



BIBLIOTECA CENTRALĂ
UNIVERSITARĂ
BUCUREȘTI

Cota

513046/111

Inventar

431870

FA
J.G

CASA ȘCOALELOR
BIBLIOTECA PEDAGOGICĂ

No. 356.

COMPENDIU

DE

Biblioteca MIHAIL POPESCU
1923

TEOLOGIE SIMBOLICĂ

DE

ION MIHĂLCESCU

LICENȚIAT ÎN TEOLOGIE.



Bd 57449A

BUCUREȘCI

—
TIPOGRAFIA CĂRȚILOR BISERICEȘTI

1902.

Biblioteca _____ sitarã _____
Cata _____
Inventar _____

Cata _____
Inventar _____

Biblioteca _____ sitarã _____
Cata _____
Inventar _____
51304 Dublet
431870

51304 Dublet

RC62/10

B.C.U. "Carol I" - Bucuresti



C431870

PREFAȚĂ.

Vara trecută, când plecam din Berlin către ținutul Mării Baltice spre a mă recrea și fortifica trupesce și sufletesce, respirând aerul de mare și încercând eficacitatea terapeutică a băilor în undele verzi ca smaragdul ale Balticeii, am luat rezoluțiunea de a așterne pe hârtie, cu scopul de a da publicității, cunoscințele de Teologie Simbolică, pe cari le dobândisem timp de două semestre la Universitatea din Berlin și de care dădusem o mică socotelă în examenul ce depusesem la marele savant Adolph Harnack. Mi se părea un lucru foarte ușor traducerea în fapt a rezoluțiunii mele. Materia era încă bine întipărită și prăspătă în minte-mi, cărți aveam la dispozițiune în deajuns și dorința de a înlesni tovarășilor mei de vacațiune cunoșcerea óre-cum mai științifică a confesiunilor creștine îmi da impuls puternic la lucru. Realitatea mi-a arătat însă, că e cu totul alt-ceva a trece un examen de Simbolică în fața unui teolog protestant de cât a scrie un compendiu de Simbolică din punctul de vedere al Bisericeii noastre Ortodoxe. Greutățile ce am întâmpinat au fost chiar mai mari și mai multe de cât cum însu-mi mi le-am închipuit, când am început să mă lovesc de ele, și dacă am reușit să le înving pe deplin, o poate spune numai cititorul competente în asemenea materie. Pentru înlesnirea judecării și aprecii-

erii celor expuse în această lucrare mă simt dator a da mai multe explicațiuni.—

Intențiunea mea a fost de a oferi în manualul de față numai un compendiū de Teologie Simbolică, care să pótă servi ca carte de studiu pentru studenții Facultății noastre de Teologie, care n'aū posibilitatea și nici timpul și preparațiunea necesară de a putea face us de manualele de simbolică scrise în alte limbi. Prin limbi streine vreaū să înțeleg în prima linie pe cea germană, în care s'aū scris cele mai multe tratate de Simbolică. Cum însă tóte sunt scrise numai de Protestanți sau Romano-Catolicī, nu e ușor a le întrebuița cu folos, pentru-că fie-care din ei își apără confesiunea căreia aparține și o înalță, înjosind pe cele lalte. Și dacă e, relativ, mai ușor a expune Protestantismul, consultând la fie-care pas polemica îndreptată în contră-ī de Romano-Catholicism și vice-versa, e nespus de greū de a reda în mod fidel imaginea simbolică a Bisericii noastre Ortodoxe și a o susține atât în contra Protestanților cât și a Romano-Catolicilor. Există într'adevăr două tratate de Simbolică asupra Bisericii noastre de: Dr. W. Gass și de Ferd. Kattenbusch, dar amândouă sunt din punct de vedere protestantic expuse, așa că a pune una din acestea în mâna unui ortodox, care să ia drept bun tot ce se spune acolo, ar fi a pronunța înșine sentința de morte a Ortodoxismului. Afară de acesta, în expunerea fie-cărei confesiuni, și mai cu sémă a celei protestante, trebuiesc consultate Simbolice din diferite direcțiuni teologice, alt-fel expunerea este incomplectă și unilaterală. Tóte acestea și multe altele, pe care nu le mai enumer aci, nu le póte satisface un student teolog de la noi, chīar și când ar poseda fórte bine cunoșcința limbei germane, pentru că timpul său e împărțit, el are și alte discipline teologice de studiat și e mult de dorit și fórte recomandabil ca printre acestea să găséscă.

timpul de a se ocupa și cu alte științe profane pentru mărirea orizontului cunoștințelor sale. Călăuzit de aceste idei, am creșut, și sper a nu fi înșelat în așteptările mele, că voi înlesni studiul Simboliceii, compunând acest compendiu. Tot asemeni nădăjduiesc, că el va putea fi de folos și profesorilor de Religieune și preoților în general.

Dat fiind scopul lucrării prezente, se înțelege ușor extinderea ce trebuia să aibă și metoda de expunere. Mă am depus totă ostenela să exprim lucrurile cât mai pe scurt. Acestă devisa însă nu m'a putut împedeca de a expune mai pe larg cestiunile mult controversate și a aduce adesea mai multe citațiuni spre lămurirea celor spuse. Citațiunile le am făcut de multe ori și în scopul de a oferi cititorului, ocasiunea să se adape ici și colea din înseși isvórele simbolice.

În dorința de a clarifica lucrurile cât mai bine m'am lăsat fără voea mea în multe cestiuni în detalii, care depășesc limitele unui compendiu. Cred însă, că e mai bine să prisosescă ceva de cât să nu fie de ajuns. Din cauza tratării mai amănunțite a unor cestiuni, compendiul a devenit cam voluminos, și pentru că interesul didactic nu trebuie nici o dată pierdut din vedere, am renunțat a aminti măcar, despre multe cestiuni numai pentru ca volumul să nu fie prea mare ca manual. În special învățătura Bisericii noastre Ortodoxe am expus-o foarte pe scurt și acesta din mai multe cauze.—Mai întâi doctrina Bisericii noastre e cunoscută foarte bine fie-căruia, din studiul celor lalte discipline teologice. Interesul era ca să expun mai pe larg doctrina celor lalte confesiuni, care nu e cunoscută de cât fragmentar și prea puțin. Trebuia dar să fac mai mult loc pentru acestea. Al doilea: Multe din cele pe care le puteam spune tratând despre Biserica noastră le am spus, sau se pot deduce cu ușurință din critica pe care am făcut-o aproape fie-cărei bu-

căți din învățătura celor lalte confesiuni. Al treilea: N'am avut la îndemână nici o Simbolică scrisă de vr'un ortodox, ca să pot vedea cum și ce anume pune un simbolist ortodox într'o Simbolică despre Biserica noastră și care-î e metoda de a susține și apăra confesiunea sa contra polemiceî celor lalte. E cunoscut că în românesce n'avem nici o Simbolică. In grecesce am dat de numele uneea de **I. E. Μεσολωράς** «*Συμβολική τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας*» și am comandat-o la Athena, dar nici până ađi n'am mai primit-o, deși sunt deja opt luni trecute de când am comandat-o, așa că nu sciū nici de aceea ce va fi cuprindînd. Rusesci nu sciū dacă există și nici nu m'ar fi putut servi mult necunoscînd limba. N'am avut cu mine nici măcar vre un manual de Dogmatică ortodoxă. Numai Mărturisirea Ortodoxă a lui Petru Movilă (edițiunea Sfîntului Sinod) și cele lalte cărți simbolice ale Bisericii noastre de Kimmel (*Libri symbolici ecclesiae orientalis*) m'au stat la dispozițiune. In astfel de împrejurări m'ar fi fost imposibil, chiar și dacă aș fi voit, să expun și învățătura Bisericii noastre, cel puțin tot așa de amănunțit ca pe a celor lalte.

In critica celor lalte confesiuni am fost pôte de multe ori prea aspru, dar cine a citit mai multe Simbolici fie protestante, fie romano-catolice și a văđut cum ne tratéză pe noi ortodoxii, sau cui 'i-a fost, sau îi va fi dat să asculte la profesori protestanți cursuri de Simbolică și va auđi cu cât dispreț se vorbesce de confesiunea noastră, nu mă va putea acusa de necumpătare în expresiuni.

Pentru că convingerea mea este, că Simbolica numai ca Teologie confesională comparată pôte atinge adevăratal ei scop și a fi de un folos real, nutresc în inima mea speranța ca după câți-va ani să dau la lumină un tratat de Simbolică cât se va putea mai complet. Acolo voiu expune tôte cestiunile de Sim-

bolică în extinderea ce li se cuvine și voiți trata și sectele. Cât despre compendiul de față aș dori ca el să aducă cititorilor numai atâta folos câtă dragoste am avut eu la compunerea lui, și m'aș simți pe deplin satisfăcut sufletesce.

Leipzig. 6/19 Februarie 1902.

Ión Mihălcescu.

INTRODUCERE.

§ 1. Definițiunea Simbolicii și semnificațiunea cuvîntului „simbol“.

Pentru a defini Teologia Simbolică trebuie să stabilim mai întîi înțelesul etimologico-istoric al cuvîntului «simbol», de la care își derivă ea numele.

Σύμβολον (substantiv format din verbul συμβάλλειν (τίτινι)=a pune un lucru la un loc cu altul, a compara, a trage o concluziune dintr'o comparațiune, a ghici ceva, etc.) înseamnă: «comparațiune, convențiune, semn de recunoștere». În antichitate simbolul putea fi: a) Un nume cu care se denota o comparațiune sau convențiune óre-care, ca d. ex: o asociațiune comercială, un ospăț dat de mai multe persoane în comun, etc. b) Un cuvînt prin care se recunoscău între ei membrii unei comunități, sau corporațiunii, ca d. ex: inițiatii în misterele eleusine la Greci, sau în misterele ȳeităților Isis, Serapis și Iao la Egipteni, ori soldații în răsboele civile (așa numitele *tesseræ militares*, sau ceea ce se numesce astă-ȳi parola militară) etc. c) Un semn sau obiect material, care servea asemenea ca legitimațiune membrilor anumitor corporațiunii în fața membrilor aceleeași corporațiunii dintr'alt oraș, ca d. ex: o bucată dintr'un inel, sau dintr'o marcă, care da posesorului dreptul la ospitalitate în casa aceluia sau

acelora care posedau cele lalte bucăți din inel, sau marcă (*tessera hospitalitatis*), sau marca ce se cerea—în locul biletelor de astă-ăzi—pentru participarea la o masă comună, etc. d) Un semn material, sau o figură a cărei formă sau constituțiune preînchipuia ceva abstract, care trebuia să fie rechemat în minte la vederea acestui semn, așa d. ex: porumbița, simbolul sau emblema nevinovăției, fasciile, emblema puterii consulare, sfera, simbolul infinitului, tămâea, al rugăciunii, fenixul, al nemuririi, etc. Pe baza ultimei semnificațiuni a cuvântului simbol s'a definit Simbolica ca știința, care se ocupă cu studiul emblemelor și interpretarea lor și s'a vorbit de o: Simbolică sfântă, profană, generală, orientală, creștină, etc. În acest înțeles luată, simbolica creștină ar avea să se ocupe cu simbolele găsite în catacombe, ca: pescele, cocoșul, fenixul, mielul, vița de vie, palmul etc., cu diferitele embleme întrebuințate mai târziu în pictura bisericească, cu semnificațiunea ce au diferitele obiecte întrebuințate în serviciul divin etc. etc.; dar acesta nu e simbolica, care formeză obiectul studiului nostru, ci o parte a Liturgiceii pe care o vom numi Simbolica, sau mai bine Eraldica creștină, spre deosebire de Teologia Simbolică.

Să urmărim mai departe înțelesul cuvântului simbol și să vedem ce însemneză el în Creștinism.

În literatura patristică întâlnim cuvântul simbol pentru prima oară la Tertulian în scrierea sa «*De poenitentia*» capit. 6, unde botezul este numit «*symbolum mortis*». *Symbolum* are aci însemnarea de «icónă, preînchipuire», botezul semnificând mórtea omului celui vechiu și învierea celui nou. Acelaș înțeles îl are cuvântul simbol în titlul de «*Theologia symbolica*» pe care Dionisie Ariopagitul îl dă Teologiei sale mistice. Ciprian, în «*Epistola ad Magnum*» numesce simbol mărturisirea sau mai corect formula de credință, care primi mai târziu numele de «simbol apostolic». Sensul în

care Ciprian întrebuițeză cuvîntul simbol rămase predominant în Biserica creștină. Părinții și scriitorii bisericesci din timpurile posterioare își deteră t te silințele de a pune în legătură învățatura, care p rtă numele de simbol, cu semnificațiunea etimologică a cuv ntului $\sigma\upsilon\mu\beta\omicron\lambda\omicron\nu$ și a justifica pentru ce ac sta p rtă numele de simbol.

Simbolul fu considerat ca un semn de recun scere între creștini și necreștini, cum și între creștinii dreptcredincioși și acei eretici, care nu întrebuițau simbolul bisericesc, cu t te că existau și eretici de aceea, cum se exprimă Fericitul Augustin, «*al căror venin eretic se ascundea ch ar și sub puținele cuvinte ce compuneau simbolul*».  n latinesce fu tradus $\sigma\upsilon\mu\beta\omicron\lambda\omicron\nu$ prin «*indicium*» sau «*signum*». «*De aceea se numesce el indicium sau signum, ne spune Rufin ¹⁾, pentru că în acel timp, precum dice Apostolul Pavel și cum se istoriscesc în Faptele Apostolilor, mulți din Judei care mergeau din loc în loc se dau drept Apostoli ai lui Christos, și în vederea unui c știg  re-care, ori pentru a și agonisi hrana (ventris gratia) mergeau și propoveduiau, servindu-se ch ar de numele lui Christos, dar nevestind întru totul conform tradițiunii (integris traditionum lincis); de aceea au stabilit acest semn (indicium), prin care să se p tă cun scce acel care va predica pe Christos după or nduelile apostolice*». Și Augustin ²⁾: «*Pentru ac sta se numesce el simbol, fiind-că acolo se conține credința, și prin mărturisirea lui, ca printr'un semn dat, se cun scce creștinul adevărat*». Asemenea și Maxim Turoneanul ³⁾: «*Fericitii Apostoli, precum cred  u, urm nd după exemplul ⁴⁾, au predat Bisericii lui*

¹⁾ Commentarius in Symbolum Apostolorum.

²⁾ Sermo in traditione symboli.

³⁾ Homilia de traditione symboli.

⁴⁾ Exemplul la care se face alusiune aci e cel din Judecători cap. XII, 4—6, unde Manasiți într'un r sbolu ce aveau cu Efraimiții aleg un cuv nt pe care aceștia nu-l puteau corect pronunța și după el  i cunosceau și   omor u. Acesta e șibbolet sau Losungswort, lozincă.

Dumnezeu, pe care o armau contra miliției furorii diabolice, misterul simbolului, în cât pentru că era diversitate viitoare între cei care credeau în acelaș unic nume al lui Christos, simbolul de credință să se cernă între credincioși și perfidi, și să se vadescă strein de credință și inimc Bisericii atât acel care ar fi fost botezat fără să-l cunoscă (simbolul), cât și cel care ar fi fost corupt de eretici».

Pentru că viața creștinilor era comparată cu serviciul militar, de unde expresiunile de «*miles și militia Christi*», de aceea s'a căutat a se stabili o analogie și între simbolul creștin și parola militară «*tessera militaris*», așa tot Rufin¹⁾ ne spune: «*In sfârșit se dice, că și în războiele civile se observă acesta, pentru că de vreme ce și felul armelor este unul, și sunetul vocii (limba) același, și un singur obicei și aceleași proceduri de luptă, pentru ca să nu se producă vr'o confusiune, fiecare comandant dă soldaților săi simbole secrete, care pe latinesce se numesc «*signa*» sau «*indicia*», ca dacă din întâmplare va fi vre unul în privința căruia este îndoială, să fie întreat de scie simbolul și să fie învederat cu modul acesta, dacă este inimic sau camarad». Ambrosiu compară simbolul²⁾ cu jurământul «*sacramentum militiae*», care légă pe soldat de comandantul său și-l face să-i fie supus și ascultător. «*Simbolul, dice el, trebuie să't recităm în fie-care și în orele din nainte de răsăritul soarelui ca pe un talisman al inimei noastre; prin el venim în ajutor sufletului, când ne îngrozim de ceva, căci când se duce soldatul la manevră sau războinicul în luptă fără sacramentul miliției?»**

Afară de indicium și signum, *σύμβολον* a mai fost tradus în latinesce și prin «*collatio*» și «*collectio*». — Cel dintâi care a tradus pe *σύμβολον* prin «*collatio = continget, contribuțiune*» este Rufin. — Ceea ce l'a

¹⁾ Opera citată.

²⁾ Scrierea sa «*De virginibus.*»

făcut să recurgă la această traducere inexactă este de sigur dorința de a găsi și în semnificațiunea etimologică a cuvîntului simbol, un argument în favoarea legendei răspândită de el despre originea simbolului apostolic, anume că Apostolii în comun au compus simbolul, pronunțând fie-care sub impresiunea Sfintului Spirit câte un articol. «*Simbol, țice el, pôte însemna și indicium și collatio, adecă ceea ce mai mulți depun la un loc, căci acesta au făcut Apostolii în aceste cuvîntări contribuind fie-care cu ceea ce cugeta.*»¹⁾).

Deși traducerea prin «collatio» se sprijine pe confuziunea dintre σύμβολον și συμβολή, care însemnăză într'adevăr «collatio» dar n'are nimic de a face cu latinescul «signum» și «indicium» și—filologicesce vorbind—nu se pôte întrebuița ca nume pentru resumatul de credință, care se numea de vechii creștinii simbol, cu tôte acestea a fost profesată de cei mai mulți din părinții și scriitorii bisericesci posteriori, care au scris ceva despre simbol. Ba, ce este mai mult, găsim și o altă confuziune: a lui «collatio» cu *collectio*=colecțiune, adunătură de mai multe lucruri, deposit». Așa, autorul cuvîntărei pseudo-augustinice «*de symbolo*», în cuvintele împrumutate din scrierea lui Ión Cassian contra lui Nestoriu, țice: «*Căci ceea ce grecesce se țice simbol, latinesce se numesce collatio. Collatio însă pentru aceea fiind-că prin scurtimea simbolului este cocentrată la un loc credința legii catolice*». Pentru susținerea acestei însemnări s'a mai adăogat că Apostolii și învățătorii bisericesci au resumat în simbol tot coprinsul scrierilor Vechiului și Noului Testament. Așa Cassian, adresându-se lui Nestoriu, țice: «*Căci, după cum scii, 'și-a primit numele de la collatio, fiind-că ceea ce pe grecesce se țice simbol, pe latinesce se numesce collatio. Collatio, pentru aceea fiind-că la un loc este resumată de Apostolii Domnului credința în-*

¹⁾. Opuł citat.

tregei legi catolice; tot ce este în imensă mulțime răs-pândit prin tot corpul scrierilor dumnezeiești, tot este rezumat în abreviațiunea perfectă a simbolului. Acesta este prin urmare cuvântul prescurtat, pe care 'l a fă-cut Domnul, resumând adecă în puțin credința du-plului său Testament, coprinđând în scurt înțelesul tu-turilor scrierilor, construind ale sale dintr'ale sale și puterea legei într'o prescurtare forțe economică reali-sând-o. Căci precum acea mulțime imensă a scrierilor sale prin Patriarhi și mai ales prin Profetii săi a efectuat-o, tot ast-fel a constituit și simbolul prin A-postolii și Preoții săi. Și pe aceea acolo a extins-o prin-tr'o mare și îmbelșugată mulțime, iar pe acesta aci, prin ai săi, în cea mai deplină scurtime 'l-a încheiat. Așa dar nu lipsesce nimic în simbol, din ce a fost o-rânduii de Domnul prin Apostolii săi.»¹⁾

În însemnarea de collatio, simbolul a fost comparat când cu un capital pe care mai mulți comercianți îl depun la un loc pentru întreprinderea unei acțiuni în comun, când contribuțiunea bănească ce se făcea de mai multe persoane pentru darea în comun a unui ospăț. Prima comparațiune se găsește în «*Explanatio fidei ad initiandos*»²⁾ unde citim: «Așa dar, mai întâi pentru însași rațiunea numelui lui trebuie să-l primim. Simbol se dice pe grecesce, iar pe latinesce se numesce collatio. Și simbol obișnuesc mai ales comer-cianții să numescă, când depun la un loc banii lor și 'i păstrează neatinși și nevătămăți, ca și când ar fi ai fie-căruia în parte, pentru ca nimeni să nu în-cerce a aduce vre o pagubă capitalului (collationi); în sfârșit între aceiași comercianți este obiceiul, că dacă or'unul ar face înșelătorie să fie considerat ca în-

¹⁾. De incarnatione Christi contra Nestorium, cartea VI, cap. 3.

²⁾. Această scriere datéză după unui critic de la Maxim Turoneanul, după alții de la Ambrosiu de Milan. Ultima părere, susținută cu multe argu-mente de învățatul teolog (simbolist) danez C. P. Caspari, îmi pare cea adevărată.

șelător»,..... și mai departe: «*Dacă dar comercianții de ast-fel de mărfuri și strângătorii de bani au această lege, că dacă vre unul ar viola capitalul lor, să fie considerat ca necinstit și infam, cu cât mai mult suntem noi datori a ne feri să nu lăsăm ceva la o parte din simbolul strămoșilor?*» A doua comparațiune o întâlnim în întâia din cele două omilii despre simbol, aflate într'o colecțiune de omilii, care poartă numele lui *Eusebiu de Emesa*, dar care de fapt provin de la un scriitor bisericesc din sudul Galiei, de prin secolul V sau VI, probabil *Faustus de Reji*. Acolo se spune: «*După cum spun unii, la cei vechi se numeau simbole ceea ce se strângea la un loc pentru darea unui ospăț solemn, ceea ce se cheltuia pentru un prânz comun. Tot ast-fel și Părinții Bisericii, îngrijați de mântuirea poporului, au adunat din diferite cărți ale Scripturilor mărturiile cu greutate despre misterele dumnezeiești. Făcând ast-fel pregătiri pentru un ospăț sănătos de pascăune sufletescă, au adunat cuvinte scurte și precise, ușore ca înțeles, dar grele ca misterii, și acestea le-au numit simbol*».

Tot prin *collectio*, însă în adevărata sa însemnare etimologică, a redat cuvântul simbol, cancelarul englez *Gerson* († 1429), care vedea în simbolul apostolic un scurt resumat al celor mai însemnate adevăruri de credință. Fărte mulți teologi au rămas și țin încă cu tărie la această însemnare a cuvântului simbol.

Multă vreme a purtat numele de simbol numai simbolul apostolic. *Alexandru de Halle* (1230) pare a fi cel dintâi care a numit ast-fel pe cel nicean și atanasian: «*Tria sunt symbola, primum Apostolicum, secundum patrum Nicaenorum, quod canitur in missa, tertium Athanasii*».

Aceste trei expuneri de credință se înțeleg astă-dî sub numele de simbol în toate confesiunile creștine, așa dar *Simbolică ar fi sciința teologică, care tra-*

teză despre aceste trei simbole ecumenice. Dar nici această definițiune nu este suficientă, pentru că afară de aceste simbole, numite ecumenice, în unele confesiuni mai există și alte simbole cu caracter particular, pe care știința simbolică nu trebuie să le nescotéască, dacă voesce să fie completă și să corespundă numelui ce pórtă. Așa d. ex. Luteranií aú numit simbol, și anume *nostri temporis symbolum*, Confesiunea augsburgică ¹⁾. Afară de acesta, simbolele oferă material numai în formă sumară și de aceea încă de mult s'a simțit nevoea de a fi explicate și comentate, ceea ce a dat naștere cărților simbolice, care asemenea nu pot fi neglijate de o Simbolică cu pretențiuni de știință. Unii aú definit chiar Simbolica ca știință exclusivă a cărților simbolice, alții din contră n'aú voit a recunósce cărților simbolice nici un loc în știința simbolică, și adevérul sta—și aci ca aprópe în tóte cestiunile discutabile—tocmai în mijlocul-ambelor extreme: Simbolica nu póte trata numai despre cărțile simbolice, dar și a le ignora cu desăvîrșire iar-răși nu se póte, pentru că tocmai ele coprind felul cum fie-care confesiune a înțeles adevérurile coprinse în simbole. Simbolele însă coprind—cum am mai đis—în formă sumară tóte adevérurile fundamentale ale Creștinismului, și cărțile simbolice explicând adevérurile din simbole în sensul confesiunii din sînul căreia rêsar, represintă în esență—dacă nu în totul—Teologia acestei confesiuni, iar *Simbolică* avënd de object simbolele și cărțile simbolice, *va expune teologia confesională*.

Teologie confesională comparată, acesta este numele pe care ar trebui să-l pórté știința teologică numită Simbolică. Atunci însuși numele ar spune cu claritate

¹⁾ Luther numește simbole ecumenice: pe cel apostolic, atanasian și imnul ambrosian (?) «Te-Deum laudamus». Simbolul Niceo-Constantinopolitan este adăogat de el la aceste trei numai ca un supliment.

care este obiectul acestui studiu. Numai ca Teologie confesională comparată sau Teologie comparată a confesiunilor, știința simbolică este știință de actualitate și merită să ocupe un loc de frunte în Teologie, ca parte integrantă a Dogmaticii și Istoriei Dogmelor. Pentru a fi însă Teologie comparată, ea trebuie să meargă și mai departe în căutarea materialului care formează obiectul ei și să nu se oprască la cărțile simbolice. Trebuie să cunoască temeinic întreaga Teologie a fie-cărei confesiuni, care de la compunerea cărților simbolice (secolul XVI și XVII) a luat un mare avânt și s'a dezvoltat în multe puncte în direcțiuni diferite de cele din cărțile simbolice, mai ales în Protestantism. În fine pentru a putea pătrunde bine spiritul confesiunilor, Simbolica sau Teologia comparată a confesiunilor trebuie să studieze cultul și rugăciunile, în care mai bine de cât în orî-ce se află exprimată forma confesiunilor.

Acum putem dice în puține cuvinte: *Simbolica este știința confesiunilor*. Acastă definițiune este cea mai scurtă și tot o dată cea mai coprinzătoare și mai completă.

Se nasce însă întrebarea: Simbolica, ocupându-se cu studiul confesiunilor, trebuie să expună tipul clasic, ideal, al fie-cărei confesiuni, adică aceea ce fie-care confesiune vrea și tinde a fi, sau tipul comun, adică aceea ce ele sunt în realitate? Unii simbolisți au expus tipul ideal al confesiunii lor și tipul comun al celor lalte, au idealizat confesiunea lor și au materializat și ponegrit pe cele lalte. Asemenea proceduri însă nu sunt demne de știință.

A descrie confesiunile numai după tipul lor ideal ar fi a ne ocupa numai cu lucruri închipuite, care nu'și găsesc nicăeri realitatea, iar a le descri numai după tipul lor comun ar însemna a degrada prea mult idealul la care ele tind, și nădăjduesc că vor ajunge



cu timpul, dar pe care nu 'l-aŭ atins încă din cauza slăbiciunii firii omenesci.

Ceea ce o confesiune vrea să fie, alătura de ceea ce ea a ajuns să fie, acesta trebuie să expună sciința simbolică.

Ce privesce *metoda* întrebuițată în tratarea materialului Simbolicii, acesta este dublă: Metoda *comparativă*, adecă împărțirea materiei în capitole, ca d. ex.: Biserică, Sacramente, etc., în care se expune învățătura respectivă a fie-cărei confesiuni. Acesta oferă avantajul de a ne da o idee mai clară despre învățătura fie-cărei confesiuni în anumite puncte și de a înlesni critica, evitând repetițiunile neconținute, care sunt inevitabile în afară de această metodă. Are însă inconvenientul că încurcă materialul și introduce împărțiri care sunt cu totul nepotrivite pentru unele confesiuni, din cauza punctului diferit din care e privită o învățătură óre-care, ca d. ex.: învățătura despre justificare aparține în Biserica noastră și cea Romano-catolică la capitolul despre sacramente, pe când în Protestantism forméză un capitol cu totul aparte. Afară de acesta există învățături care nu sunt comune tuturor confesiunilor ca d. ex.: focul purgator, indulgențele, infailibilitatea Papei, etc., care sunt numai în Romano-Catolicism și care trebuie saŭ a fi tratate în capitole separate, saŭ a fi aduse în mod silit în legătură cu alte cestiuni pentru a putea fi tratate împreună. Pe lângă acesta unitatea se pierde cu desăvirșire prin această metodă, iar de desvoltarea istorică și legătura de idei dintre o cestiune și alta în sinul uncea și aceleeași confesiuni nu se pôte ține sémă. Din aceste considerațiuni metoda comparativă este astă-đi cu totul părăsită.

A doua metodă e cea *sistematică*, adecă tratarea fie-cărei confesiuni în parte. Acestă metodă e astă-đi generală. Ordinea în care urméză confesiunile în a-

céştă tratare e următórea: cea Ortodoxă de Răsărit, cea Romano-catolică și cea Protestantă. Acéstă dispozițiune a confesiunilor datéză de la Protestanți și e bazată pe evoluțiunea istorică a Creștinismului. Protestanților le place să numéscă Biserica Ortodoxă Orientală trépta cea mai de jos a desvoltărei religióse în Creștinism. Biserica Romano-catolică trépta de mijloc și pe cea Protestantă ca cea mai înaltă tréptă, ca punctul culminant al Creștinismului. Nu e locul aci de a desbate aserțiunea Protestantismului; vom păstra însă aceeași ierarhie a confesiunilor, numai considerată dintr'un alt punct de vedere și anume: Biserica Ortodoxă de Răsărit, întâia tréptă, ca cea mai apropiată de forma Creștinismului primar și singura conservátore a caracterului pe care el 'l-a avut în timpul clasic al unităței Bisericei; Biserica Romano-catolică, a doua tréptă, ca mai îndepărtată de adevăr și pătată de inovațiuni și eresii, și Biserica Protestantă sau Evangelică, a treia trépta, ca formă extremă a Creștinismului, în care totul e schimbat și modificat.

§ 2. Istoria Simbolicii.

Teologia Simbolică își datoresce origina Reformațiunei religióse din secolul XVI. Numele de «*Theologia symbolica*» însă îl găsim abia către finele secolului XVII, pentru prima óră la Bernhard von Sanden (1688). Inceputul său zace în comentariile dogmatice și istorice asupra cărților simbolice. (Prin cărți simbolice înțelegem aci: Confesiunea augsburgică, Formula de concordie ș. c. l. din partea Luteranismului; Catehismele lui Calvin și Zwingli și diferite alte catehisme și confesiuni precum: Catehismul de Heidelberg, confesiunile helvetice, galicană, puritană, belgică, ungarică, etc. etc., din partea diferitelor nuanțe ale Bisericei reformate; și decretale conciliului tridentin,

profesiunea credinței tridentine și catehismul roman din partea Romano-Catolicismului). Asemenea opere sunt de numit, din partea Protestanților: «*Acta Synodi Tridentinae cum Antidoto*» 1547, compus de Calvin, și «*Examen Concilii Tridentini*» (în 4 volume 1565—1573) de renumitul Teolog luteran Martin Chemnitz, iar din partea Romano-Catolicilor savanta lucrare a Iesuitului Robert Bellarmin: «*Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*» în 3 volume (1581—1592)¹. Discuțiunea se întinse mai departe pe tema diferențelor confesionale și fu mult timp obiectul de căpetenie al preocupățiunei Teologilor timpului. Scrierile care tratau asemenea cestiuni purtau titlul generic de «*Theologia polemica*»²), de aceea vom numi periodul acesta din istoria evoluțiunei sciinței simbolice: *periodul polemic*. Metoda urmată în aceste cărți era expunerea coprinsului cărților simbolice, în ordine sistematică, și refutarea părerilor celor lalte Biserici.

O nouă direcțiune încercară a imprima Simbolicii: sincretistul Georg Calixt, profesor la Universitatea din Helmstedt în Braunschweig, și Englezii Davenantius și Durăus. Silințele lor de a împăca din nou tôte confesiunile rămaseră fără rezultat și spiritul împăcuiitor ce respiră din fie-care rând al scrierilor lor nu găsi resunet de cât în Pietism, fără însă a putea aduce multă ródă. De aceea predicatul de «*irenic*», care s'a dat acestui period din istoria Simbolicii este de puțină însemnătate factică.

Raționalismul secolului al XVIII îndrumă sciința simbolică pe calea *istoricităței*. Care fu de acum înainte chemarea acestei discipline, ne o spune lămurit ur-

¹). Dintre numeroșele lucrări apărute în sinul Protestantismului contra celebrei scrieri a lui Bellarmin, cea mai de valóre este alui Daniel Chamier, în titulată: „*Panstrantiae catholicae sive controversiarum adversus pontificios corpus*“, 1626, în 4 volume.

²). Reformații 'i dau mai mult titlul de „*Theologia elenctica*“.

mătorul titlu de pe o carte, de alt-fel fără multă valoare, a Teologului Plank în Göttingen, din anul 1796: «*Prescurtarea unei expunerii istorice și comparative a sistemelor dogmatice a diferitelor partide creștine de căpetenie, după ideile lor fundamentale, învățăturile diferențiale rezultate din acestea și consecințele lor practice*». Progresul pe care-l arată acest titlu nu este neînsemnat pe terenul simbolic. Locul discuțiilor infructuoase din perioada polemică și al iluziunilor desamăgite ale irenicilor îl ocupă aci scopul practic, luminat de cercetările istorice și critica comparațiunii confesiunilor. Adevărata Biserică *extra quam nulla salus* nu mai este o singură confesiune, cum pretindeau Romano-Catolicii, exclușind pe Protestanți cu modul acesta de la mântuire, său cum credeau Reformatorii că ei singuri sunt adevărata Biserică, iar Papa este Satan, ci adevărul este considerat ca un patrimoniu comun care se află în diferite grade în toate partidele creștine. Mântuirea este pretutindeni unde se află adevărata pietate. *Extra ecclesiam înseamnă de acum înainte: extra Christianismum.*

Teologul hegelian *Philip Marheineke*, care este considerat ca părintele Simbolicii moderne, face cel dintâi în operele sale (*Instituțiunile simbolice, Simbolica creștină și Sistemul Catholicismului (1810—1813)*) de comparațiunea cosecventă a învățăturilor confesionale, aplică studiului său numele de Simbolică și complecteză noțiunea științei noastre închișind în sfera ei și studiul cultului și al disciplinei bisericesci. Metoda istorică a rămas dominantă în tratarea materialului simbolic, numai rar și în casuri speciale se mai recurge la polemică.

Din partea Romano-Catolicilor făcu us, cu o extraordinară îndeminare de metodul polemic, profesorul *I. A. Möhler* din München în opul său de Simbolică, apărut în 1835 pentru întâia oară și reeditat în mai

multe rînduri. În opera lui Möhler Catholicismul apare ca cea mai perfectă formă de cugetare, idealizat și sublimizat, pe când Protestantismul este descris ca un om sărac, care în amărăciunea lipsei, în petice și mizerie este consumat de dorul și amintirea unei stări de prosperitate în care s'a aflat o dată. Mulți Teologi protestanți și-au încercat forțele ca să răspundă lui Möhler, dar nici una din scrierile îndreptate în contra-î nu s'a putut ridica la înălțimea lui.

Din literatura mai nouă simbolică, mai ales ca manuale de Simbolică putem numi următoarele:

Köllner: Simbolică Bisericii luterane 1837, și Simbolică sfintei Biserici apostolice, romano-catolice 1844. Acest al doilea volum este îndreptat contra lui Möhler și titlul este pus numai pentru a scóte mai mult în evidență negațiunea lui. Ambele volume conțin foarte mult material în ordine sistematică și stil ușor. Greu de cumpărat din cauza vechimei.

G. F. Oehler: Manual de Simbolică, operă postumă apărută în 1876, a doua edițiune în 1891, este cea mai escelentă carte de Simbolică din punctul de vedere al clarității și frumuseței stilului. Metoda întrebuintată în tratarea materialului este cea comparativă.

von Schéele: Teologia Simbolică, tradusă din limba suedeză (1881) în cea germană, în 2 volume, asemenea foarte clară, dar prea multe detalii istorice.

Ferd. Kattenbusch, profesor în Giessen: Teologia confesională comparată, din care a apărut numai un singur volum despre Biserica Ortodoxă de Răsărit (1892). Este foarte bogată în material. Apreciată de autoritățile științifice ca cea mai bună pe acest teren, de aceea s'a ȃis că singură Biserica noastră este până acum bine cunoscută din punct de vedere simbolic.

Hermann Schmidt: Manual de Simbolică (1890) se mărginesce la studiul doctrinei confesionale, pe care o analizăză cu multă minuțiositate.

E. F. Karl Müller: Simbolică (1896). Lucrarea este savantă și conține material bogat, dar în multe locuri e prea obscură. Biserica noastră Ortodoxă de Răsărit este foarte pe scurt tratată (abia 48 de pagini), cele lalte sunt tratate mai amănunțit.

Special numai pentru Biserica Ortodoxă este Simbolică de *W. Gass* intitulată: «Simbolică Bisericii grecești» 1872. Autorul citează la fie-care pas și în orî-ce cestiune cărțile simbolice, căutând a arăta diferența spiritului ce a prezidat la compunerea lor.

În formă de tabelă expune învățătura confesională *I. Winer* în: «Expunere comparativă a doctrinei deosebitelor partide bisericesci creștine» apărută în 1824 și reeditată în 1882 de *P. Ewald*. E bună de consultat.

§ 3. Împărțire.

Materialul simbolic ce ne am propus să tratăm în acest compendiu, se împarte în următoarele patru părți:

- I). Simbólele ecumenice.
- II). Biserica Ortodoxă de Răsărit.
- III). Biserica Romano-Catolică.
- IV). Protestantismul.

Sectele nu vor fi tratate aparte, ci vor fi considerate ca făcând parte din sînul Bisericii de care se apropie mai mult. Numai în Biserica noastră vom vorbi pe scurt și despre Bisericile eterodoxe din Răsărit, pentru că acestea aũ o vechime istorică și o organizațiune, care le dă dreptul de a nu fi puse pe acelaș plan și tratate de o potrivă cu secta Răscolnicilor din sînul Bisericii naționale rusesci, sau cu Quacherii ori Anabapțiștii din Protestantism, ș. a.

PARTEA I.

SIMBÓLELE ECUMENICE,

§. 4. Simbolul apostolic.

Pentru scopuri catehetice și apologetice s'aũ compuns fórtede timpuriũ în Creștinism formule scurte coprinđend adevėruri de credință. Asemenea formule găsim chĩar în Noul Testament și mai ales la Apostoliĩ Paul și Ión, precum: «Tatãl, Fiul și Sfintul Spirit; Iisus Christos rãstignit sub Ponțiu Pilat; Iisus Christos Fiul lui Dumnezeu și al omului, etc». Este cu totul fals a deduce din aceste locuri cã Apostoliĩ ar fi cunoscut deja un simbol, din care aceste scurte propozițiuni ar fi citate. Faptul pozitiv este numai cã aceste prescurtãri aũ servit ca petrii de construcțiune pentru compunerea simbólelor, care a avut loc imediat dupã timpul apostolic.

Cel mai vechiũ simbol creștin este așa numitul *simbol apostolic*. Limba în care a fost compus este cea greacã. În latinesce se găsește asemeni fórtede timpuriũ, dar este tradus dupã grecesce. În practicã se găsește abia cãtre anul 500 în Galia de sud. Mãrturisirilor de credință din nainte de acestã datã le este necunoscut. Din Galia pãtrunse în Roma pe timpul imperatorilor din dinastia carolingianã, înlăturã aci din us un altul mai scurt și 'i luã locul în mãrturisirea

ce se depunea de candidații de botez, și se răspândi în toate Bisericile peste care se întindea autoritatea scaunului Roman. Protestanții l'au moștenit de la Romano-Catolici și astăzi este în Bisericile lor—afară de cea anglicană—singurul întrebuițat în serviciul divin.

Ce privesce timpul și locul compunerii, ambele cesiuni sunt foarte disputate.

Rufin de Aquileia—în scrierea sa: *Expositio fidei apostolici*—atribue compunerea simbolului acestuia Apostolilor și anume mai înainte de plecarea lor din Ierusalim la propoveduirea Evangeliului «ca o normă a viitoareii lor predici, ca nu cum-va seduși de ceva să învețe unul alt-fel de cât altul vre una din cele ce se rapoartă la credința lui Christos». Autorul încă discutabil (Ambrosiu al Mediolanului?) al scrierii: «*Explanatio ad initiandos*» spune mai departe că simbolul acesta compus de Apostoli a fost adus în Roma de însuși Apostolul Petru, iar *cuvântările* (sermone) *pseudo-augustinice* exprimă părerea că fie-care Apostol a compuns câte un articol, de aceea și sunt în totul 12 articole. Așa, Apostolul Petru ar fi început: «Cred în Dumnezeu Tatăl a tot puternicul, creatorul cerului și al pământului», «Andreii: Și în domnul Iisus Christos Fiul său unic» și așa mai departe până la Matias, care încheie cu cuvintele: «Și în viața veșnică. Amin». Acastă credință s'a conservat până în secolul al XV, când la conciliul din Florența (1439) Mitropolitul Efesului Marcu Eugenic răspunse Cardinalului Cesarioni: «*Noi nici n'avem nici nu cunoștem un simbol al Apostolilor*». De atunci s'au început cercetări și studii serioase asupra originii și istoricului simbolului de față. Seria cercetărilor a început-o canonicul Laurențiu Valla, și, cu totă osteneala multor învățați, până în timpul de față cesiunea tot nu s'a lămurit pe deplin.

Legenda lui Rufin și credința secolelor următoare despre apostolicitatea simbolului se referea la început la forma scurtă, singura existentă pe vremea lui Rufin, care fu înlăturată pe timpul Carolingilor, din Biserica Romei de forma mai lungă importată din Galia sudică, dar cu timpul se transmise asupra acesteia din urmă, care primi și păstră numele de simbol apostolic, pe când cea dintâi rămase cunoscută sub numele de «Simbolul Roman» sau numită și «Simbolul vechi Roman» în opozițiune cu cel nou, adică apostolicul. De fapt ambele simbole sunt însă unul și același. După toate cercetările simbolul apostolic nu este de cât o formă mai amplificată a simbolului Roman. În Galia de sud a fost el primitivamente tot din Roma împrumutat, pentru ca apoi cu câte-va adaose să se înapoeze iarăși la Roma în secolul IX și de aci sub această nouă formă să se răspândească în tot apusul. Din acest moment nu se mai vorbește de forma scurtă sau ceea ce noi astăzi numim simbol Roman. Prin urmare istoria simbolului apostolic are să urmărească sorta simbolului Roman numai până în momentul când el—probabil pe la începutul secolului al V-lea—trecu în Galia, să-l lase în părăsire pe acesta în Roma unde rămase neschimbat, și să-l urmeze mai departe pe terenul Galiei și înapoi pe drumul către Roma.

Că textul simbolului a fost primitiv cel grecesc, cum ne o dovedește citațiunea lui în epistola Episcopului Marcel al Ancirei către Papa Iuliu, și în «*Psalterium Aethelstani*», și în «*Codex Actuum Laudianus*» descoperite de Iacob Usserius în Londra în anul 1647, nu trebuie să ne mire nici de cum, pentru că în Biserica din Roma s'a vorbit și scris grecesc până către anul 250. Compunerea lui în limba grecească e tocmai dovada cea mai sigură că el datază de mai înainte de acest an. În această sunt de acord toți criticii, dar cât de departe poate fi originea lui? Aci pă-

rerile se impart. Despre originea lui apostolică, cum susține Rufin și scriitorii timpurilor posterioare până în secolul al XV și chiar mai târziu, nici nu poate fi vorba. O asemenea susținere face parte cu drept cuvânt din domeniul legendei, dar nu din al istoriei, din care critica o esclude cu desăvârșire. *Teodor Zahn*¹⁾ susține despre simbole în general că ele s'au dezvoltat din formula de botez și că deja în timpul apostolic existau forme stereotipe de simbol. Ceva mai târziu, între anii 70—120, forma primitivă, care amintea de elementele judaice în Creștinism, fu ast-fel modificată—păstrând însă trăsăturile fundamentale—că putea corespunde pe deplin cerinței catehumenilor recrutați dintre păgâni. Această formă schimbată se răspândi îndată în toate direcțiunile. La anul 130 o găsim în Efes, la 145 în Roma și între 180—210 în Cartagina, Lion și Smirna. Această formă fu puțin modificată în Roma între anii 200—220, prin introducerea cuvântului «tată» în primul articol și primită și în Bisericile Italiei, Africei și probabil și ale Galiei sudice. Forma acesta neschimbată constituie vechiul simbol Roman și fu conservat întocmai în Roma, pe când în alte Biserici și mai ales în Galia sudică se făcuseră adause explicative și apologetice contra ereticilor și ast-fel se formă textul mai extins sau receptus, care este apostolicul de azi. Așa dar, după Zahn, apostolicul este o redacțiune făcută în Roma între anii 200—220 a unui tip grecesc predominant până în secolul III.

*C. P. Caspari*²⁾ accentuează diferența dintre regula de credință și mărturisirea de la botez, a cărei vechime se ridică până în timpul apostolic. Conservarea ei aproape neschimbată în toate Bisericile ne vorbește

¹⁾ «Das apostolische Symbolum» (1893).

²⁾ *Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*, 3 vol. 1866, 1869, 1875 și „*Alte und neue Quellen*“ 1879.

despre originea ei apostolică. Forma primitivă a acesteia n'o cunoscem. Firesce că trebuie să se fi născut în Orient, dar cunoscem o fiică a ei, pôte pe cea întâi născută. Acesta e formula vechiului simbol Roman, cum s'a aflat în Psalterium Aethelstani și Codex Actuum Laudianus. Acesta din urmă ne oferă traducerea latină oficială a Bisericii romane, după originalul grecesc. Originea acestei întâi născute fiice pare a fi, după toate probabilitățile, cercul ioanic sau Asia mică și trebuie să fi venit în Roma «*la limita dintre timpul apostolic și post apostolic*» în formă neschimbată¹⁾. În forma actuală se derivă din Galia de sud. Dacă aci a fost împrumutat primitiv din Roma sau din Asia mică, nu se pôte spune nimic sigur. Mai probabil e că s'ar fi desvoltat din forma romană și anume din cea latină și apoi prin secolul V sau VI s'a întors din nou la Roma.

*Adolph Harnach*²⁾ precisază raportul dintre simbolul vechi Roman și simbolele occidentale în următoarele 6 puncte: «1. Tôte aceste simbole presintă între sine și împreună cu forma mai scurtă (cea veche) a simbolului Roman, acelaș tip original în alegerea și aranjarea părților constitutive. Acest tip iese și mai mult la ivélă, dacă se compară simbolele occidentale cu cele orientale. 2. Cu cât este mai scurt un simbol occidental, cu atât se apropie mai mult de cel vechi Roman. 3. Cu cât e mai nou un simbol apusean, cu atât se depărtază mai mult de cel scurt Roman prin adaose (nici odată prin omisiuni). Aceste adaose, cu puține escepțiuni, nu sunt de natură polemică, ci complectări și extinderi făcute pentru mai bună înțelegere. 4. Extinderile din simbolele apusene sunt, cu puține excepțiuni, trepte intermediare între forma

¹⁾ În alt loc Caspari dice că această formă fu schimbată cu totul în Roma.

²⁾ *Real Encyclopädie der protestantischen Theologie, de Herzog*, vol. I pag. 565 ff. articolul: „*Apostolisches Symbolum*“.

Romană mai scurtă și cea mai lungă (textul nostru de ađi). 5. Cu cât o Biserică se află mai puțin sub influența celei Romane, cu atât mai mult se depărtează pe încetul cu încetul simbolul ei de cel scurt Roman. Simbóele Bisericilor Galicane sunt cele mai depărtate și din contră, sunt fórte aprópe de forma mai lungă a acestuí simbol. 6. Dacă se reduc tóte formele occidentale la un arhitip, lăsându-se la o parte diferențele, se obține forma scurtă a simbolului Roman. Prin urmare *textus receptus* saú *apostolicul nostru* represintă cea din urmă fasă a evoluțiunei tipului de simbol occidental. Forma scurtă saú mai veche a simbolului Roman își ridică vechimea până la jumătatea secolului al II¹). Mai veche de cât anul 145 nu póte fi nici într'un cas pentru că atunci s'ar fi făcut în el vre un adaos apologetic în contra ereticului Marcion, care era tocmai în acest timp în Roma. Despre forma veche nu se póte sci cu siguranță dacă e născută în Roma, A priori este probabil să se fi importat din Orient, pentru considerațiunea că simbóele orientale și occidentale se trag din aceeași rădăcină și prin urmare dintr'un punct, care numai în Orient trebuie căutat. Susținerea lui Caspari că simbolul este eșit din cercul ioanic, adecă din cercul discipolilor Evangelistului Ión în Asia mică (Efes saú Antiohia) este dacă nu o ficțiune, cel puțin o ipotesă prea vagă.

Ferd. Kattenbusch ²⁾ consideră simbolul de producțiune exclusivă a Bisericii Romane și vede în el basa tuturor simbóelelor orientale, compuse mai târziu după modelul acestuea. Timpul compunerii ar fi între anii 100—120. In studiile extrem de minuțioase pe care

¹⁾ In real Encyclopădie Harnack reduce vechimea simbolului până la începutul secolului al II, dar mai apoi în broșura: „*Das apostolische Glaubensbekenntnis* 1892 și în prelegerile sale asupra Simbolicii susține acéstă a doua părere.

²⁾ „*Das apostolische Symbol*“ 2 vol. 1894 și 1900.

Kattenbusch le dedică tuturor simbólelor și fragmentelor său urmelor de simbóle ce au ajuns până la noi, el află în cele mai multe simbóle orientale urmele unui simbol palestinian, care pare ar fi cel mai vechi între acestea. Așa dar afirmațiunea sa că simbólele orientale ar avea de prototip pe cel Roman este până la un punct contradisă de el însuși.

Mai mult de cât atât nu se poate spune despre timpul și locul compunerii acestui simbol. Ce privesc autorul, nu încapă nici o îndoială că el nu poate fi atribuit unei singure persoane, ci ca și toate simbólele este produs al unei întregi comunități creștine, al unei Biserici, în felul cum poeziile populare sunt produsul unui popor întreg.

Coprinsul simbolului este un resumat perfect al învățăturii evanghelice. Următoarele cuvinte ale lui Luther sunt un eloquent testimoniū pentru acesta: «*Mărturisirea acesta nu e făcută sau inventată de noi, nici de părinții anteriori, ci precum o albină adună mierea din ore-care flori frumoase și plăcute, tot ast-fel este acest simbol resumat din scrierile iubiților profeți și apostoli, adecă din totă Sf. Scriptură, foarte pe scurt compus pentru copii și simplii creștini, în cât cu dreptul se numesce: simbolul său credința apostolilor, căci e așa redactat că nu s'ar fi putut compune mai bine și mai subtil așa de lămurit și în scurt*». Mai nemerite par cuvintele lui Niceta Episcopul Romațianeii, pe care Augustin le repetă în mai multe rânduri și locuri și le amplifică. Niceta este cel dintâi care exprimă ideia că simbolul e un resumat din Sfinta Scriptură. «*Cuvintele simbolului sunt puține, dar toate conțin sacramente. Din toate Scripturile sunt adunate, în vederea scurtimei, ca tot atâtea petrii prețioase depuse într'o coronă pentru ca credincioșii care nu știu carte, sau care știu dar din cauza ocupațiunilor vremelnice nu pot citi Scripturile, să aibă din deajuns știința mântuitoare*».

Pentru a se vedea mai bine *diferența* dintre forma scurtă și cea mai lungă, său textul vechiului *simbol Roman* și cel apostolic său *textus receptus*, iată-le aci amândouă în paralel, cel dintâi în limba originală grecescă, cel de al doilea în latinesce.

Art. 1. Πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα,

Art. 2. καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, (τὸν ?) δῖόν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν,

Art. 3. τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου,

Art. 4. τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα,

Art. 5.

Art. 6. τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν,

Art. 7. ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, καθήμενος ἐν δεξιᾷ τοῦ Πατρὸς,

Art. 8. ὃθεν ἔρχεται κρῖναι ἔθνας καὶ νεκροὺς,

Art. 9. καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον,

Art. 10. ἁγίαν ἐκκλησίαν, ἄφρασιν ἁμαρτιῶν, σαρκὸς ἀνάστασιν¹⁾.

Art. 1. Credo in Deum patrem omnipotentem, creatorem coeli et terrae,

Art. 2. et in Iesum Christum, filium ejus unicum, dominum nostrum,

Art. 3. qui conceptus est de spiritu sancto, natus ex Maria virgine,

Art. 4. passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus,

Art. 5. descendit ad inferna,

Art. 6. tertia die resurrexit a mortuis,

Art. 7. ascendit ad coelos, sedet ad dexteram dei, patris omnipotentis,

Art. 8. inde venturus est, judicare vivos et mortuos.

Art. 9. Credo in spiritum sanctum,

Art. 10. sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum communionem, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem et vitam aeternam. Amen.

De *ecumenicitate* în adevăratul înțeles al cuvintului nu se bucură simbolul de față. Cum am vădit, deja în secolul al XV Marcu Eugenic pe lângă că'i contestă apostolicitatea, afirmă că în Biserica orientală nu e cunoscut. De și cuvintele lui Marcu nu trebuie să le luăm în înțelesul literal, că adecă acest sim-

¹⁾ La Marcel de Ancira se găsește și expresiunea: ζῶν ἁγιόν.

bol n'ar fi fost cunoscut nici decum în Biserica Ortodoxă de Răsărit, ci numai că nu era cunoscut ca apostolic, rămâne totuși fapt sigur că el nu era în us în Biserica noastră. Credincioasă nestrămutată sistemului sinodal, Biserica Orientală a ținut întotdeauna cu statornicie la simbolul Niceo-Constantinopolitan, ca unul ce era compus și prescriș pentru practica botezului și cea liturgică de sinode ecumenice, autoritatea supremă în această Biserică. Totuși ecumenicitatea nu se poate refusa cu totul simbolului apostolic. Ca conținut el are cele mai însemnate părți coprinse în simbolul Niceno-Constantinopolitan, căruia nu contrădice întru nimic și nu conține nici o expresiune care ar putea atrage asupra-și bănuiala de eresie, sau care n'ar fi pur ortodoxă. Ca atare împărtășesce el deplinul consentiment al Bisericii orientale și poate purta în totă bună voea titlul de ecumenic.

Biserica Romano-Catolică urmând sacramentarului gelasian nu s'a mulțămît numai cu ideia că simbolul acesta provine direct de la Apostoli, ci a căutat să'i adscrie un caracter supranatural, atribuindu-l direct inspirațiunii Sfântului Spirit, de care a fost dictat Apostolilor. Aceștia l-au primit numai de la Sf. Spirit, așa cum comunitățile creștine l-au primit de la ei. Apostolii sunt transmițătorii, iar nu și compunătorii lui. Numai în acest sens poate el fi numit apostolic. Ca atare el stă pe aceeași treptă cu Sfânta Scriptură. Această teorie a fost și este apărată de Teologii Romano-Catolici direct sau indirect, după cum dictază interesele Bisericeii, ale ordinului din care ei fac parte, sau cum le este prescriș de curia papală.—De aceea tot ce s'a scris în această Biserică asupra simbolului apostolic se reduce aproape exclusiv la explicări și interpretări ale textului.

La atacurile criticeii contra autenției simbolului, Biserica Romană a răspuns aproape întotdeauna cu *Ru-*

delbach, care cu multă eloquență descrie și respinge critica în modul următor.—Plecând de la comparațiunea cu un templu, el își exprimă mirarea, că după trecere de atâta timp o critică nesocotită își ridică capul și îndrăsnesc a pune la îndoială mai întâi numai unele părți, apoi totul din această operă a Sf. Spirit, și face acesta când templul nu numai că există, ci glasul său răsună ca un glas de viață și găsesce eco în inimile tuturor credincioșilor. Primul impuls la începerea unei astfel de îndoeli a fost nu numai calomnie pornită din lipsa de credință, ci și nesciință, lipsă de pricepere și viață creștină. Acei care mai întâi (cam după trecere de o mie cinci sute de ani), criticară simbolul în părțile sale constitutive, s'au mulțămît cu desprinderea câtor-va petrii din edificiu și au făcut acesta pentru că n'aveau de lucru. Spre marea lor spaimă însă era viață în petrii, și nu numai că întregul pe care voiau a-l sfărâma rămase tot în picioare, ci un cor de mii de voci le răspunse din templu, că spiritul nu se lasă a fi insultat de câte-va aiurări îndrăsnețe. Curând, cam un secol mai târziu, veni ră alții care își închipuiau a dispune cu mai multă putere de măsura criticei. Și acești critici ridicară cestiunea, că trebuie să li se spună numele autorului și anul compunerii, dacă vrea ca ei să renunțe la ipoteza lor despre nascerea succesivă a simbolului în decursul celor dintâi 6 secole. La acesta s'a răspuns: Criticii, care pretind acesta, uită, că în acest fel nu se construiesc nici un templu, cel puțin temple în care locuiesc Spiritul lui Dumnezeu, nu. Ei scapă din vedere, că o asemenea documentare, cum pretind și chiar în mai mare grad, e dată în expresiunea plină de viață, pe care o reprezintă contururile acestui templu. Totuși—adaogă el mai departe—acesora le urmă horda multor așa diși învățați, care au crezut că într'o asemenea cercetare poate să le lip-

séscă darul spiritual al discernămintului. Număi acei, care prin adevărată observațiune aū învățat ceva din arta construirii templului spiritual, pot pricepe greutatea unei ast-fel de întreprinderi și înțelege și că ea însăși (acéstă întreprindere) se abrogă, pentru că cu acelaș drept s'ar putea tăgădui binecuvîntatele unde ale Nilului și a le considera de isvóre artificiale, de vreme ce—după legendele celor vechi—nimeni n'a văđut sursele rîului sfint (Ueber die Bedeutung des apostolischen Symbolums).

§. 5. Simbolul Niceno-Constantinopolitan.

Simbolul acesta pórtă cu drept cuvînt numele de ecumenic pentru că este recunoscut de tóte confesiunile și sectele creștine, afară de Unitari. Pentru Biserica Orientală în special el este simbolul prin eselență, singurul întrebuițat atăt ca mărturisire de botez, cât și în serviciul liturgic și în orî-ce ocasiune în care se cere profesarea unei mărturisiri de credință. Numele de Niceno-Constantinopolitan¹⁾ il pórtă pentru că fu compus în sinodul I din Niceea (325) până la articolul al VIII, și în sinodul I din Constantinopol (381) saū al doilea sinod ecumenic, restul până la fine.

Sinodul întăi din Nicea, după cum se scie, a fost convocat contra lui Arie, care nega divinitatea Fiului, punându-l între creaturi. Cel mai înfocat și mai învățat adversar al lui Arie în sinod era diaconul Atanasie, trimisul lui Alexandru Episcopul Alexandriei, el era conducătorul partidei contra ariene. Majoritatea Episcopilor membrii ai sinodului formaū o partidă mijlocie, dorind împăcarea partidelor extreme. Simbolul

¹⁾ Pentru prescurtare vom întrebuița în următóarele în loc de Niceno-Constantinopolitan numai N.C.; în loc de Nicean N și în loc de Constantinopolitan C.

în care se coprinde învățătura ortodoxă relativ la divinitatea Cuvîntului, după cât se pare nu se compuse momentan, ci se căută a se primi un simbol deja existent în Biserică, la care se făcură numai câte-va adaoase explicative contra lui Arie. Potrivit pornirii de împăcare a ambelor extremități, Episcopii nu luară ca basă a simbolului redactat de sinod, simbolul Bisericeii de Alexandria, ci după tótă probabilitatea pe cel al bisericeii din Cesarea. Acesta pôte și în considerațiunea de care se bucura Eusebiu Episcopul acestui oraș în fața împăratului Constantin, cum și pentru erudițiunea sa și pôte și pentru că el înclina mai mult în partea lui Arie și cu modul acesta să se ridice Arienilor ori-ce pretext de nedreptățire. În acesta se adăogară expresiunile favorite ale lui Atanasiu și Episcopilor ortodocși: «*οὐσία, γεννηθεῖς οὐ ποιηθεῖς*. etc». Acestă ipoteză se basază pe afirmațiunea dintr'o epistolă a lui Eusebiu către biserica sa (conservată de istoricul Socrate, cartea I. c. 5) în care el spune că textul procurat de el a fost admis de sinod. Iată și textul:

«Πιστεύομεν εἰς ἓνα Θεόν, πατέρα παντοκράτορα, τὸν τῶν ἀπάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων· καὶ εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν τοῦ Θεοῦ λόγου, Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, ζῶν ἐκ ζωῆς, ὕδον μονογενῆ, πρωτότοχον πάσης κτίσεως, πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ Θεοῦ πατρὸς γεγεννημένον, δι' οὗ καὶ ἐγένετο τὰ πάντα, τὸν διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν σαρκωθέντα καὶ ἐν ἀνθρώποις πολιτευσάμενον, καὶ παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, καὶ ἀνελθόντα πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἦξοντα πάλιν κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· πιστεύομεν καὶ εἰς ἓν πνεῦμα ἅγιον».

Pentru a se vedea acum și adaoasele făcute de Sinod și pentru că va trebui să revenim de mai multe ori asupra textului simbolului Nicean, iată cum sună și acesta:

«Πιστεύομεν εἰς ἓνα Θεὸν πατέρα παντοκράτορα, πάντων

ὄρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητῆν. Καὶ εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῆ τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους, καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς οὐρανοὺς, καὶ ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα.»

După text urmază îndată anatematismă contra lui Arie, care nu ne interesază aci.

După tradițiune, care se pôte urmări până la sinodul din Calcedon (451) cei 150 de Părinți adunați la sinodul din Constantinople (381) contra eresiei lui Macedoniū și Apolinariū, aū aprobat simbolul Nicean și aū formulat articolele următoare (8—12). Actele sinodului Constantinopolitan sunt însă în cea mai mare parte pierdute, așa că nu cunoșcem lucrările lui cu deamăruntul. După părerile criticilor numai scrisoarea sinodului către împărat și patru canoane sunt originale. În colecțiunii mai noi se găsește și textul simbolului, dar pentru că îi lipsește o introducere istorică și pentru că urmăze după canoane, critica îl consideră de interpolat. Membrii sinodului Constantinopolitan declară în scrisoarea către împărat că aū întârit credința Niceană și tot ast-fel și canonul întâi prescrie păstrarea credinții celor 318 adunați în Nicea Bitinieî, acelaș lucru ni-l spun și istoricii Socrat, Sozomen, Teodoret și Grigorie de Nazianz, care a luat parte la acest sinod (Grigorie l'a și presidat cât-va timp) anume că sinodul a sancționat simbolul Nicean și c'a compus articolul privitor la Sfântul Spirit și anatematismele contra Pnevmatomahilor, cum și articolele următoare. Dacă comparăm însă textul simbolului C. așa cum îl avem astă-ăzi și cum este coprins în

actele rămase de la sinod cu cel N. ne isbim de o contradicere fără pereche. Simbólele diferă între sine foarte mult. În total: 4 omisiuni, între care și cuvintele *τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς*, care erau îndreptate direct contra lui Arie.—10 adaose și 5 îndreptări stilistice forméză acéstă diferență, așa că cu greu se mai póte susține că cele dintâi 8 articole ale C. sunt textul celui Nicean. S'a đis că schimbările s'aú făcut pentru că cele din N. care aú fost înlăturate nu erau biblice, dar nici *ὁμοούσιος* nu este strict biblic și cu tóte acestea s'a conservat pe când *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς* nu s'a corectat, ci s'a înlăturat cu totul.

Mai departe în articolul privitor la Sfíntul Spirit nu se află cuvíntul *ὁμοούσιος*, cum învață Biserica despre Sfíntul Spirit. În general articolul nu este destul de desvoltat, cum ar fi trebuit să fie dacă s'ar fi compus direct contra Pnevmatomahilor. Anatematismele contra Pnevmatomahilor lipsesc chíar și în textul alipit la actele sinodale.

Din necoincidența în partea întâia cu N. și din defectele observate în partea a doua s'a dedus că în așa numitul simbol N. C. partea întâi (art. 1—8 inclusiv) nu e nici decum textul Nicean și partea doua (art. 8—12 inclusiv) nu póte fi compusă în Constantinopol, cel puțin nu în sinodul de la 381 contra Pnevmatomahilor, prin urmare el n'ar fi nici N. nici C.

Aci se mai adaogă că criteriile externe lipsesc cu desăvîrșire autenției acestui simbol. Până la sinodul din Calcedon (451) nici un alt sinod saú scriitor, care a avut ocasiunea să vorbescă despre sinodul și simbolul Const. nu amintesce nimic despre el. Numai după ce sinodul Constantinopolitan din 381 fu recunoscut ca ecumenic, adecă începând abia din a doua jumătate a secolului al V, se vorbește și de textul simbolului nostru numindu-l când C. când N.C.

Afară de acestea existența textului simbolului nostru se constată chiar înainte de anul 381. El se găsește deja în anul 373/4 în «*Ancoratus*» al lui Epifaniu (c. 118) unde el îl recomandă bisericeii din Syedra Pamfiliei ca mărturisire de botez. Forma din *Ancoratus* se deosebește de N.C. numai prin aceea că are 2 mici adaose și anatematismele din simbolul N.

Englezul *Hort* a demonstrat ¹⁾ că C. sau simbolul lui Epifaniu cu care este identic, nu este construit pe baza N. ci este numai o redacțiune Niceană a mărturisirii de botez din Ierusalim, pe care în forma sa primitivă o aflăm în Catehesele lui Ciril. La această mărturisire de botez s'a adăugat hotărârile de credință ale sinodului Nicean contra lui Arie așa cum s'a făcut cu toate mărturisirile de botez. Epifaniu a împrumutat-o apoi, fără îndoială, din diecesa Ierusalimului.

Se naște însă întrebarea: Cum a ajuns sinodul din Constantinople (381) în lupta contra Pnevmatomahilor să se sprijine pe acest simbol—aplicându-i cu modul acesta pecetea oficialității—și nu pe cel N. pe care să-l completeze mai departe, sau pe un alt oarecare simbol?

*C. P. Caspari*²⁾ bazat pe autoritatea de care se bucura pe timpul acestui sinod în totă Biserica orientală, bătrînul Episcop al Salaminei Epifaniu, atribuie influenței acestuia însușirea simbolului de sinod.

*Hort*³⁾ și *Harnack*⁴⁾ susțin introducerea lui în sinod prin însuși Ciril de Ierusalim, anume acesta ar fi trebuit să dea socotelă înaintea sinodului de credință sa. Ca mărturisire a credinței sale el ar fi pronunțat

¹⁾ In cea de a doua din cele 2 disertațiuni (Two dissertations) ale sale din anul 1876, intitulată: «On the Constantinopolitan creed».

²⁾ «Quellen und Geschichte des Taufsymbols» vol. I. 1866 p. VII.

³⁾ In opera mai sus citată.

⁴⁾ In articolul «Konstantinopolitanisches Symbol» în Real Encyclopädie etc., de Herzog, și în Dogmengeschichte vol. II.

acastă mărturisire de botez, cum se practica în biserica sa, ea a convenit sinodului atât de mult că a semnat-o ca simbol în mod demonstrativ contra Pnevmatomahilor. Nu se găsește însă nici o dovadă că Ciril a trebuit să se justifice în fața sinodului de credința sa, așa că afirmațiunea de față e numai simplă ipotesă. *Ioh. Kunze*¹⁾ expune cu deamăruntul o altă părere, care pare mult mai plausibilă. Dintr'o cuvîntare ținută la un botez în Constantinopol în anul 381 de Grigore de Nazianz, care era Patriarh al Constantinopolului, și prezida și sinodul în același timp, reese că el nu cunoștea simbolul nostru pentru că nu-l a întrebuițat. În timpul cât el a presidat sinodul, textul acesta n'a fost primit de sinod, pentru că dacă ar fi fost primit, Grigore ar fi trebuit să facă us de el. Rămâne ca simbolul să fi fost primit în timpul urmașului său pe scaunul patriarhal și la presidenție, în timpul lui Nectariu. Nectariu însuși este persoana de care se lęgă istoricul primirei acestui simbol de sinod. Când membrii sinodului aleseră pe Nectariu Patriarh, după dorința împăratului, el ocupa funcțiunea de Pretor și nu era încă botezat. El *«fu botezat și încă în haina de botez îmbrăcat, fu proclamat Episcop de Constantinopole, după încheerea comună a sinodului»* spune istoricul Sozomen în istoria sa (VII, 8). Botezul fu săvârșit de Episcopul Diodor din Tars, de unde Nectariu își trăgea originea. Firesce că pentru primirea botezului el a trebuit să învețe mărturisirea de botez așa cum se practica în biserica lui Diodor, în Tars. Nu se pôte afirma cu siguranță, dar e foarte probabil că simbolul nostru să fi fost mărturisirea de botez a Tarsului. Dacă el se găsește la Epifaniu în Cipru, care-l recomandă bisericei din Syedra

1) „*Das nicänisch—constantinopolitanische Symbol*“ 1898, tipăritură a parte din Revista: «*Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche*», redactată de N. Bonwetsch și R. Seeberg.

în Pamfilia și dacă, de sigur, în această biserică a fost primit, cât de ușor era ca de aci să pătrundă și în Tars! Sau póte că aci ajunsese din Palestina chiar mai înainte de a fi fost ajuns în Cipru sau tot cam în același timp. La alegerea sa de Episcop, Nectariu a trebuit—conform usului—să depună mărturisirea sa de credință în fața Episcopilor adunați în sinod, care a consistat, de sigur, în repetarea mărturisirii ce făcuse la primirea botezului, fiind-că alta nu avea de unde sci de vreme ce nu era nici creștin, necum Teolog de profesiune. Mărturisirea sa de credință s'a trecut apoi în actele ședinței de alegere și cu modul acesta a rămas incorporată la actele sinodului, după cum mărturisirea de botez a bisericei din Cesarea s'a păstrat în actele sinodului din Niceea, datorită lui Eusebiu, și a bisericei din Filadelfia în ale celui din Efes, datorită lui Charisiu. Să adăogăm acum la acesta și aclamațiunile Episcopilor: acesta este adeverata credință, așa credem și noi etc., și avem recunoșcerea sinodală a simbolului gata. Așa se explică póte și accentuarea repetată de mai multe ori în decursul istoriei că sinodul al doilea ecumenic s'a ținut sub presidenția lui Nectariu—fără ca de Grigore de Nazianz să se amintescă ceva—când prin alt ceva nu e nici de cum cunoscut Nectariu. Dacă în actele sinodale înaintate împăratului se afla și textul simbolului, nu se scie, cel puțin din anaforaua sinodului nu se póte deduce nimic. Asemenea este puțin admisibil ca Nectariu să fi înlocuit îndată vechea mărturisire de botez Constantinopolitană cu acesta. Rămâne însă loc liber pentru o altă combinațiune. Din cauza neînțelegerilor continuu în Biserică, împăratul convocă în anul 383 un nou sinod la Constantinopole. El ceru de la conducătoriți tuturor partidelor o mărturisire de credință. Numai a lui Nectariu află aprobarea sa, pe toate cele lalte le rupse. Dacă acesta

fusese mărturisirea pe care el o depusese în sinod cu doi ani mai înainte, fără îndoială că tot acesta a prezentat-o și acum împăratului. Nici vorbă că Necțariu căută să întemeeze aprobarea acordată de împărat mărturisirei sale pe faptul că ea a fost primită mai înainte de sinodul din 381. Având și aprobarea împăărătescă nu mai era nici o greutate pentru acest simbol ca să înlătore îndată pe cel care se afla până aci în us în biserica Constantinopolitană și ast-fel înțelegem de ce abia după un deceniu îl găsim (la Nil Sinaitul) ca mărturisire de botez a bisericeii din Constantinopole, de unde s'a răspândit cu repeziune și în cele lalte Biserici.

Rămâne acum întrebarea pentru ce nu se amintesc despre acest simbol până la sinodul din Calcedon? Răspunsul este: Simbolul a fost citat și mai înainte de câte-va ori, dar sub numele de N. Apoi el deveni ôre cum suspect prin sprijinirea lui Nestoriu pe el, în cërta cu Ciril. Dacă în sinodul din Calcedon e de mai multe ori amintit și pus alătura cu N. acesta e că el căștigase de mai înainte brevetul de ortodox. Deja în anul 449 îl aflăm într'o scrisóre a lui Flavian către împărat, căruia asemeni nu-î putea fi necunoscut. Revenirea lui Flavian la acest simbol a fost provocată de cunoscuta epistolă dogmatică a Episcopului Romei Leo. În epistola sa Leo face apel la: *«comunis et indiscreta confessio, qua fidelium universitas profitetur: credere se in deum patrum omnipotentem et in Iesum Christum filium ejus unicum dominum nostrum, qui natus est de spiritu sancto et Maria Virgine»*. Cu aceste trei propozițiuni puteau fi combătuți toți ereticii, asemenea și Eutihie. Contra lui avea firesce să pună în evidență și accentueze a treia propozițiune, qui natus est, etc. În N. lipsea această bucată, de vreme ce Leo însă invoca mărturisirea tuturor credincioșilor, Flavian își reaminti numai de cât

cuvintele *σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου* din textul simbolului C. Acésta cu atât mai mult cu cât încă de mult C. era considerat ca N. din nou sancționat, ba chiar — cum făcea Nestoriu — a 'l considera ca simbolul N. Acésta explică pentru ce în sinodul din Calcedon C. este chiar preferat simbolului Nicean. Ajuns a fi pus alătura cu N. și ca simbol al bisericii Constantinopolitane, al cărui Episcop purta acum rangul de Patriarh pe aceeași treptă cu Episcopul Roman, și simbol al curții imperiale, se înțelege ușor cum s'a răspândit în tot Orientul. Occidentul l'a primit asemenea cu plăcere pentru că, după cum am văzut, corespundea cu învățătura din epistola lui Leon în articolul despre născerea Fiului și în totul nu difera de cel apostolic, care era în us acolo, de cât că era mai dezvoltat, ceea ce constituia tocmai unul din avantajile ce el oferea.

Dacă dar simbolul N. C. nu este ca compozițiune nici Nicean nici Constantinopolitan el merită totuși și cu tot dreptul acest nume pentru că simbolul Ierusalemic, care îi stă la basă este mult mai vechi decât cel N. propriu și, este apoi amplificat cu câte-va mici adaose în sensul celui Nicean și adoptat de sinodul al doilea ecumenic din Constantinople, tot așa cum cel din Cesarea fusese adoptat de sinodul din Niceea și puțin modificat purtă numele acestui sinod.

Dacă expresiunea *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς* s'a lăsat la o parte e pôte pentru că nu părea tocmai în spiritul biblic, sau pôte numai pentru a evita orî-ce discuțiune între Creștinii ortodocși și arienii, care aș părut sub diferite forme și nume și din cauza cărora și așa Biserica a suferit destul. Cele lalte omisiuni și adaose aș fost cerute de regulile gramaticale, sau erau absolut necesare pentru o înțelegere mai deplină.

Forma occidentală, care se întâlnește mai întâi în traducerea lui Dionisie Exiguul, se deosebesce de forma

orientală în 3 puncte: în loc de «Πιστεύομεν» (plural) stă «credo» (singular); în loc de «εἰς... ἐκκλησίαν» într'una... Biserică, se află numai «ecclesiam» și în fine în articolul 8, la purcederea Sf. Spirit din Tatăl, s'a adăogat cuvîntul «filioque» «și de la Fiül». Ultimul adaos a fost și este punctul dogmatic cel mai important, care separă între ele cele două Biserici surori: de Orient și Occident. Ca parte constitutivă a simbolului cuvîntul «filioque» se întălnesce întâia oară la sinodul din Toledo (589), ca mărturisire solemnă de credință a prințului Westgot Reccared, care trecea de la Arianism la Biserica Romană. Oficial fu incorporat la simbol numai la începutul secolului al IX. Deja Leo III era în contra introducerii lui în simbol, deși învățătura despre purcederea Sf. Spirit și de la Fiül o aproba. De aceea pe tablele de argint pe care fu gravat simbolul credinței din ordinul lui Leo, pentru a fi atârinate în biserica Sf. Petru din Roma, «filioque» lipsesce. Adăogirea acestui cuvînt se datoresce spiritului Teologiei lui Augustin. De la Romano-Catolică îl aū și Protestantăi ca moștenire.

În original textul sună ast-fel:

«Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων. Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο· τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου καὶ ἐνανθρωπήσαντα· σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, καὶ παθόντα, καὶ ταφέντα, καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφάς, καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, καὶ καθηζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς, καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, οὗ τῆς Βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος.

Καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ ὑρίον, τὸ ζωοποιόν τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν εἰς μίαν ἁγίαν, καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν. ὁμολογοῦμεν ἓν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος. Ἀμήν.

§. 6. Simbolul Atanasian.

Simbolul se numește Atanasian după numele mareluî Atanasie, apărătorul ortodoxiei contra eresiei ariene, căruia s'a atribuit în mod greșit compunerea lui. Se mai numește și *Quicumque*, după cuvîntul cu care începe.

Simbolul cuprinde în două părți bine distincte în vechitătura ortodoxă a Bisericii occidentale despre Sfînta Treime și Christologie, pe baza Teologiei lui Augustin. La început (vers 1 și 2), la trecerea de la partea întâi la a doua (vers 26) și la fine (vers 40) se accentuează că mântuirea este condiționată de profesarea credinței cuprinsă și expusă în acest simbol.

Ce privesce istoria dezvoltării acestui simbol, următoarele date sunt sigure. Din timpul Commonitoriului lui Vincențiu de Lirini (434) se găsesc în diferite formule sinodale ale mai multor sinode ținute în sudul Galiei și în Spania, cu claritate din ce în ce crescîndă, citațiuni care se asemănă în totul cu partea întâi a simbolului quicumque. Din secolul al VII se găsesc citațiuni, care consună cu ambele părți. Special clar se întîlnesc asemenea citațiuni la Avit Episcopul Vienei (c. 500), care vorbind despre Sfîntul Spirit ȳice: «*quem nec factum legimus, nec creatum, nec genitum.—Sicut est proprium Spiritui sancto a Patre Filioque procedere, istud fides catolica... non excedit*». O sumă întregă de consonanțe cu ambele părți

se găsește mai ales în actele conciliului al IV din Toledo (633). Este foarte posibil ca fie-care din cele două părți să își aibă o origină cu totul independentă una de alta. La această ipotesă conduce un manuscris Parisian, care conține numai partea a doua¹⁾. Despre o unire a ambelor părți într'un tot poate fi vorba abia prin secolul al VIII. Cel puțin o formă foarte apropiată de textul nostru de astăzi se poate constata în a doua jumătate a secolului al VIII. Cea dintâi aducere în legătură a simbolului cu numele lui Atanasie se găsește la Teodulf de Orleans (809).—El citează pe lângă alte locuri din Atanasie și simbolul Quicumque, de a cărui origină curat atanasiană nu se înțelege nici un moment. Textul de astăzi al simbolului—textus receptus—se constată cu probabilitate între anii 860—870 în împrejurimea orașului Rheims²⁾.

Autoritatea de care s'a bucurat simbolul în Galia sudică încă de timpuriu a făcut să se creadă că el a fost compus acolo. Pentru întâia oară se găsește el într'adevăr—negreșit nu în forma de astăzi—la un scriitor Galican, la Cesar de Arelate. Pentru acest cuvânt următoarea conjectură a lui *Harnack*³⁾ a aflat aproape aprobarea generală. Simbolul a fost compus pentru călugări, spre a fixa bine credința catolică—fides catholica—și a clarifica în mintea lor pozițiunea ce aveau să ia față de Arianism, care tot mai bătută prin Spania și Galia sudică. Inceputul său poate fi în Commonitoriul lui Vincentiu, care era destinat pentru un asemenea scop. La acesta conduce faptul că simbolul era cântat de monahi în mod recitativ în prima parte a serviciului divin zilnic, la care scop și pare a corespunde forma lui pe jumătate ritmică. Din

¹⁾ Swainson: «The Nicene and Apostle's Creeds, together with the Creed of st. Athanasius (Simbótele Nicean și al Apostolilor, împreună cu simbolul sf. Atanasie). 1875.

²⁾ Swainson, opul citat pag. 448 ff.

³⁾ Dogmengeschichte, Vol. II, pag. 298 ff. (Edițiunea II.)

Psalterium unde își avea locul—purtând câte o dată chiar titlul de imn—ajunse prin citațiuni în decretale și formulele de mărturisire ale diferitelor sinóde, se modifică și complectă pe ici și colea, până ce în decursul timpului deveni oficial. Ca formă Galicană este apoi—póte chiar cu deplină consciință—scos tot mai mult în evidență de Teologii din șcôla lui Alcuin, spre a accentua și mai mult libertatea pe care își o luase și de care se bucura Biserica Galiei față de cea din Roma. În Roma veni pe timpul lui Carol cel Mare și de aci se răspândi cu repeđiciune în tot Apusul.

Despre o punere intenționată sub egida numelui lui Atanasiu spre a amăgi și mai mult pe cei nesciutori la primirea și conservarea simbolului său atribuirea directă a compunerii simbolului lui Atanasiu însuși n'avem motive a crede. Din contră este fórte probabil și fără nici o greutate admisibil, că Teologii aceluï timp și mai ales monahii în necunoscința lor amănunțită a ideilor marelui Atanasiu, au numit simbolul Atanasian, în deplină convingere că el exprimă învêțătura neobositului luptător contra Arianismului, contra căruia era îndreptat și simbolul quicunque. Nu putea și nu póte fi însă în spiritul Teologiei lui Atanasiu ordinea strict juristică din simbol, care trădeză cu evidență sistemul teologic al lui Augustin.

O altă opiniune ¹⁾ despre origina simbolului este că el ar fi compus de Vigiliu de Tapsus, contra Vandalilor arieni. Vigiliu are mai multe scrieri puse sub nume streine. Totuși nu se scie încă cu siguranță nici dacă scrierile atribuite lui în de comun, îi aparțin cu drept cuvînt, cu atât mai puțin despre simbol.

Că ar putea fi compus de Atanasiu, este cu totul

¹⁾. Susținută de Iuhl Kaftan, profesor la Facultatea teologică de la Universitatea din Berlin, în prelegerile sale de Simbolică

în afară de orî-ce îndoială, de ôre-ce învățatura cuprinsă în el este curat augustinică.

Limba în care a fost compus este cea latină. În grecesce nu s'a aflat.

Despre *ecumenicitatea* formală a simbolului nu pôte fi nici într'un cas vorba, numai ecumenicitatea materială s'ar putea susține și acesta cu multe restricțiuni. Biserica Orientală a cunoscut simbolul Quicunque numai după anul 1000 și 'l-a respins cu statornicie și cu drept cuvînt pentru că în el se expune doctrina purcederii Sfîntului Spirit și de la Fiul. Meletie, Patriarhul Antiohiei (1597), scrie relativ de acest simbol: «*Athanasio falso adscriptum symbolum cum appendice illa Romanorum Pontificum adulteratum, luce lucidius contestamur*». Protestanții aŭ într'adevăr acest simbol, însă el nu se bucură de o însemnătate reală. Condiționarea și legarea mântuirii de recunoscerea unei anumite formule nu corespunde cu noțiunea lor de credință. Numai Biserica episcopală din Anglia are simbolul acesta în mare cinste. La 13 sêrbători în serviciul divin de diminetă al acestei Biserici se reciteză simbolul Atanasian în locul celui apostolic. Din această cauză se și esplică pentru ce Teologii Englezii aŭ întreprins cercetări întinse și în tôte direcțiunile asupra simbolului acestuia. O umbră de ecumenicitate se pôte atribui simbolului,—lăsând la o parte cuvîntul Filioque și versurile 1, 2, 26, și 40—pe basa faptului că el exprimă învățatura despre Trinitate și cele două naturi în persóna lui Iisus Christos, într'o formă care stă mai pre sus de diferențele confesionale. El represintă în esență, asupra acestor puncte, învățatura din timpul de inseparațiune a Bisericilor, dogma obiectivă a celor dintâi patru secole din Creștinism până la sinodul al IV ecumenic.

Îată și textul simbolului ¹⁾:

¹⁾ Pentru că în limba noastră n'avem nici o carte în care să se coprindă

(1) Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus habet, ut teneat catholicam fidem. (2) Quam nisi quisque integram inviolatamque servaverit, absque dubio in aeternum peribit.

(3) Fides autem catholica haec est, ut unum Deum in trinitate et trinitatem in unitate veneremur, (4) neque confundentes personas, neque substantiam separantes. (5) Alia est enim persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti, (6) sed Patris et Filii et Spiritus sancti una est divinitas, equalis, gloria, coaeterna majestas. (7) Qualis Pater, talis Filius, talis et Spiritus sanctus. (8) Increatus Pater, increatus F., increatus et Sp. s. (9) immensus P., immensus F., immensus et Sp. s., (10) aeternus P., aeternus F., aeternus et Sp. s.: (11) et tamen non tres aeterni, sed unus aeternus, (12) sicut non tres increati, nec tres immensi, sed unus increatus et unus immensus. (13) Similiter omnipotens P., omnipotens F., omnipotens et Sp. s., (14) et tamen non tres omnipotentes, sed unus omnipotens. (15) Ita Deus P., Deus F., Deus et Sp. s., (16) et tamen non tres Dii, sed unus est Deus. (17) Ita Dominus P., Dominus F., Dominus et Sp. s., (18) et tamen non tres Domini, sed unus est Dominus: (19) quia sicut singulatim unamquamque personam et Deum et Dominum confiteri christiana veritate compellimur, ita tres Deos aut Dominos dicere catholica religione prohibemur. (20) Pater a nullo est factus, nec creatus, nec genitus; (21) Filius a Patre solo est, non factus, non creatus, sed genitus; (22) Spiritus sanctus a Patre et Filio, non factus nec creatus nec genitus est, sed procedens. (23) Unus ergo Pater, non tres Patres, unus Filius, non tres Filii, unus Spiritus sanctus, non tres Spiritus sancti. (24) Et in hac trinitate nihil prius

la un loc toate textele simbolelor în limba lor originală, de aceea am crezut de cuviință a da în lucrarea de față și textele originale ale simbolelor despre care am vorbit mai pe larg.

aut posterius, nihil majus aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales, (25) ita ut per omnia, sicut jam supra dictum est, et unitas in trinitate, et trinitas in unitate veneranda sit.

(26) Qui vult ergo salvus esse, ita de trinitate sentiat.

(27) Sed necessarium est ad aeternam salutem, ut incarnationem quoque Domini nostri Iesu Christi fideliter credat. (28) Est ergo fides recta, ut credamus et confiteamur, quia Dominus noster Iesus, Dei filius, Deus pariter et homo est. (29) Deus est ex substantia Patris ante saecula genitus, homo ex substantia matris in saeculo natus: (30) perfectus Deus, perfectus homo, ex anima rationali et humana carne subsistens, (31) aequalis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem. (32) Qui licet Deus sit et homo, non duo tamen, sed unus est Christus, (33) unus autem non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum, (34) unus omnino non confusione substantiae, sed unitate personae. (35) Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita et Deus et homo unus est Christus. (36) Qui passus est pro salute nostra, descendit ad inferos, tertia die resurrexit a mortuis, (37) ascendit in coelos, sedet ad dexteram Patris, inde venturus judicare vivos et mortuos; (38) ad cujus adventum omnes homines resurgere habent cum corporibus suis, et reddituri sunt de factis propriis rationem: (39) et qui bona egerunt, ibunt in vitam aeternam, qui vero mala, in ignem aeternum.

(40) Haec est fides catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit salvus esse non poterit».

PARTEA II.

BISERICA ORTODOXĂ DE RĂSĂRIT SAŨ GRECO-CATOLICĂ. ¹⁾

CAPITOLUL I.

Introducere istorico-literară.

§ 7. Constituțiunea exterioră a acestei Biserici și formele sub care se manifestă.

Numele «Biserica Orientală, saŭ de Răsărit», pe care îl pŃrtă acăstă Biserică, este un nume geografic, care arată locul ce ocupă Biserica noastră în sinul Creștinismului pe scŃrța globului pămîntesc. «Ortodoxă» este predicatul ce noi înșine îl dăm Bisericii noastre, spre a o deosebi de cele lalte comunități creștine, care s'aŭ depărtat de la adevărata învățatură a Evangheliei. E ușor de înțeles dar pentru ce acest nume nu îl vom întâlni aprŃpe nici o dată în limbagiul scriitorilor de alte confesiuni, dat ei. «Catolică» este titlul pe care îl pretinde fie-care confesiune și sectă chĳar, în Creștinism. «Catholicism» este numirea pompŃsă, ce ĩi place Bisericii Romane a și-'l da și pe care îl întrebuițeză și unĳ Teologi protestanți și

¹⁾ Dr. W. Gass «Symbolik der griechischen Kirche». (1872). Ferd. Kattenbusch: «Vergleichende Confessionskunde, I Die orthodoxe anatholische Kirche». (1892).—Iuhl Kaftan și Adolf Harnack, Cursuri de Simbolică ținute la Facultatea Teologică a Universității din Berlin, (notițe).

răsăriteni fără mult scrupul. Predicatul de «Grécă» este un nume istoric, care se raportează la Biserica orientală, ca cel de «Romană» la Biserica occidentală. Unit cu denumirea «catolică» în cuvîntul: «Greco-catolică», el formeză opozitul atributivului «Romano-catolică», dat Bisericii papiste. Numele acesta însă este óre-cum suspect la noi, din cauza cuvîntului «catolică», de aceea e puțin întrebuințat de Teologii ortodocși; Protestanții mai ales îl întrebuințeză mult. Mult mai întrebuințat la noi e din contra numele de «Greco-orientală», și aproape general cel de «ortodoxă».

Vorbind despre Biserica Orientală în general, trebuie să facem deosebire între Biserica ortodoxă propriu zisă—care deși administrativ este împărțită în mai multe Biserici autocefale, totuși e una—și Bisericile eterodoxe sau schismatice și eretice din Răsărit.

Numărul creștinilor ortodocși atinge cifra de 100 milioane, al celor eretici pare a nu trece peste suma de 10.000.000.

Tóte comunitățile bisericesci din Răsărit s'aú aflat la început sub jurisdicțiunea celor 4 Patriarhate: de Constantinople, Alexandria Antiohia și Ierusalim. Cu timpul credincioșii celor trei Patriarhate din urmă aú cădút cu toții sub stăpânirea Musulmană. De sub Patriarhatul de Constantinople numai Rușii n'aú fost supuși nici o dată stăpânirei turcesci. Ca Biserică a unui stat independent, *Biserica Rusescă* a căutat să se emancipeze de sub autoritatea scaunului patriarhal Constantinopolitan. De la anul 1588, ea a stat sub conducerea unui Patriarh propriu cu reședința în Moscova care venea în rang imediat după cel de Alexandria. Petru cel mare (1721) desființá demnitatea de Patriarh și o înlocui cu sinodul permanent, în care se rezervă împăratului titlul de șef sau conducător, cu toate drepturile legate de acest titlu, aproape întocmai ca în Biserica Bizantină.

Fie-care națiune care s'a emancipat pe terenul politic de dominațiunea turcască, a căutat să se desfacă și pe terenul bisericesc de sub autoritatea Patriarhului de Constantinopole. Inceputul l'a făcut *Grecia* cu răsboiul de independență din 1821. Ca urmare a independenței politice a fost proclamată și autocefalia Bisericeii. După constituțiunea bisericească din anul 1833, revizuită în 1844 și modificată întru cât-va în 1852, Biserica regatului Greciei stă sub conducerea spirituală a unui sinod compus din 5 Episcopi, în frunte cu Mitropolitul de Athena ca președinte.

Bulgarii au încercat în anul 1870 să se emancipeze bisericesc de sub Patriarhatul din Constantinopole. Ei și-au ales în 1870 un Exarh, care fu în 1872 recunoscut de Sultan. Cu Patriarhia însă nu s'au înțeles nici până astăzi; acesta le-a refuzat învoirea sa, și Biserica Bulgară e încă și acum considerată de schismatică.

Biserica noastră Română Ortodoxă a fost recunoscută ca autocefală patru ani în urmă, după proclamarea Regatului, prin înțelegerea sfântului sinod cu Patriarhul Iochim al IV, în Maiu 1885.

Serbiilor și-a Biserica lor națională autocefală încă din timpul mării lor naționale, când aveau Patriarhul lor propriu în Ipek. De autocefalie deplină se bucură Biserica Sârbăască însă numai de la independența politică a statului, de la 1878 încôce. Afară de Mitropolitul de Belgrad, Serbiilor mai au un Patriarh în Carlowitz pentru Serbiilor din Austro-Ungaria.

În câte trele Bisericele: Bulgară, Sârbă și Română instituțiunea sinodală și-a găsit expresiunea ca și în Grecia. Amestecul statului în afacerile bisericesci nu e strict determinat.

De Patriarhul de Constantinopole depind acum direct numai creștinii din imperiul turcesc și Biserica Georgiei. În mecanismul statului turcesc, Patriarhul de Constantinopoli este o însemnată persoană politică.

El p^ortă rangul de «pașă» și este responsabil de supunerea credincioșilor și plata contribuțiilor din partea lor către stat. Pe lângă el stă un sfat, un fel de sinod mixt. Afară de acesta mai e și un consiliu de Episcopi, din care 4 păstrează câte o parte din sigiliu. Pentru purtarea oilor lor spirituale și plata contribuțiilor sunt responsabili toți clericii, de la Patriarh până la cel din urmă preot de sat.

Intre Bisericile eterodoxe avem de numărat:

I. Biserica Arm^enă, numită câte o dată și Arm^eno-monofisită. Armenii înșiși se numesc pe ei «ortodocși» sau «Gregorienii» după creștinătorul lor Gregoriu Luminătorul. Dintre Bisericile eterodoxe cea Arm^enă este cea mai numerosă și mai bine organizată. De trupul Bisericeii ecumenice s'a despărțit ea din timpul sinodului ecumenic din Calcedon (451), ale cărui hotăriri contra Monofisitismului, profesat și de ea, n'a voit să le admită. În secolul următor (VI) a întrerupt orice legătură cu Biserica ecumenică. Cu toate acestea Monofisitismul nu este tocmai pronunțat în Biserica Arm^enă. Inconjurată de toate părțile de popore inimice, Armenia are o foarte lamentabilă situațiune, care se răsfrânge și asupra Bisericeii sale. Rușii stăpânesc cea mai mare parte din teritoriul Armeniei și se silesc să pună mâna și pe cea laltă parte, care o aū Turcii. Perșii ridică și ei pretențiuni de stăpânire, iar sălbatecul popor al Curđilor măcelăresce pe fie-care an mii de Armeni, numai pentru că nu aparțin Islamului ca și ei. Intr'o ast-fel de situațiune, Armenii evită atât pe terenul politic, cât și pe cel bisericesc și cultural în general orice contact cu poporele de prin prejur și își aruncă privirile spre Apusul Europei, în special spre Germania, unde toți tinerii mai cu dare de mână caută să 'și facă cultura. Din această cauză Biserica Arm^enă a numărat și numără mulți bărbați cu cultură întinsă atât în clerul înalt, cât și în cel

de rând. Ea posedă o colosal de mare literatură teologică, tradusă în mare parte, ce privesce operele vechi, din limba grăcă și siriacă, iar în ce privesce literatura modernă, din limba germană.

În fruntea Bisericii armene stă Patriarhul din *Ecĭmiazin*, înconjurat de un sinod și un colegiu de consilieri. Afară de Patriarhul din *Ecĭmiazin*, care pòrtă rangul de primat și se numesce «*Catolicòs*», Armenii mai aũ și alte Patriarhate ca cel din Sis în Cilicia și Aghthamar, cum și cel din Ierusalim și Constantinopole, cu mai mult de 40 de Eparhii. Pe lângă aceștia sunt apoi o mulțime de Episcopi prin țerile pe unde sunt răspândiți Armenii ca: în Austria, Italia, Olanda, Anglia și India¹⁾.

Monahismul e în sine ceva mai elastic de cât în cele lalte Biserici orientale. Numărul Monahilor este foarte restrîns și cele câte-va monastiri armenesci sunt adevărate ateliere unde se lucrăză continuu mai ales la tipăritul cărților, apicultură și viticultură. Monahii cu titluri academice, numiți «*Wartaped*» și Arhimandriții, sunt însărcinați cu redactarea de Reviste teologice sciințifice, predarea cursurilor în Seminarii, conducerea bibliotecilor, ș. a. Călugărițele, și mai puține la număr, sunt tóte ocupate în învățămînt. În cult s'a păstrat multe practice foarte vechi. Țiua Nascerei Domnului o serbăză o dată cu Botezul său, la 6 Ianuarie, așa cum se practica în vechimea biserică până în secolul al V.

Biserica Romană a atras la sine, de vr'o două secole încóce, mulți Armeni, mai ales din cei în diaspora. Prin Egipt, Galiția, Transilvania și Ungaria sunt cei mai mulți Armeni uniți cu Roma. Ei staũ sub autoritatea unui Patriarh Armean unit, cu reședința în Constantinopole. Uniții recunosc numai câte-va puncte

¹⁾ Armenii de prin Moldova și Basarabia staũ sub conducerea Episcopului din Chișinău.

ale Romano-Catolicismului, încolo își păstrează caracterul lor oriental neatins. În Veneția există o mănăstire a călugărilor Armeni uniți cu Roma numită «*Sant-Lazar*». Acesta constituie o adevărată propagandă pentru Papism. Mii de cărți și broșuri seducătoare se răspândesc de acolo printre Armeni. Incercările Protestanților au fost mai puțin încoronate de succes în atragerea Armenilor la Protestantism. Cu toate acestea își au și ei școlile lor în Armenia și exercită o influență aprópe nesimțită asupra clerului cult, care se adapă de cultura lor. Numărul tuturor trece peste 3.000.000.

II. *Biserica Iacobită* este o altă ramură a Monofisitismului. Numele de Iacobită îl pórta de la Iacob Baradai. Acestă Biserică este despărțită de cea ecumenică tot din timpul sinodului al IV ecumenic. Motivele separațiunii par a nu fi numai învățătura ei strict monofisită, ci și dorința de a se emancipa de sub jugul și influența grecescă. Patriarhul acestei Biserici pórta titlul: «*de Antiohia*», locuesce în mănăstirea Diarbekir și se mai numesce și «*Ignațiu*». El are sub autoritatea sa 21 de Episcopi. Despre Sfânta Treime învață că: «Sfântul Spirit purcede din Tatăl și ia dintr'ale Fiului» (Ión XVI, 14) și în unele locuri se găsesce chiar învățătura despre purcederea Sf. Spirit direct și din Fiul. Despre Iisus Christos învață curat monofisitice: că natura omenescă a fost absorbită cu totul în cea dumnezească. Decisiunile sinodului ecumenic din Calcedon le înlătură cu totul și primesc pe ale sinodului tâlhăresc. La sfânta Euharistie întrebuintează pe lângă pâine și vin, unt-de-lemn și sare. Semnul crucei se face numai cu un deget. Alegerea Episcopilor și a Patriarhului se face adesea prin tragerea la sorți. Intre posturi se observă cu multă sfințenie așa numitul post «*al Ninivitenilor*», care se ține după Epifania Domnului.

Până în secolul al IV Biserica acésta a fost una din cele mai înfloritóre. În sinul ei, în Antiohia, s'a întrebunțat pentru întâia óră numele de Creștin. Aci au strălucit Ignațiu, Chrisostom, mulți discipuli și învățători ai școlei din Antiohia, Ión Damascen, ș. a. Astă-đi zace în cea mai crasă ignoranță. Clerul este cu totul incult, credincioșii innótă în superstițiunii grosolane și amestecate cu Fetișism. Numérul Iacobiților este numai de 11 mii de familii sau 50,000 de suflete. Limba bisericéscă este ca și la Nestorienii, cu care sunt amestecați în aceeași patrie, cea veche siriică. Romano-Catolicii au atras pe mulți din ei la unire. Unițiți au un Patriarh în Antiohia, un Mitropolit și mai mulți Episcopi.

III. *Biserica Coptică* este asemenea monofisitică. În vechime a fost Biserica din care s'a răspândit cea dintâi cultură în Creștinism, căci centrul ei Alexandria unde în fruntea școlei de cateheți s'a ilustrat: Panten, Clement, Origen ș. a., iar pe scaunul patriarhal un Athanasiu, Ciril ș. a. Din cauza învățaturii monofisitice, la care a ținut cu tărie, s'a despărțit de Biserica ortodoxă și a dus o viață vegetativă restrînsă în sine însăși. Afară de Egipt ea numără credincioși și prin Nubia. Numérul total al Coptilor se ridică la 150.000. Autoritatea supremă o exercită în Biserică un Patriarh numit «*de Alexandria*», cu reședința în Cairo. El singur are dreptul de a predica, dar acésta o face numai o dată pe an. În învățatura despre Sfînta Treime nu se deosebesc de Biserica Ortodoxă, numai despre cele două naturi în persóna lui Christos cugetă curat monofisitic. Sacramentele sunt în număr de 7 și anume: Botezul, Euharistia, Preoția, Mărturisirea, Comunicarea, Postul și Rugăciunea. Botezul se efectuează pentru copiii de sex masculin la vârsta de 40 de ȓile, pentru cei de sex femenin la 80 de ȓile. Mai nainte se practica și tăierea împrejur între vârsta de

trei și dece ani; astă-dî obiceiul acesta nu se mai observă cu strictetă. Nascerea Domnului se serbeză o dată cu Botezul său, ca și la Armeni. Mîncarea de carne de porc și sugrumat este oprită. Limba cultului este cea veche coptică pe care preoții abia o pot citi, fără a o înțelege. Serviciul se face nóptea, și, întrerupt de sgomot și petreceri, se prelungește până dimineța. În Biserică capul rămâne acoperit cu turban. La cununie nu se pun cununii pe capul mirelui și al miresei, ci numai se ung cu oleu. La viața celibatară sunt obligați numai Episcopii; călugării se pot căsători.

Încercările misionarilor Romano-Catolică de a-i atrage la unire cu Roma n'au avut nici un rezultat. Protestanții de asemeni n'au fost mai fericiți în încercările lor.

IV. *Biserica Abisiniei* este ca și cea coptică tot monofisită. Ea constituie trépta cea mai de jos în Creștinism și a fost numită, cu drept cuvînt, caricatura Bisericei Ortodoxe de Răsărit. Cultul și obiceiurile religioase ale Abisinilor sunt o amestecătură bizară a Creștinismului cu resturi de Iudaism și superstițiunii grosolane. Se practică tăerea împrejur, se observă legile de curățire ale Iudeilor, se face deosebire între animalele curate și necurate, ca în V. Test.; se serbeză afară de Duminică și Sâmbăta, etc. Botezul se face pentru adulți prin cufundare, pe când la copii constă numai în spălarea corpului cu apă. După 40 sau 80 de zile urmază apoi tăerea împrejur. Mărturisirea se face în comun și numai de la al 25-lea an al vieții. Se recunoște și existența unui foc curățitor. Ca formulare de liturgii servesc cele ortodoxe din secolul al V, dar ciuntite și schimbate de nu se mai pot recunoște. Localele pentru serviciul divin constau în mare parte din bordeie, corturi și umbrare de pae. La intrarea în ele, încălțăminte trebuie scósă din picior—

ca la Musulmani—și nu arare ori se întâmplă că este furată de preoți. Serviciul divin se ascultă stând sau sprijinindu-se într'o cârjă. Poligamia se practică pe o scară întinsă. Indată ce însă cine-va are mai mult de cât o soție, nu mai este primit la comunicătură. Pe patul de mörte renunță la tóte femeile până la una și ast-fel i se dă sfînta comunicătură.

Din punct de vedere jurisdicțional Biserica Abisiniei este legată de cea Coptică căreia îi este supusă. Căpetenia Bisericii lor este mai totdeauna un Copt, care este ales și sacrat de Patriarhul Coptic din Cairo. El pórtă numele de «*Abuna*» sau «*Patriarh de Gondar*». Datoria sa constă numai în a hirotoni pe preoți. Clerul este în general fórte incult. Călugării sunt obligați numai la rugăciune și trăesc mai toți căsătoriți, ocupându-se cu lucrarea pămîntului.

Inercările Romano-Catolicilor și ale Protestanților, în mai multe rînduri în decursul vécurilor, de a-'i atrage pe partea lor n'aũ reușit, ba aũ fost constrînși să părăsescă teritoriul Abisiniei. Emisarii papali aũ început acum din nou să inundeze în Abisinia, Rușii însă le fac concurență. Numărul Abisinilor se ridică la un milion și jumătate.

V. Biserica Maronită este Biserica Siriacă, care se despărți de Biserica ecumenică la anul 680 pe basa d'sputei monoteletice. Primul ei Episcop, după separațiune, fu Maro († 710). Grupați mai mult în munții Liban, în jurul monastirii Sfîntului Maro, ei primiră și numele de Maroniți. Viața lor e plină de amărăciuni din cauza luptelor continuu în care se află cu Druzii, pentru existența țilnică.

După mai multe tratative și înțelegeri făcute cu Biserica Romană încă din anul 1182, Biserica Maronită se puse în urma conciliului Florentin sub protecțiunea Papii și sinódele din 1596 și 1736 hotărîră asupra condițiunilor primirii lor în corpul Bisericii oc-

cidentale. Se primi: adaosul Filioque în simbol, pomenirea Papii în rugăciunile liturgice, Confirmațiunea sub forma Romano-Catolică și chiar Catehismul Roman. Din contră își păstră: liturgia ei proprie ¹⁾, cum și sfinții și ȃilele ei de post și ajunare, căsătoria clericilor până la Episcop și comunicarea laicilor sub ambele forme. Ideea monoteletică despre cele două naturi în persóna lui Christos fu subminată cu totul de doctrina conciliului Tridentin cum și în alte multe privințe învățătura pur Romano-Catolică a înlocuit aproape cu totul pe cea proprie acestei Biserici.

Administrațiunea bisericescă se exercită de Episcopi naționali sub conducerea nominală a unui Patriarh cu titlul de »*Antiohian*» cu reședința în monastirea Kenobin, de fapt însă totul se pune la cale de un Delegat papal, care este însărcinat cu supravegherea asupra Episcopilor și Patriarhului.

Numărul Maroniților nu este bine stabilit. Unii susțin că sunt numai 40, sau 50 de mii, alții numără până la 300.000 de suflete.

VI. *Biserica Nestoriană* formeză împreună cu cea Iacobită și Maronită Biserica națională a Siriei. Centrul ei era la început Antiohia. Diodor de Tars și Teodor de Mopsuestia au fost Teologii cei mai iluștrii ai acestei Biserici. Ea mai pörtă și numele de »*Biserica haldaică*». De Biserica ecumenică s'a despărțit din timpul sinodului din Efes (431), care a condamnat învățătura lui Nestoriu. Persecutați în Siria, Nestorienii au trecut în Persia, Mesopotamia, Arabia și s'au întins până în India. Pe la anul 544, Episcopul lor Mar Abale dete o legislațiune bisericescă și organizațiune, care se păstrează în parte până astă-ȃzi. De la 1575 se îm-

¹⁾ Acastă liturgie este scrisă în limba siriacă, pe când Maroniții vorbesc limba arabă. Ea se găsește publicată în »*Bibliotheca orientalis*» (4 volume), opera învățatului Assemani, care a trăit la sfârșitul secolului al XVIII și care era însuși Maronit.

părțiră între cele două Patriarhate: de Elkuș la Mosul și Urumiah în Persia¹⁾). Biserica acésta ține până ađi cu tărie la învęătura lui Nestoriu despre separațiunea celor două naturi în persóna lui Christos, admite numai trei sacramente: botezul, săvârșit în a 40 ți după nascerea pruncilor, unit cu un fel de confirmațiune, euharistia (la care nu se scie de transubstanțiațiune) și preoția. Celibatul nu este obligator nici pentru Episcopî. Liturgia este limba veche siriacă. Mărturisirea este fórte serios observată. Posturile întrec măsura obișnuită, afară de cele patru posturi anuale se mai țin încă alte trei: Postul Feciórelor, trei ȃile după Epifanie; postul Ninivitenilor, trei ȃile mai nainte de începutul postului quadragesimal și postul Crucéi saú al lui Ilie de la finitul lui August până la începutul lui Octombrie. Se postesce chیار și Duminica, pe când Mercuri și Vineri séra este permis a se mânca carne.

Romano-catolicii aú atras la unire cu Roma încă din secolul al XIII pe mulți dintre Nestorienî. Uniții, care pórtă numele exclusiv de «Creștinî haldeî», aú Patriarhul lor propriú în Diarbekir, în Mesopotamia.

Numérul total al Nestorienilor se ridică aprópe la o jumătate de milion.

VII. Biserica creștinilor Tomiți se întinde pe cósta Malabarului în India. Primitiv acéstă Biserică era o ramură a Bisericii Nestoriene, dar măi târđiú amestecă Nestorianismul cu Monofisitismul. Numele de «Tomiți» îl pórtă membrii acéstei Biserici pentru că se consideră drept urmașii celor dintâi Indieni convertiți la Creștinism de Apostolul Toma. Administrațiunea bisericéscă nu e separată de cea civilă, precum și

¹⁾ Patriarhul de Urmiah cu reședința în Kodșanes pórtă numele de *Mar-Simon* după cel dintâi patriarh de Urmiah, iar patriarhul de Mosul pórtă titlul de *Mar-Ilie*, după numele celui dintâi patriarh hereditar. În anul 1780 Patriarhul de Mosul se uni cu Biserica Romană; la 1830 își strămută reședința în Bagdad și de la 1842 își schimbă titulatura de *Mar-Ilie* în «*Patriarh de Babilon*».

între cler și laici nu se face o strictă deosebire. Viața de monastire este necunoscută. Liturgia este în limba siriacă. Obiceiul vechilor agape creștine s'a păstrat în serviciul divin. Copiii de sex masculin se botéză la 40 de zile după naștere, cei de sex feminin la 80 de zile. Autoritatea supremă bisericească o are mitropolitul de *Kanderat*. O parte din ei s'a unit cu Roma. Numărul lor total este de aproape 200.000.

§ 8. Originea, desfășurarea și caracterul istoric al bisericii ortodoxe orientale.

Terenul acestei Biserici este teatrul pe a cărui scenă s'a ivit lumina Creștinismului, s'a urzit și țesut pânza curată a viitorului lui și s'a unit fixat jalónele după care să se orienteze secolele până în infinit spre a nu rătăci din calea adevărului. Iudaismul și Ellenismul sunt cele două brațe ale Creștinismului primitiv, și amândouă se coprink în sînul Bisericii de Răsărit. În Iudea s'a născut Mântuitorul lumii Iisus Christos, acolo a învățat și a arătat puterea sa dumnezeiească prin minuni, acolo a pătimit, a murit și a înviat pentru răscumpărarea omenirii de sub jugul păcatului și al morții. În Asia a predica cei mai mulți din apostoli Evangelia sa, în Grecia și Macedonia a răspîndit Paul cuvîntul buneii vestiri și la Roma a ajuns numai în lanțuri. Numai aci din tot apusul a mai predica încă un Apostol—Petru— și acesta scurtă vreme pentru a'și găsi apoi mórtea de martir. În Răsărit s'a născut și a înflorit tóte ramurile sciinții și literaturii teologice, aci s'a ținut tóte sínódele ecumenice și multe altele locale, care a hotărit o dată pentru totdeauna asupra dogmelor creștine. Apusul a trimis la acestea numai reprezentanți, sa s'a măr-ginit în a exprima aprobarea și învoirea sa la tot ce s'a făcut de acestea. O inimă și un cuget era pe atunci în tótă Biserica lui Christos și inima se afla în

Răsărit și cugetul trona tot în Răsărit, Apusul a primit numai sîngele pus în circulațiune de această inimă, s'a împărtășit de luminile cugetului pornit din Răsărit. Pentru acesta se fălesce, cu drept, Biserica Ortodoxă de Răsărit, privind cu mândrie asupra aceluî timp clasic al unității Bisericii, conservând cu statornicie și observând cu scrupulositate ceea ce s'a realizat atunci și refusând consimțimîntul său la tot ce s'a făcut mai târziu contra spiritului învățaturii, cultului, disciplinii, instituțiunilor și a tot ce formeză ființa proprie și caracteristică a aceluî timp. Cu triumful asupra adversarilor cultului icónelor și al reliquiilor se închee această epocă de aur din istoria Creștinismului, periodul său clasic.

Al doilea period în Istoria acestei Biserici este caracterizat prin: polemica dintre ea și Biserica Romano-catolică, începutul și consumarea schismei dintre ele și încercările infructuoase de unire până la începutul Reformațiunii în Apus.

Ruptura dintre Biserica orientală și cea occidentală își are rădăcinile ei în diferența dintre spiritul oriental și cel occidental, în pretențiunile de supremație ale Episcopilor romani asupra întregii Biserici și opozițiunea ce aî întimpinat în Patriarhiî de Constantinopole, și în diferențe dogmatice, rituale și jurisdicționale.

Sistemul curat juridic al lui Augustin sub a cărui influență a stat și stă ca încătușată Biserica Română,—orî cât ar părea de temeinice reacțiunile făcute și lupta dusă de Iesuiți contra Augustinismului—trădeză cu evidență spiritul Roman de strictă legalitate. Totul este legalitate în Romano-Catolicism, de la relațiunile dintre Paroh și Episcopul său, a acestuia cu Mitropolitul, Cardinalii și Papa, până la raportul dintre credincioși și ființa supremă. Creștinii nu stau cu Dumneđeș în legătură ce unesce pe fiî cu Tatăl

lor,—Tatăl ceresc—cum a învățat blândul Dumnezeu om, ci ei sunt proprietatea privată a unui Dumnezeu tiranic, neîndurat, care pretinde cu străjnicie de la slabul muritor împlinirea unei lungi serii de prescripțiuni de ordine curat juridică. Iubirea, mila, îndurarea Creatorului față de creatura sa, n'are nici un loc în economia Teologiei Romano-catolice. Un rece «*do ut des*», un «*dacă faci parte din sânul Bisericii papiste (și numai din al ei), dacă recunoști infailibilitatea Papii și te supui fără cârtire la tot ce orânduiesce el, căci el este Biserica, atunci și numai atunci vei câștiga mântuirea*» etc., etc., formeză basa întregului sistem teologic al acestei Biserici.

Sistemul teologic al Bisericii Orientale este din contră pătruns de mai mult sentimentalism. În locul formelor rigide de drept, domnesce o Filosofie idealistă, curată, câte o dată mistică. Efectul ei se resimte pretutindenii: în dogme, cult, disciplină, viața de toate zilele. De sigur că Filosofia grăcă a contribuit mult la acésta. Spiritul Bizantin—amestecătură a spiritului Ellenic, Babilonian și Egiptean—putea fi capabil numai de o astfel de direcțiune imprimată întregii sfere a activității sale. Acésta diferență de spirite se simte în tótă constituțiunea ambelor Biserici. Inseși pretențiunile de supremație ale Papilor sunt numai o pornire naturală, o consecință logică a sistemului lor juridic. Monarhie absolută, în care puterea spirituală și temporală să fie unită în mâna lor, acesta este visul pe care îl visésă toți Papii unul după altul. Sinodul al II ecumenic (C-pole 381) proclamă pe Patriarhul de Constantinopole al doilea după cel din Roma ca Patriarh al Romei noi. Tot pe acela sinodul IV ecumenic din Calcedon (451) îl proclamă egal cu cel Roman. Acésta nu plăcea nici de cum tendinței de înălțare a Episcopilor Romani, și când Ión Jejunator (582) adaogă titlul de «ecumenic» pe lângă cel de Patri-

arh, Roma întrerupse comunicațiunea cu Constantinopolul. Sămînța discordiei începuse a da fructe, dar acestea nu erau încă cõpte. Mai trebuiaũ încă și alte motive pentru ca ruptura să fie definitivă. Sinodul trullan intonează șese puncte de diferență între ambele Bisericii și anume:

a) Ca isvõre ale Dreptului bisericesc se recunosc 85 de canõne apostolice, pe când Roma admite numai 50.

b) Canonul 28 al Sinodului din Calcedon, prin care Patriarhul de Constantinopole se recunõsce egal în rang cu cel din Roma, se repetă încă o dată.

c) Se interzice, pe basa poruncilor Apostolice, mângarea de sânge și sugrumat și se stigmatizează acest obiceiũ—practicat numai în Apus—ca necreștin.

d) Se respinge celibatul preoților și al diaconilor—ceea ce începuse deja a avea loc în Apus—și se pretinde numai Episcopilor.

e) Se interzice postirea în Sâmbetele postului mare. Acêsta se făcea tot în Apus numai în necazul Iudeilor.

f) Representarea lui Christos sub formă de miel se opresce. Acêsta se făcea asemeni numai în Apus.

Cu acêsta, falșitatea Bisericii Romane era scõsă în relief, totuși separațiunea nu se făcu. Biserica de Apus nu dete însemnătate acestor deosebiri și le practică și mai departe. Trebuia să fie la mijloc ceva material, care să ațâțe ambițiunea ambelor scaune la cêrtă. Acêsta se presintă în cestiunea cu dreptul de jurisdicțiune asupra Bulgariei, dacã se cuvine Papei sau Patriarhului de Constantinopole. Din neînțelegerea în acêstă cestiune Fotiu, Patriarhul Constantinopolitan, compuse celebra sa enciclică (867) adresată Patriarhilor rêsăriteni, în care aduce Bisericii Romane cam zece puncte de acușațiune. Cel mai grav era introducerea cuvintului «*Filioque*» în Simbol, dupě care vine postirea Sâmbăta, ordinea marilor posturi, celibatul,

confirmațiunea, etc. Mihael Cerulariu (1054) adaogă la acestea încă altele ca: întrebuițarea de pâine nedospită la săvârșirea sf. Euharistii și altele și schisma fu declarată în 1054. Expedițiunile cruciate lărgiră și mai mult prăpastia deșchisă între ambele Biserici. Tóte încercările de unire, pornite din partea împăraților Bizantini, pentru a putea obține prin unire ajutorul Apusului contra Turcilor, aũ rămas zadarnice. Conciliului din Florența (1439) i-a succes să ajungă la o unire, care a rămas numai pe hârtie și care a mai adăogat la ura ce Biserica apusană își atrăsese din partea celei răsăritene. De acum înainte sórta celor două Biserici rămâne pentru totdeuna separată.

În al treilea period, care se începe cu marea Reformațiune religioasă a secolului al XVI și duréză până în present, Biserica nóstră a mai venit în contact cu Biserica Romană, cum și cu cea Protestantă, dar numai pe terenul învățăturilor. În lupta lor contra Pabilor, Reformatorii s'aũ sprijinit adesea pe Biserica de Răsărit, pe care o citaũ ca martoră contra celei Romane și în adevěr puncte comune erau și sunt: puterea Primatului papal, căsătoria preoților, comunicarea laicilor sub ambele forme, respingerea doctrinei despre focul purgator, indulgențe, etc. În orĩ-ce cas însă tot este mai multă afinitate și comunitate de idei între Biserica nóstră și cea Romano-catolică, de cât între ea și Protestantism care propriũ vorbind n'are nici un mister, înlătură tot ce este întemeiat pe tradițiune, și cu pretențiunea de a se pune pe terenul curat evangelic a rupt-o cu tot trecutul bisericesc și a instituit o ordine cu totul nouă. De aceea încercările făcute de Protestanți de a intra în legătură mai de aproape cu Biserica Orientală aũ naufragiat întotdeuna. Asemenea încercări s'aũ făcut de învățatul Martin Crusius și colegii săi din Tübingen: Iacob Andreă, Lucas Osiander, Heerbrand și alții,

împreună cu David Chyträus din Rostock, în secolul al XVI. Aceștia intrară în corespondență cu Patriarhul Constantinopolitan Ieremia II și Protonotarul său Teodosiu Zigomala, prin mijlocirea trimisului creștin pe lângă Pórta Otomană, Cavalerul David de Ungnad și a predicatorului Legațiunii Stefan Gerlach. Corespondența dură mai mulți ani (1574—1581). Mai întâi fură trimise Patriarhului câte-va predică ale lui Andreă, apoi Confesiunea Augsburgică și în fine un tratat de Dogmatică al lui Heerbrand, tóte în traducere grecescă. Patriarhul le primi, citi cu bună-voiață și intră în corespondență epistolară cu ei, dar nici o înțelegere nu putu avea loc și Patriarhul închee cu îndemnul dat Luteranilor: «*că ar fi mai bine să se alipescă de adevărata Biserică, unde vor fi bine primiți, de cât să caute a se arăta în cercetările Scripturilor mai înțelepți de cât multe lumini bisericesci* (=sfînți părinți)». Tot așa de puțin norocósă fu încercarea făcută pe cale politică prin Iacob Heraclide Despotul, domnul Moldovei.

Mai însemnată fu mișcarea provocată prin contactul cu Calvinismul, în secolul al XVII, pe timpul și prin persóna însăși a Patriarhului Ciril Lucaris. Acesta își făcuse educațiunea și se instruiseră în școlile apusului de unde rămase cu înclinare către ideile calviniste și ură fără margini contra Papismului și mai cu sémă contra Iesuiților. Ca Patriarh al Alexandriaei (1602—21) și apoi de Constantinople (1621—1638) își dete tóte silințele de a introduce cultura occidentală în Biserica sa. În anul 1629¹⁾ publică în

1) Edițiunea latină, care nu se scie unde a fost tipărită, pórtă titlul: «Confessio fidei reverendissimi domini Cyrilli patriarchae C-politani». Ediția latino-grecă e intitulată: „Ανατολική ὁμολογία τῆς Χριστιανικῆς πίστεως“, la care se adaogă în introducere: „Κορίλλος τοῖς ἐρωτῶσι· καὶ πονθανομένοις περὶ τῆς πίστεως καὶ θρησκείας τῆς τῶν Γρεκῶν ἤτοι τοῖς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας, πῶς δηλοῦσι περὶ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως φρονεῖ, κτλ.“

latinesce și în 1633 în latinesce și grecesce (în Geneva) o scurtă confesiune, constând numai din 18 articole, în care expune credința sa proprie. Aceasta e un compromis între Calvinism și Ortodoxism. Scrierea lui Lucaris a provocat o mișcare colosală în totă Biserica, atât în Orient cât și în Occident. Tot felul de păreri s'aŭ exprimat asupra ei: unii aŭ negat că e a lui Ciril, alții aŭ considerat-o drept Confesiunea oficială a Bisericii Orientale, unii aŭ căutat să demonstre că e curat calvinistă, alții că e curat ortodoxă, etc., etc. Ciril, după ce a fost de trei sau patru ori depus și exilat, fu în cele din urmă ucis de Turci, după intrigile Iesuiților. Mai multe Sinóde ținute în Orient aŭ condamnat scrierea lui Ciril, contra căreia se compuse Mărturisirea Ortodoxă a lui Petru Movilă și Mărturisirea Patriarhului Dositheu, în care se resimte influența directă a Romano-Catolicismului, pe când în cea dintâi domnesce o moderațiune și imparțialitate demnă, fără ca cu toate acestea să fie cu totul streină nici de Romano-Catolicism, nici de Protestantism. Invățătura ortodoxă formulându-se cu această ocaziune, era pe viitor mai greu atât Protestanților cât și Romano-Catolicilor de a încerca să mai exercite vre o influență asupra Bisericii de Răsărit sau să caute a o atrage spre ei. Din acest timp nici n'a mai venit Biserica noastră în contact direct și oficial nici cu una, nici cu alta din cele două Biserici ale Apusului. Incercări și propagande n'aŭ lipsit nici din partea uneia, nici din a celei lalte, dar acestea aŭ fost mai mult ascunse și îndreptate numai către anumite Biserici și națiuni, unde terenul părea mai priincios Catolicismului sau Protestantismului.

O nouă încercare de unire a tuturor Bisericilor a făcut Teologul Vechi-Catolic I. Döllinger, din München, în anul 1872, în congresul de la Bonn. Resultatul real al desbaterilor a fost însă nul. Numai o

apropiere óre-care între Biserica Ortodoxă și cea Episcopală din Anglia s'a făcut.

Depártarea între Ortodoxism și Catholicism a devenit și mai mare de la 1871 încóce, adecã de la proclamarea dogmei infailibilitãþii Papii, pe când spiritul protestant a pãtruns împreunã cu sciinþa teologicã și se încetãþenesce din ce în ce mai mult. Biserica Arménã, Grécã și Rusã ne servesc de exemplu pentru justificarea acestei afirmaþiuni.

§ 9. Isvórele simbolice ale Bisericii Greco-Orientale.

Acestea le vom împãrþi în isvóre principale saú de întâia mână, la care se numérah:

- a) Deciþiunile celor 7 sínóde ecumenice;
- b) Simbolul Niceno-Constantinopolitan;
- c) Liturgiile, în special a lui Gurã-de-Aur și a Marelui Vasilie, dimpreunã cu tóte cãrþile ce aparþin serviciului divin,¹⁾

și isvóre secundare. Aci avem cãrþile simbolice și catehismele. La acestea se numérah:

I. *Mãrturisirea lui Ghenadie Scolarul*. Acesta este cea mai veche mãrturisire a Bisericii Orientale și a fost compusã în urmãtóarele împrejurãri: Când Sultanul Mahomed al II coprinse Constantinopolul (29 Mai 1453) aflã scaunul patriarhal vacant. El ordonã alegerea unui noú Patriarh, care sã și fãcu în persóna lui George Scolarul, numit și Ghenadie. Puþin dupé acesta Sultanul avu o conversaþiune cu Patriarhul Ghenadie asupra religiunii. Ghenadie vorbi Sultanului despre adevéruirile creștine și compuse dupã aceea Mãrturisirea, care pórtã numele sãú, póte chiar pentru a o înmãna Sultanului²⁾.

¹⁾ Asupra acestor trei puncte, cred de prisos a trata aci mai pe larg, unul (c) fiind mai sus tratat, iar cele lalte fiind cunoscute din alte disciplinã teologice: Istoria Dogmelor, etc.

²⁾ Sub numele de Ghenadiu Scolarul sunt cunoscute de Istorie douã

Mărturisirea poartă titlul de: «Ὁμολογία ρηθεῖσα περὶ τῆς ὁρθῆς καὶ ἀνωμότητος πίστεως τῶν Χριστιανῶν διαλεχθεῖσα πρὸς τοὺς σοφιστὰς Πέρσας τῶν Ἀγαρηῶν προτροπῇ τοῦ μεγάλου αὐθέντου ἔμπροσθεν». În alte edițiuni este intitulată mai scurt și mai corespunzător coprinsului ei: «Βιβλίον περὶ τινῶν κεφαλαίων τῆς ἡμετέρας πίστεως», pentru că într'adevăr nu e o mărturisire completă. Materialul este împărțit în 20 de capitole, care tratează: despre Dumnezeu ca putere creatoare și entitate morală, ca izvor al adevărului și al binelui; despre Sfânta Treime, care își găsește analogia sa în cele trei facultăți ale sufletului omenesc; despre trimiterea Fiului în lume, compozițiunea naturei sale ca Dumnezeu-om, suferințele, mórtea, învierea și înălțarea sa, nemurirea sufletului și recompensa viitoare. Punctul central al întregii Mărturisiri stă în ideea că bună-tatea lui Dumnezeu n'a încetat nici o dată a se manifesta creaturilor sale, dar acesta s'a arătat în mod deplin în revelațiunea făcută prin Fiul său, pe când profeții s'aă bucurat de un grad diferit de grație. Cum lesne se poate înțelege, această expunere era îndreptată direct contra Mahometanismului. Expunerea este în general simplă, forma preste tot corespunzătoare fondului și lipsită de orî-ce sofisme și artificii retorice.

Critica susține că ultimele opt capitole din mărturisire se datoresc unei mâini posterioare. Lipsa acestor capitole din cele mai vechi manuscripte, diferența de

persóne contemporane: un George Scolarul, Magistrat al Curții imperiale din C-pole, care luă parte ca delegat imperial la Conciliul din Florența, unde fu partisan al Unirii, apoi din simplu laic, sub numele de Ghenadie, ridicat la demnitatea de Patriarh, renunță la uniune, și un alt Ghenadie Scolarul, un monah aderent al lui Marcu Eugenic, adversar al Unirii. S'a crezut că acest monah, poate, a fost ridicat la gradul de Patriarh și prin urmare, în acest cas, el este autorul Mărturisiri în cestiune. Din impu-tările, ce se găsesc în unele corespondențe, aduse Patriarhului Ghenadie, că din partisan al Unirii a devenit adversar al ei, și din polemica înver-sunată ce Leo Alatius duce contra lui, rezultă însă că Patriarhul Ghenadie nu poate fi de cât laicul George Scolarul.

stil, imperfecțiunea formei, etc., dovedesc acesta. Autorul acestui adaos a voit a dovedi pentru ce a fost necesar ca Cuvîntul să se întrupeze. Tema însă nu este suficient demonstrată și argumentele aduse sunt mai mult dovediri pentru adevărul religiunii creștine, de cât pentru întruparea Fiului lui Dumnezeu.

O altă scriere publicată adesea împreună cu această mărturisire și atribuită tot lui Ghenadie este dialogul intitulat: «Περὶ τῆς ὁδοῦ τῆς σωτηρίας τῶν ἀνθρώπων», sau în traducere latină «*De via salutis*». Dialogul trată în formă scolastică învățătura despre Trinitate, pornind de la ideea de Dumnezeu și sfârșind cu scopul venirii lui Christos pe pământ, și pretinde a fi avut loc între Patriarhul Ghenadie și sultanul Mahomed. Nimic nu vorbește în favorul autenției acestui dialog. El pare, după totă probabilitatea, a fi compus de un scriitor latin, probabil de un Grec trecut la Romano-Catolicism.

II. *Mărturisirea lui Mitrofan Critopulos*, este compusă de acesta după cererea teologilor Georg Calixt, Konrad Hornejus și Conring, din Helmstädt, cu care el intrase în legătură de prietenie la întorcerea sa de la Oxford, unde fusese trimis de Ciril Lucaris, ca să-și facă studiile, și după ce visitase Hamburgul și Strassburgul, unde făcuse asemenea cunoștință cu mulți învățați teologi. Mărturisirea are de scop de a face o dare de sîmă despre dogma și cultul Bisericii Greco-Orientale. În 23 de capitole, fără legătură internă între dîsele, autorul trată: despre creațiune, trimiterea Fiului lui Dumnezeu în lume, predestinațiune, sacrameinte, porunci, Biserică, descrierea amănunțită a învățaturii despre sacrameinte și practica lor, apoi despre cultul icónelor și al reliquiilor, invocarea sfinților și despre rugăciune. La sfîrșit urmează o descriere a stării exterioare a Bisericii Orientale. Mitrofan compuse această scriere în anul 1625, pe

când se afla în Helmstädt. Rămasă aci, ea fu publicată în anul 1661 de Iohann Hornejus, împreună cu o traducere latină și o interesantă prefață de Conring, sub titlul: «Ὁμολογία τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς», în Helmstädt.

III. *Mărturisirea lui Petru Movilă*, este Mărturisirea κατ' ἔξοχὴν a Bisericii Ortodoxe de Răsărit. Progresele pe care Iesuiții reușiseră a le face în Lituania și provinciile occidentale ale Rusiei încă de la finele secolului al XVI și mișcarea și mai îngrijitoare provocată de calvinism și desfășurată în cestiunea Mărturisirii Patriarhului Ciril Lucaris, sunt motivele, care au dat impuls Mitropolitului Român de Chiew, Petru Movilă, ca să compună Mărturisirea sa. Dacă scrierea este compusă de el personal, sau de Arhimandritul Isaia Trofimovici Kossowski, Egumenul unei Monastiri din Kiew, după porunca sa și apoi revădită și prelucrată de el, nu se poate ști cu siguranță. Mărturisirea fu mai întâi examinată de trei din Episcopii sufragani ai lui Petru, după cererea sa, apoi discutată, modificată și aprobată de un sinod provincial în Kiew. Din limba rusescă fu tradusă în cea vulgară grecescă și trimisă spre aprobare sinodului din Iași (1641—42). Sinodul acesta, la care luă parte pe lângă clerul înalt al Moldovei și delegații lui Petru Movilă: Isaia Trofimovici, Iosef Kononovici și Ignatîu Xenovici, și trimișii Patriarhului de Constantinopole: Meletie Sirigul, împuternicitul Patriarhului, Porfiriu Mitropolitul Niceei, Samuel Chițec și Inocențiu Ghisel;—luă din nou în discuțiune opera lui Movilă, o modifică întru cât-va, după propunerea lui Sirigul (nu se știe întru cât și în ce anume parte) și în urmă o aprobă. În anul următor (1643) ea dobândi aprobarea Patriarhului de Constantinopole Partenie și a Sinodului patriarhal și a celorlalți trei Patriarhi de Alexandria, Antiohia și Ierusalim. Prin acésta Măr-

turisirea lui Petru Movilă căpătă caracterul de carte simbolică a întregii Biserici de Răsărit. În anul 1662 Dragomanul Porții Otomane Panaghiotis o tipări cu cheltuiala sa proprie în limba latină și greacă, în Amsterdam și o împărți gratuit credincioșilor. Patriarhul de Ierusalim, Nectarie, o înzestră, după rugăciunea lui Panaghiotis, cu o prefață în care se face istoricul originii și aprobării ei. În limba rusescă, după însăși atestațiunea lui Nectarie din prefață, mărturisirea fusese încă de mai nainte tipărită. Numeroase edițiuni s'au dat la lumină, atât în limba grecescă cât și în cea latinescă. Titlul complet al cărții sună: « Ὁρθόδοξος ὁμολογία τῆς κατολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας τῆς ἀνατολικῆς ».

Opera este împărțită în trei părți: credință, speranță și dragoste. Partea întâi trată în 126 de întrebări, pe baza simbolului Niceno-Constantinopolitan, despre: Dumnezeu unul și în Treime, Angelologie, Antropologie, Christologie, despre Biserică și poruncile ei, despre mistere și în fine despre Eshatologie. Partea doua vorbește în 53 de întrebări despre: Rugăciune (în special rugăciunea domnescă) și fericiri, în care la fericirea a cincă se expun și faptele milosteniei relative la suflet și corp. Partea treia cuprinde în 62 de întrebări: învățătura despre virtute, păcat și poruncile Decalogului, unde se vorbește și despre invocarea sfinților și cultul icónelor și al reliquiilor. Limbajul este moderat și polemica lipsesc cu desăvîrșire.

IV. *Mărturisirea Patriarhului Dositei al Ierusalimului.*—În cestiunea Patriarhului Ciril Lucaris se ținură mai multe sinóde, cum cel din Constantinopole 1638 sub presidenția noului Patriarh Ciril Contari, succesorul lui Lucaris, cel din Iași (1641—42) și sinodul din Ierusalim (1672). Sinodul din Constantinopole este de puțină însemnătate simbolică. El se mărgini la o

condamnare în termeni foarte aspri și violenți a lui Ciril Lucaris și o combatere tot atât de violentă și puțin întemeiată a mărturisirii lui. Sinodul din Iași a condamnat numai doctrina din Confesiunea lui Ciril, de a cărui persoană nu se atinge și despre care lasă a se înțelege că nu este autorul scrierii în cestiune, sau cel mult colaborator la compunerea ei. O pozițiune mai hotărâtă încercă să ia sinodul din Ierusalim în această mult discutată cestiune. La acesta se mai adaugă încă un nou moment. În disputa asupra Euharistiei și Transsubstanționii urmată între Ianseniștii *Nicole* și *Arnauld* de o parte și calvinistul *I. Claude* de altă parte, acesta din urmă luă pentru susținerea cauzei sale afirmațiunile lui Ciril Lucaris, din Mărturisirea sa, drept învățătura oficială și generală a Bisericii Ortodoxe. Mai mulți Greci, ca Nicolae Spadarul și Nectarie, protestară contra susținerilor lui Claude. În aceste împrejurări, Patriarhul Dositei al Ierusalimului profită de ocaziunea sfințirii unei biserici în Betleem, la care se adunaseră mulți Episcopi și preoți și convocă un sinod la Ierusalim (1672). Sinodul ia de la început o pozițiune fățișă contra calvinismului. Aceștia cunosc, de sigur, că adevărata învățătură a Bisericii Orientale este alta de cât cea născocită de ei. Ión Natanael, preot în Constantinopole, Gabriel Severul și Meletie Sirigul, au arătat contra acestor născociri, care este adevărata învățătură. Raportarea la Mărturisirea lui Ciril nu e întemeiată, pentru că el, Patriarhul ortodox, care a respins cu jurământ această scriere nu poate fi autorul ei. Poate un altul a scris-o și a pus-o sub numele lui Ciril.

În partea doua a actelor sinodale se coprinde *Mărturisirea* Patriarhului Dositei, intitulată: «Σύντομος ὁμολογία, εἰς μαρτύριον πρὸς τε Θεοῦ πρὸς τε ἀνθρώπων ἐλιχραινεί συνειδήσει οὐδεμίας ἀνευ προσποιήσεως» și cunoscută și sub numele: «Ἄσπις ὀρθοδοξίας» dat în comun tu-

turor hotărîrilor acestui sinod. Scopul ei este de a combate punct cu punct Mărturisirea lui Ciril Lucaris, de aceea constă din tot atâtea capitole și întrebări ca și aceea, și se servește, pe cât este posibil, de expresiunile lui Ciril, ca prin schimbări, adause și omisiuni, să probeze contra Calvinismului, că în aceeași termenî se pôte exprima doctrina adevărată a Bisericii de Răsărit. În partea finală se discută cestiunea dacă simplii creștini pot citi Biblia, și se răspunde negativ, se recunosc mai multe cărți apocrife ca făcând parte din Sf. Scriptură, se apără cultul icónelor și posturile, etc., tóte ca răspunsuri reformatului Claude de Charenton, care criticase aceste puncte.

Protestanții au acusat pe Dositei de instrument al Romano-Catolicismului. Póte fi adevărat că pentru convocarea sinodului din Ierusalim, Dositei să fi ascultat și de îndemnurile Ambasadorului Francez din Constantinopole, *Olivier Nointel*, cu care se afla în bune relațiuni, care i-a povestit despre calomniile aduse de Claude Bisericii Orientale și l-o fi rugat să 'l desmintă. Este asemeni fórté posibil ca el să se fi servit de isvóre Romano-Catolice la compunerea Mărturisirii sale, dar este greú—dacă nu cu totul imposibil—de admis, ca Dositei, autorul și editorul mai multor scrieri polemice contra Papismului, să se fi făcut în vre un fel instrumentul acestuîa. Acusațiunea Protestanților se sprijine mai mult pe faptul că Dositei admite numărul de 7 al sacramentelor și consideră apocrifele ca făcând parte din Sf. Scriptură. Dar învățătura despre cele 7 taîne a fost apărată cu mult mai nainte de Dositei și contactul Protestanților cu Biserica Ortodoxă de Răsărit, de către Gabriel Severul în scrierea sa despre: «*Cele 7 taîne*». Recunóscerea apocrifelor ca făcând parte din Sf. Scriptură—deși Biserica nóstră le înlătură din Canon—își găsesce espicare în spiritul de care era animat Dositei de a nu lăsa nimic în

picioare din ceea ce afirmase Ciril în Mărturisirea sa; și cum cestiunea acésta nu era hotărîtă în mod definitiv, Dositei ia susținerea Romano-Catolicilor, relativ la acésta întrebare, de bună. Asemenea se esplică și oprirea laicilor de a citi Sfinta Scriptură, ceea ce iarăși nu place Protestanților.

Papiștii au criticat asemenea aspru pe Dositei, pentru că nu recunoște pe Ciril Lucaris de autor al mult discutatei Mărturisiri ce i se atribue. Cu toate criticile și incriminările aduse de o parte și de alta, Mărturisirea lui Dositei rămâne o lucrare de valoare pentru Simbolica Bisericii noastre.

Dintre *Catehisme*, cele mai însemnate sunt: Catehismul lui *Platon*, Mitropolitul Moscovei și al lui *Filaret* asemeni Mitropolit al Moscovei. Ambele se bucură de multă autoritate în totă Biserica Ortodoxă de Răsărit.—În special cel din urmă s'a tipărit în Rusia de la anul 1840, data compunerii sale, în mai mult de 100 de edițiuni și este tradus în mai multe limbi. După o introducere despre Revelațiune, Sfinta Scriptură și Tradițiune, materia Catehismului este împărțită în trei secțiuni: credință, speranță și dragoste, ca în Mărturisirea Ortodoxă.

CAPITOLUL II.

Învățăturile principale ale Bisericii Ortodoxe.¹⁾

§ 10. Ideea de Dumnezeu unul în ființă și întreit în persoane.

Învățătura despre Dumnezeu, care formeză punctul central al întregii Teologii, a fost și este învățătura

¹⁾ Pe baza unei împărțiri ocazionale întrebuițată de Fotiu, Protestanții împart totă învățătura Bisericii noastre în două: *μάθησις* = învățătură, și *μυσταγωγία* = expunere mistică. În cea dintâi tratéză despre credință, în cea de a doua despre mistere. Acésta împărțire ca neîntemeiată și necorespunzătoare realității o respingem și urmăm împărțirea materiei în paragrafe ca și până aci.

de predilecțiune a Bisericii Ortodoxe de Răsărit. În timpul patristic, ca și după aceea, ea a absorbit cea mai mare parte a interesului și preocupățiunii științifice a Teologilor ortodocși. Cei mai însemnați părinți bisericesci, scriitori și reprezentanți ai științei teologice în Răsărit au depus cea mai mare parte din munca și cunoștințele lor în tratarea acestei dogme. Romano-Catolicii și mai ales Protestanții au făcut din acesta un punct de acusațiune Bisericii noastre, că ea, adică, se ocupă numai cu cestiuni transcendente și cu totul abstracte, cum este cestiunea existenței lui Dumnezeu, a Sfintei Treimi, etc., și neglijează cu totul pe cele practice și de interes vital, cum sunt toate cestiunile de morală, sau care se referă la om și raportul lui cu Dumnezeu, care compun grosul materiei în Teologia apusă.—Diferența între noi și ei provine de acolo că, pe când ei pun totă greutatea în Antropologie, considerând de indiferent de a ști ce este și cum este Dumnezeu, și se mulțămesc numai în a afirma că el există și stă într'un raport său altul către om și lume, noi voim a pătrunde, pe cât este posibil minții omenesci, această cestiune, fără a neglija pe cea de a doua, care apare în acest caz numai ca un corolar al acesteia. Și într'adevăr, dacă omul are idee lămurită despre Dumnezeu, atunci înțelege foarte bine care trebuie să fie linia sa de conduită, pentru a corespunde destinațiunii sale și a nu contrădice voii celei sfinte a lui Dumnezeu. Această diferență de vederi explică și ușurința cu care Apusul a falsificat dogma creștină despre Sfânta Treime, învățând că Sf. Spirit porcede și de la Fiul, și seninătatea de cuget cu care afirmă că acesta nu putea forma un motiv de separațiune între ambele Biserici, că cu totă această diferență de învățătură—pentru că este ceva abstract et eo ipso fără multă însemnătate—ele ar fi putut trăi mai departe în unire.

Pentru a putea pătrunde rostul învățaturii Bisericii Ortodoxe de Răsărit despre Dumne-deu și urmări firul desfășurării ei, cercetătorul trebuie să se adreseze mai întâi la Istoria Dogmelor. Acolo va afla cheia acestei cestiuni. De acolo va învăța a cunoște împrejurările sub a căror influență s'a formulat și dezvoltat în Creștinism noțiunea de Dumne-deu, anume în lupta literară contra Păgânismului, contra sistemelor Filosofiei grecesci, sau în legătură cu unele din ele, și contra Gnosticismului, cu toate nuanțele lui.

În opozițiune cu Filosofia păgână, Creștinismul întemeiază cunoscibilitatea lui Dumne-deu nu numai pe rațiunea omenescă, ci și pe revelațiunea dumnezească. În ființa sa Dumne-deu este Spirit, substanța *per excellentiam*, supranaturală și nemuritoare. Tocmai pentru că este nemuritoare, netrecătoare, de aceea se deosebesc de tot ce este muritor, trecător. Ceea ce móre, trece, nu există în adevăratul înțeles al cuvântului. Ceea ce o dată n'a existat, chiar dacă nu va mai avea sfârșit—cum e sufletul—nu se póte numi etern sau substanță, pentru că având început are și o cauză în afară de sine. Numai Dumne-deu singur, care, cum n'are sfârșit tot așa n'a avut nici început, este adevărata, unica substanță, ființa absolută. Ca atare el se bucură de toate atributele ce revin perfecțiunii: inteligent, bun, drept, adevărat, atotputernic, omnipresent, etc., etc.;—cu un cuvânt: suma tuturor perfecțiunilor, realitatea absolută.¹⁾ Deși mai pre sus de fire, el este totuși cauza a tot ce există și ceea ce există nu e tot ce el póte, ci numai ceea ce el voesce, fără ca cu toate acestea să resulte de aci o mărginire a puterii sale sau imperfecțiune (M. O., I, 14).²⁾

¹⁾ Despre substanță în înțelesul în care o Ia Biserica noastră învață cu multă claritate și precisiune matematică Benedict Spinoza în prima parte a Moralei sale. Păcat numai că el ajunge apoi la Panteism!

²⁾ Pentru prescurtare vom însemna cu: M. O. mărturisirea ortodoxă a

Ființa supremă, una după substanța sa (οὐσία), constă din trei persoane sau fețe (πρόσωπα, ὑποστάσεις): Tatăl, Fiul și Sfântul Spirit. Prin admiterea acestor trei ipostase nu se introduce o separațiune în ființa dumnezească, ci, precum sufletul omenesc constă din: minte rațiune și voință (M. G. cp. 2, 3), (sau după Psihologia modernă din: intelect, volițiune și sentimentabilitate), tot ast-fel pöte fi cugetată și ființa dumnezească ca: rațiune, cuvînt și spirit. Rațiunea este Dumnezeu Tatăl, cuvîntul este Dumnezeu Fiul și voința este Dumnezeu Sfântul Spirit. Prin cuvînt sau înțelepciune se face Dumnezeu Tatăl, cunoscut creaturilor sale, și prin voință le iubesce. Prin acesta se cunoște și se iubesce el, însă mai întăi pe sine însuși, prin urmare ei sunt din veci în el și fiind din aceeași substanță cu el formeză un singur Dumnezeu (Idem, ibidem).—Cu acesta este dată deosebirea persönelor în Sfînta Treime și attributele ce se cuvin fie-căreia din ele și anume: Tatăl nenăscut, Fiul născut și Sfîntul Spirit purces. Pe cînd aceste attribute nu altereză unitatea ființei, deosebesc una de alta persönele Sfîntei Treimi pentru a nu le confunda între dinsele.

În urma acestei comparațiuni și deducțiunii strict logice, basată pe o împărțire trihotomică a sufletului, deosebită de cea platonice și în orî-ce cas mai nemerită, se înțelege cu claritate și purcederea Sfîntului Spirit numai de la Tatăl, iar nu și de la Fiul, cum susțin Romano-Catolicii și cu ei și Protestanții. Acesta rezultă și din Sfînta Scriptură, simbolul N. C., sfînta tradițiune și din tötă literatura veche bisericască. Despre o trimitere a Sfîntului Spirit și de la Fiul (πέμψουσαι, ἀποστέλλουσαι) învață și Biserica noastră, dar această trimitere este în timp și se deosebesce de purcederea din vecie (ἐκπορεύουσαι) numai din Tatăl. În

lui Petru Movilă, cu M. G. mărturisirea lui Ghenadie, cu M. M. pe a lui Mitrofan și cu M. D. pe a lui Dositei.

fine, atât Biserica noastră cât și cea apusénă învață unitatea lui Dumnezeu, dar pe când a noastră plăcă de la unitate ca principiul, rădăcina și sorgintea dumnezeirii (ἀρχή, ῥίζα καὶ πηγή), cea occidentală își ia refugiul la această idee numai spre a susține consubstanțialitatea persónelor în Sfînta Treime (Tratarea mai amănunțită a acestei cestiuni aparține Teologiei Dogmatice și Istoriei Dogmelor).

§ 11. Creațiunea.

Dumnezeu este cauza primară a tuturor lucrurilor, «creator al cerului și al pămîntului, al tuturor celor vechi și nevăchite», cum țice simbolul N. C. Tot ce există este împărțit, cum vedem, în două: lumea nevădită și lumea vădită.—Cea dintâi, lumea inteligibilă (κόσμος νοερός=*mundus intelligibilis*) sau lumea spiritelor, a fost creată de Dumnezeu mai nainte de lumea vădită. Omul, cea din urmă dintre creaturi, unesce în persóna sa ambele lumi: după corp el face parte din lumea materială, după suflet din cea spirituală, de aceea se și numesce μικροκόσμος. Compozițiunea mixtă a naturii sale e o dovadă sigură, că ambele lumi au unul și acelaș autor.

Din lumea spiritelor fac parte îngerii cei buni și cei răi. Ingerii cei buni sunt împărțiți în trei trepte și acestea în nouă cete sau coruri. Funcțiunea lor constă în a lăuda pe Dumnezeu și a-i servi. În acest din urmă scop sunt trimiși în lume ca să povățuiască pe ómenii la împărăția lui Dumnezeu, să protégă o-rașele, statele, Bisericile, etc., să ducă rugăciunile înainte lui Dumnezeu ș. a. În opozițiune cu îngerii cei buni stau îngerii răi. Ei se deosebesc de îngerii cei buni nu prin natura lor, pentru că și ei sunt tot spirite, ci numai prin starea lor morală, pentru că ascultând de căpetenia lor Lucifer s'au răsvrătit împo-

triva lui Dumnezeu și de aceea aș căzut din grația sa și nu mai pot voi de cât răul, pe când îngerii cei buni nu pot voi de cât binele (M. O. I, 19, 20, 21).

În ce privește lumea vădută Dumnezeu a creat mai întâi materia și din acesta a făcut lumea. Creațiunea lumii este un act liber al bunătății și atotputerniciei lui Dumnezeu. Scopul creaturii este de a servi ca un testimoniū al bunătății dumnezeiești și grației sale, care se manifestă în ființele raționale (M. M. c. 2), și pentru a manifesta gloria divină.

§ 12. Antropologia.

Ca μικροκόσμος omul este corp și spirit. După corp este asemenea materiei: supus stricăciunii, muritor; după suflet este nemuritor și pōrtă în sine chipul lui Dumnezeu. Dar afară de chip (εἰκὼν), omul trebuie să fie și după asemănarea (ὁμοίωσις) lui Dumnezeu. Pe când chipul lui Dumnezeu este omul din însăși firea sa, asemănarea cu el trebuie să 'și o agonisască el singur prin zel și prin virtute. Prin urmare asemănarea cu Dumnezeu, adecă conformitatea morală cu Creatorul, o posedăm numai în mod potențial, virtual. ¹⁾ Pentru traducerea ei în fapt este trebuință de hotărîrea voinții nōstre, de acțiune proprie. Din fire suntem ființe raționale; a deveni buni, drepti, etc., depinde de noi înșine.—În privința corpului Biserica a respins ideile gnostice și origeniste că el ar fi o închisōre, o comesolă pentru suflet. Ca creatură a lui Dumnezeu el nu pōte fi rău, din contră este bun, căci el servește ca organ de expresiune sau instrument al sufletului. Dacă el se opune pornirilor nobile ale sufletului și dacă este numit de multe ori și cu drept cuvînt, rău, acesta nu este datorită na-

¹⁾ M. M. c. III. și Iōn Damascenul: «Despre credința ortodoxă» II, cap. 12.

turii sale primitive, ci numai înclinării ce a primit din cauza păcatului. Așa dar păcatul, dar nu corpul este rău. ¹⁾ Natura sa nu s'a schimbat cu totul în rău prin păcat, ci el rămâne destoinic atât de bine cât și de rău. Prin mórtea și învierea lui Christos a primit însușirea de a fi transformat, spiritualizat, invișibil, la judecata ultimă și va lua parte la fericire sau nefericire în viața viitoare, după cum a fost o uneltă demnă sau nedemnă a sufletului a cărui locuință a fost în această lume.

Omul este bun din natura sa, atât după corp cât și după suflet. Răul provine numai din îndepărtarea și înstreinarea de Dumnezeu, la care omul a ajuns prin întrebuițarea greșită a rațiunii și libertății cu care Dumnezeu l'a înzestrat. Despre creatura irațională și lipsită de libertate nu se poate dice că este rea, pentru că nu și poate schimba starea în care a fost creată de Dumnezeu și Dumnezeu n'a făcut nimic rău.

Răul este dar exercitarea păcatului și se comite de om întru cât el ca ființă cugetătoare se bucură de libertatea sa (*αὐτεξούσιον*) Păcatul nu este alt ceva de cât direcțiunea greșită ce se dă voinții și cugetării. Ființele raționale posedă facultatea de a se putea hotărî de sine, de aceea libertatea este puterea unei mișcări neîmpedecate, care pune pe om în stare de a da unui impuls al cugetării sale o direcțiune spre o faptă bună sau rea. Acastă facultate este garantată de însăși natura omului și contra ei nu conține nici Dumnezeu. Domeniul libertății se întinde atât de departe cât este dată posibilitatea unei alegeri în îndeplinirea faptelor. Pentru că omul este liber și îi este dată posibilitatea de a face bine sau rău, de aceea și este responsabil de faptele sale.

Starea nevinovăției este de două feluri, cum dice

¹⁾ M. O. I, XXVI.

Marele Vasile: saŭ o înstreinare de bună voe de la păcat, saŭ necunoscerea, nesciința de ce este păcatul. De acest al doilea fel era starea nevinovăției și neretății lui Adam mai înainte de căderea în păcat¹⁾. El era nevinovat, mai înainte de a păcătui, și în stare de perfecțiune și dreptate deplină, atât în ce privesce cugetarea, cât și în ce privesce voea sa. Cunoscința lui de Dumneșeu se întindea atât cât era lui ertat și cuviincios în acea vreme. Din această cunoscința de Dumneșeu și din propria sa reflexiune, nu din vre-o învățatură, posedea el cunoscerea naturii și a animalelor. Voea sa se supunea rațiunii, cu tôte că putea să hotărască și contra ei. Acestă unitate și armonie a voinții și cugetării sale forma punctul culminativ al perfecțiunii primului om. De aceea el asculta întru totul de Dumneșeu, fără ca cu tôte acestea libertatea saŭ hotărârea lui de sine însuși să fie în vre un fel restrînsă saŭ vătămată. Primul om nu cunoscea tot în mod desăvîrșit, dar avea în sine această posibilitate și dispozițiune. La starea sa de perfecțiune trebuie a numera și nemurirea.

În această învățatură Biserica noastră ia o pozițiune de mijloc între Teologia Romano-Catolică, care consideră ceea ce numirăm asemănarea lui Dumneșeu în om, saŭ *justitia originalis*, cum se numesce în Romano-Catolicism, nu ca ceva propriu naturii omului, ci numai ca o deosebită favore dumneșească, ca un dar supranatural—*donum superaditum*—care se perde prin căderea în păcat și Teologia protestantă, care învață că tôte calitățile pe care le avea Adam în paradis aparțineau naturii lui fiindu-i date prin creațiune.

Păcatul original constă în călcarea de bună voe a poruncii dumneșești de a nu mânca din fructele pomului oprit. Ca scuză a greșelei sale omul nu putea aduce îndemnul șerpelui, pentru că el era înzestrat

¹⁾ Veși în această cestiune întrebarea XXIII, p. I, din M. O.

cu pricepere și voe liberă, în virtutea căroră trebuia să recunoască că trebuie să asculte mai mult de porunca lui Dumnezeu de cât de îndemnul șerpelui și se putea stăpâni de a nu fi sedus. Ce privesce pomul fatal, acesta se afla între ceilalți pomi din grădina Eden. El servea mai întâi numai pentru cunoștința lucrurilor pămîntesci și dacă se numesce «pomul cunoștinții binelui și răului» acesta înseamnă, că lucrurile pămîntesci sunt, în sine privite, cu totul indiferente, adică nici bune nici rele și numai printr'un act de reflexiune și hotărîre a voinții primesc caracterul moral și pot fi calificate de bune sau rele. Dumnezeu a interzis omului de a mânca din acest pom pentru a-l lega de sine prin această poruncă, pentru a încerca și a forma voința sa oferindu-i un material de alegere și mai pre sus de toate pentru a învăța, că omul trebuie să cunoască cele pămîntesci, după ce mai întâi s'a deprins a întrebuița bine darurile ceresci, adică facultățile spirituale date lui de Dumnezeu, așa în cât lucrurile pămîntesci să fie pentru el numai ceva secundar (M. M. p. 60—62. Athanasiu: de incarnatione. Ión Damascenu: περί ὀρθοδόξου πίστεως, part. II).

Consecințele păcatului sunt: a) Pierderea comuniunii cu Dumnezeu său a dreptății și sfințeniei originale și căderea sub vina de neascultare; b) Turburarea armoniei dintre corp și suflet, suferințele și mórtea și c) Întunecarea chipului lui Dumnezeu în om sau slăbirea și întunecarea rațiunii. Nici una din facultățile spirituale nu se nimicesce prin păcat, cum susțin Protestanții, ci numai se slăbesc. Din această cauză corpul cu poftele sale sensuale preponderază asupra spiritului. Rațiunea nu mai cunoște pe Dumnezeu ca creatorul său și ființa supremă, de aceea îl confundă cu creaturile căroră le aduce cultul care se cuvine numai lui Dumnezeu, voința nu face întotdă-

una binele, ci mai mult răul și deși liberă se mișcă totuși numai în sfera josă a materialității, servește numai plăcerilor corpului, cu un cuvânt omul trăește numai în corp și pentru corp uitând sau neglijând cu totul viața spirituală.

Pentru că în Adam și soția sa Eva era concentrată totă omenirea, de aceea tot neamul omenesc e vinovat de greșala lor și împărtășește sorta creată prin păcat, cum dice Sf. Ap. Paul (Romanii 5, 12).

În privința provenienței sufletului în fie-care om în parte, Biserica noastră admite Creaționismul, că adevărat suflet e creat de Dumnezeu și se unesc cu corpul în momentul când organismul este capabil de a-l primi. E adevărat că o hotărâre oficială nu există în această privință și nici cărțile simbolice nu spun nimic precis asupra acestui punct (M. O. 28 spune numai, că sufletul e de la Dumnezeu), dar teoria aceasta a fost singura care s'a bucurat de mai multă trecere față de Preexistențianism, care a fost respins și condamnat oficial o dată cu condamnarea reprezentantului său de frunte Origen, și față de Traducianism care deși nu așa de periculos și absurd cum s'a crezut și interpretat, a căzut totuși în discredit pentru Biserica noastră, poate mai mult fiind-că e adoptat de Luterani (Calvinii și Romano-Catolicii admit ca și noi tot Creaționismul).

Prin atotsciința sa Dumnezeu a știut chiar mai înainte de creațiune, că omul va cădea prin păcat, cu toate acestea el tot l-a creat pentru a arăta și mai mult puterea și bunătatea sa prin trimiterea Fiului său în lume (M. O. I, 25, M. M, p. 63).

§ 13. Soteriologia.

Păcatul făcuse pe om incapabil de a se putea mântui prin propriile sale forțe. O experiență îndelungată

de mai multe veacuri, în care Dumneșeu lăsase pe om în voea sa, fără a-l ajuta și conduce direct—și acesta numai pentru ca el să se convingă că prin propriile sale forțe nu se poate mântui, ci are trebuință neapărată de asistența divină—dovedise acesta cu prisosință. Pentru a nu lăsa pe om pradă păcatului Dumneșeu trimite în lume pe însuși Fiul său, care ia corp omenesc, învață pe omnii calea ce duce la mântuire, le dă exemplu de viață curată prin însuși felul său de trai, ilustră prin minuni și dizele sale și confirmă misiunea-i dumneșească, și încoronă opera sa mesianică suferind chinuri și morțe de cruce pentru liberarea omului de păcat. Prin învierea din morți și înălțarea la ceruri și-a arătat puterea sa dumneșească în totă splendoră și ne-a dat garanție neîndoiosă de siguranța mântuirii noastre.

Pentru că Christos a luat asupra-și vina păcatului omienilor fără ca el însuși să fi fost vinovat și supus păcatului, pentru că s'a oferit numai din dragostea pentru neamul omenesc ca preț de răscumpărare pentru el și mijlocitor al împăcării între om și Dumneșeu, de aceea opera sa mântuitoare a fost considerată înaintea lui Dumneșeu, ca și cum ar fi fost făcută de om însuși și prin acesta a fost declarat în Iisus Christos liber de păcat și restabilit în bunele relațiuni cu Dumneșeu, în care se afla mai înainte de cădere (M. O. I, 47).

În ce privește apropierea mântuirii adusă de Christos, Biserica noastră a respins cu tărie predestinațiunea absolută, că adevă numai acei omieni pot dobîndi mântuirea, care au fost din eternitate hotărîți pentru acesta. Ea învață că în această viață se agonisește mântuirea și fericirea sa muncile veșnice, și că faptele noastre sunt care hotărăsc acesta. Fără îndoială, Dumneșeu scie de mai înainte cine are să se mântuiască și cine nu, dar el nu destină pe unii

ómení pentru mântuire și pe alții pentru peire. El oferă tuturor grația sa și mântuirea în Christos și de-
pinde de fie-care om în parte, e fapta libertății per-
sonale a fie-căruia, de a o primi sau respinge. În
actul mântuirii sunt dar doi factori activi: Dumneđeú
și omul. Nicí Dumneđeú singur nu mântuesce pe om
fără voea și conlucrarea lui, nicí omul singur nu se
póte mântui fără ajutorul dumneđeesc, așa că actul
mântuirii e un act divino-uman. Inceputul îl face Dum-
neđeú, deșteptând în sufletul omului dorința de mân-
tuire, iar omul continuă, conformându-se voinții dum-
neđeesci revelată lui în mod deplin prin Iisus Christos.
O descriere amănunțită a tutor fazelor procesului rena-
scerii și justificării—*ordo salutis*—nu este expusă în căr-
țile simbolice și nicí Teologii mai vechi nu ne o dau. Dacă
tratatele de Dogmatică mai noi ne-o oferă, ea e luată
după Teologia Romano-catolică, care nu diferă de cât
prea puțin de învățătura noastră, în acest punct. De
aceea o expunere specială și amănunțită a acestui
proces nu își are locul său aci. Ceea ce trebuie să ac-
centuăm e, că învățătura despre justificare e dedusă
cu consecvență strictă din învățătura despre păcatul
original. De vreme ce facultățile intelectuale ale o-
mului au fost numai slăbite, iar nu nimicite prin
păcat—cum susține Protestantismul—era firesc lucru
ca în actul justificării să i se recunoscă și omului o
parte activă. Nimic n'a fost mai strein de spiritul or-
todoxiei de cât a nega omului cu totul capacitatea
de mântuire, de a'l transforma după căderea în pă-
cat în obiect fără voință și libertate personală, cum
au făcut Protestanții. Cu modul acesta ea nu se gă-
sesce în situațiunea dificilă de a nu recunósce meri-
tele vieții și învățaturii multor înțelepți din păgânism,
nicí de a contesta sau micșora virtuțile lor numin-
du-le «*viții strălucitoare*». Ea dă lui Dumneđeú ce este
al lui Dumneđeú și lasă și omului ce este al său. A

admite că Dumnezeu singur e activ în procesul justificării, iar omul cu totul pasiv, e a lua cu o mână ceea ce se dă cu cea laltă, ba chiar și mai mult, pentru că acelaș Dumnezeu care e așa de generos și iubitor față de om în justificare, l'a privat, când el a căzut în păcat, de toate darurile sale și l'a lăsat să rătăcească miș de ani prin întunec fără să se îndure a'i trimite măcar o rază de lumină, care să'i arate cel puțin pentru un moment drumul ce conduce afară din prăpastia peirii. Ar fi greu în acest cas să ne facem o idee clară despre dreptatea și bunătatea lui Dumnezeu când dintre descendenții lui Adam, supuși cu toții deopotrivă vinei păcatului, unora — mai nainte de venirea lui Christos în lume și aducerea mântuirii — li se aplică pedépsa pentru păcat în totă asprimea ei, altora — după venirea lui Christos — nu li se mai ține în sémă păcatul și li se pun la îndemână și mijlóce positive pentru a ajunge la mântuire și fericire. Se va răspunde póte cu Apostolul Paul, că Dumnezeu este stăpân absolut preste creatură și póte face cu ea ce vrea și cum vrea, ca olarul preste lutul său din care face un vas de cinste, iar altul de necinste, dar acesta nu va fi un răspuns îndestulător pentru că Mântuitorul ne presintă pe Dumnezeu ca părinte al tuturor ómenilor, ca dragoste absolută, și o alternațiune atât de rigidă între dreptate neînduplecată de o parte și grație de altă parte cu greu își pot găsi esplicațiunea în dragoste. Numai un Synergism așa cum învață Biserica nóstră dá fie-căruia din cei doi factori ai mântuirii — lui Dumnezeu și omului — partea ce-i se cuvine.

Pentru ca meritele mântuitoare ale lui Christos să fie imputate omului, cu alte cuvinte pentru ca el să fie de fapt justificat înaintea lui Dumnezeu sau regenerat, se cere din partea sa ca să posédă credință și să fi făcut fapte bune. Prin credință se înțelege

primirea și ținerea cu tărie a tuturor adevărurilor mântuitoare (ὀπόλυσις περὶ Θεοῦ καὶ τῶν Θείων) Fără credință este cu neputință a plăcea lui Dumnezeu, cum ȳice Ap. Paul (Ebrei 11, 6). Credința nu trebuie însă a fi considerată ca ceva abstract sau numai teoretic. Adevărata credință sau credința vie este aceea, care se manifestă prin fapte. *«Mărturisim că nimeni nu se mântuesce fără credință; credință însă numim primirea dréptă a celor ce se învață despre Dumnezeu și lucrurile dumnezeesci, manifestată prin dragoste, adecă împlinirea preceptelor dumnezeesci date nouă de Christos. Fără acésta nu e cu putință a plăcea lui Dumnezeu»* (M.D. decr. 19).

Ar fi de ajuns dacă s'ar ȳice că justificarea se face prin credință vie, fiind-că acésta coprinde în sine și faptele, dar pentru a se accentua și mai mult că faptele sunt necesare, ele se socotesc ca ceva a parte alături de credință. *«Mărturisim, că omul nu se justifică numai prin credință, ci prin credință și practicarea dragostei, adecă prin credință și fapte»* (M.D. decr. 13). Faptele sunt produsul credinței, fără de care ea ar fi mórtă, ca corpul fără suflet, cum ȳice Ap. Iacob (2, 26, comp. și Ión 14, 21). După fapte se póte—în casurile normale—judeca credința cui-va, căci după fruct se cunósce pomul și tot ele ne dau până la un punct măsura gradului de perfecțiune pe care îl atinge cine-va în viață. Protestanții sunt în eróre, dacă din cauza abuserilor făcute în Romano-Catholicism cu indulgențele, nesocotesc însemnătatea faptelor bune. Ei uită că fapte bune nu sunt numai postul, rugăciunea și tot felul de privațiuni, care au valóre numai pentru cel care le practică, ci și faptele de caritate către aprópele, a căror valóre n'o pot contesta cel puțin din punct de vedere umanitar. De mare folos ar fi pentru omenire și multe suferințe ar putea fi ușurate, dacă învățătura despre fap-

tele bune ar fi general răspândită și pusă în practică.

Precum cine-va se asigură mai bine de mântuire săvârșind fapte bune, tot ast-fel o poate pierde prin păcat. Numai păcatele în contra Sfintului Spirit atrag după sine pierderea mântuirii în mod irevocabil. Păcatele de morțe causéză asemeni pierderea mântuirii, dar ele pot fi iertate în sacramentul penitenții și cu acésta omul își câștigă din nou mântuirea, iar păcatele veniale nu atrag după ele pierderea mântuirii. Acestea se și iartă mai ușor și numai prin căință sinceră.

Tratarea mai amănunțită despre păcat, ființa și felurile lui, cum și despre faptele bune aparține domeniului Eticeî.

§ 14. Învățătura despre Biserică.

Biserica este comunitatea religioasă morală a tuturor acelor care cred în Iisus Christos și urmăză învățătura lui așa cum ni s'a predat de sfinții Apostoli și de sinóde. Din definițiune însași se vede că membrii Bisericii nu sunt numai cei drepti și sfinți, ci toți care cred în Christos, fie ei chiar și încărcăți de păcate, pentru că tocmai acesta este scopul Bisericeî, ca prin grația de care dispune să îndrepteze și sfințescă pe cei păcătoși. Predicatele ei sunt: *una, sfântă, catolică și apostolică*. Unitatea și sfințenia ei se deduc din legătura cu Christos ca mire al ei (II Cor. 11, 2. Efes. 4, 5). Se mai numesce una și din cauza unităței credinței și sfintă pentru că membrii ei sunt sfințiți de Sf. Spirit și ea însași are putere sfințitoare. Catolică se numesce Biserica cu privire la menirea ei, pentru că ea e menită să coprindă în sînul său pe toți ómenii, și apostolică pentru că păstrează orânduirile Apostolilor. Ea nu este legată de un anumit loc. Bisericile locale ca d. ex.: din Roma, Ie-

rusalim, Alexandria, etc. sunt numai Biserici particulare. Intru cât se p^ote vorbi de o prioritate de rang între Biserici, ac^osta se cuvine Bisericii din Ierusalim pentru c^o din ea s'a r^osp^ondit Evangelia în t^ot^o l^omea, de aceea și trebuie numit^o mama tuturor celor lalte Biserici. Se vorbesce asemen^o și de un primat al Bisericii din Roma și Constantinopole; acesta se întemeiaz^o îns^o numai pe dispozițiuni împ^or^otesci.

Biserica nu este întemeiat^o de om^oni, ci de Iisus Christos, care e capul unic și temelia ei vecinic^o, iar conduc^otor e Sf^ontul Spirit. Dacă în unele locuri din Scriptur^o se dice, c^o Apostolii și Profeti^o sunt temelia Bisericii, ac^osta e numai impropriu, sau cel mult din cauza intimit^oții în care ei se afl^o cu Christos, pot fi asemen^o temelia a Bisericii. Bisericile locale au fie-care de cap pe Episcopul lor. Fie-care Episcop e loc^otiitorul lui Christos în eparhia sa. Dositei spune c^o Episcopatul e de a^oșa preș pentru Biserica, c^o fără el Biserica n'ar putea exista și nimeni n'ar putea fi, sau a se numi creștin. De el și în special de succesiunea episcopal^o transmis^o de la Apostoli prin impunerea mânilor și invocarea Sf^ontului Spirit este legat^o prezența lui Christos în Biserica, curățirea învățaturii și conservarea puterii apostolice de a lega și deslega păcatele. Treptele inferioare din cler au putere sacramental^o și administrativ^o în Biserica numai prin delegațiune din partea Episcopului. Intre Episcop, Arhiepiscop, Mitropolit, Exarh, Patriarh, nu există altă diferență de cât de scaunul ce-l ocup^o și drepturile ce le confer^o legile civile; în privința spiritual^o sunt toți egali. Reprezentațiunea exteri^oră a Bisericii o formez^o sinódele ecumenice la care au drept să participe numai Episcopii. Ele sunt autoritatea cea mai înalt^o în Biserica atât în ce privesce credința, cât și în ce privesce disciplina bisericesc^o.

Biserica este infailibil^o, adec^o nu p^ote greși pentru

că are promisiunea Mântuitorului de a fi cu ea până la sfârșitul veacurilor. Din această cauză ea nu stă mai pre jos de cât Scriptura, cum învață Protestanții și cum a susținut Ciril Lucaris în confesiunea sa (cap. 2), ci e interpretătoarea legitimă a Scripturii. Biserica noastră n'a mers așa de departe ca să subordoneze Scriptura cu totul față de Biserică și să țină cu Augustin: «*Evangelio non crederem nisi nec commoveret Ecclesiae auctoritas*», ci numai le a pus pe amândouă alături una de alta. Sfinta Scriptură este legea, iar Biserica autoritatea, care interpretează legea. De aceea Scriptura nu trebuie înțeleasă alt-fel de cât cum o explică și predă Biserica (M.D. decr. 2. M.O. I, 86).

Fie-care creștin datorește Bisericeii supunere absolută, fiind-că ea urmărește binele și fericirea tuturor membrilor ei fără deosebire de stare și condițiune. Această supunere se dovedește prin ascultarea poruncilor Bisericeii, care sunt în număr de nouă și anume: 1) Ca fie-care să se rîde lui Dumnezeu cu inimă înfrîntă și smerită și să ia parte la serviciile bisericesci; 2) observarea posturilor anuale; 3) respectarea persónelor spirituale; 4) mărturisirea păcatelor înaintea duhovnicului; 5) ferirea de cărți eretice și de contactul cu ereticii; 6) înălțarea de rugăciuni către Dumnezeu pentru toți ómenii și mai ales pentru autoritățile ecclesiastice și civile și pentru cei morți; 7) păzirea posturilor și rugăciunilor orînduite de autoritatea spirituală a unei eparhii sau diecese óre-care; 8) a respecta bunurile și avuturile bisericesci și a nu înstreina sau răpi ceva din ele; 9) a nu celebra nunta în zilele oprite de Biserică.

Din cele șise până aci urmîză, că Biserica este vizibilă, iar nu ceva invisibil, cum susțin Protestanții. Despre această Biserică vizibilă se șice, că e adevărată. Principiul după care se judecă adevărata ei este următorul: «*Acea Biserică este adevărată,*

care a păstrat, păstrează și învață cu curăție și în întregime până astăzi doctrina Bisericii vechi ecumenice și 'i rămâne credincioasă în toate». Pe acest principiu se întemeiază Biserica noastră pentru a demonstra că ea represintă adevăratul spirit al Creștinismului, e adevărata Biserică a lui Christos, față de cele lalte comunități creștine, care ridică aceleași pretențiuni. O Biserică invisibilă recunoșce și Ortodoxia, dar cu acest nume denotă ea comunitatea din ceriuri a celor sfinți și drepti, sau Biserica triumfătoare, pe când despre Biserica de pe pământ, compusă din oameni și numită și militantă, se învață că este vizibilă. Acesta din urmă se împarte în: conducătoare și condusă, sau cler și laici.

Față de Stat, Biserica Ortodoxă nu ridică pretențiuni de supremație ca Biserica Romană, ci ea trăesece în pace și armonie cu Statul, care are să îngrijescă de partea materială a supușilor săi, iar Biserica de partea spirituală. Statul are să procure asemenea și mijloucele materiale necesare pentru existența și întreținerea Bisericii. (Ce privesce administrațiunea bisericească în special, acesta ese din sfera Simbolicii, mai ales în forma compendiară cum e tratatul de față. Acesta formeză obiectul Dreptului bisericesc.)

§ 15. Invățătura despre mistere.

Misterul este un act instituit de Mântuitorul Christos, care sub o formă vădută revarsă în sufletul credinciosului grația nevădută a lui Dumnezeu (M. O. I, 99). Cuvintul *μυστήριον* se poate deduce atât de la *μυεῖν*=a învăța cele sfinte, cât și de la *μύειν*=a închide, în înțelesul expresiunii: *κλειειν τὸ στόμα τοῖς μυστημένοις* (a închide gura celor inițiați într'un mister sfint) pentru că el poate însemna și învățătura despre

un lucru nou și nesciut până atunci, cum și tăcerea ce trebuie păstrată asupra lui. Acastă însemnare dată cuvîntului mister ne o putem reprezenta mai bine în minte și înțelege, dacă ne transportăm cu gândul la cele dintâi veacuri ale Creștinismului, când învățăturile care compun sâmburile doctrinei creștine se făceau cunoscute numai celor care intrau în sinul Bisericii prin primirea botezului și când disciplina arcană oprea chiar și pre cei botezați de a comunica catechumenilor, sau păgânilor, ori Judeilor, învățătura primită la botez în simbol, cum și de a o scri, pentru ca nu cum-va scrisul să cadă în mâna vre unui necreștin. În acest înțeles misterul coprindea esența învățăturii creștine. Mai târziu s'a extins asupra mai multor acte ale cultului, până ce în cele din urmă numirea s'a redus la cele 7 mijloce de comunicare ale grației, care se numesc ați mistere. Patriarhul Ieremia în răspunsul dat teologilor Tübingieni compară misterele cu *o deschidătură saü ușă, care lasă să pătrundă sôrele dreptății în întunerecul acestei lumii, pentru a lumina pe cei demni*»; Dositei le numesce «*organ drastic servind cu necesitate infiltrațiunii grației dumnezeesci în om*», iar Mitrofan Critopulos «*semne materiale, care garantază credinciosului siguranța promisiunii dumnezeesci, întocmai ca o neîndoiosă semnătură regală*».

Misterele sunt instituite de însuși Mântuitorul, de aceea comunică ele grație. Ele nu sunt instituite spre a se servi ca semne de cunoșcere și distingere a creștinilor de necreștini (cum învață Zwingli), ci sunt dovești ale bunăvoinței dumnezeesci față de noi, semne vădute și materiale, în care operază în mod nevădit Sfîntul Spirit.

La săvârșirea unui mister se cere: 1) *O materie*, ca de ex: apa la botez, vinul și pâinea la Euharistie, etc. 2) *Preot* hirotonit canonic saü Episcop și 3) *Invocarea*

Sf. Spirit, după un anumit formular pentru fie-care mister. Materia este absolut indispensabilă pentru sacrament, pe când preotul poate lipsi câte o dată d. ex. la efectuarea botezului în cas de nevoie. Nici materia însă, nici săvârșitorul sacramentului nu fac misterul, ci Sf. Spirit. Cu alte cuvinte misterele influențază sau comunică grația *eo ipso*, ori cum s'ar dice în limbajul Bisericii Romane *ex opere operato*. Demnitatea sau nedemnitatea săvârșitorului nu poate strica nimic sacramentului, precum nici lipsa de credință din partea primitorului nu face misterul nevalabil.

Numărul de 7 al misterelor este număr sfânt. Misterele își găsesc analogia lor în: cele 7 daruri ale Sfântului Spirit, 7 virtuți, 7 păcate de morțe, etc.

Botezul este spălarea și curățirea de păcatul strămoșesc, prin afundarea de trei ori în apă, la care preotul dice aceste cuvinte: «*In numele Tatălui, amin, și al Fiului amin, și al Sfântului Spirit, amin*» (M. O. I, 102). Efectul constă în aceea, că el șterge păcatul original și toate păcatele făcute mai înainte de botez (dacă cel ce se botéză e trecut de vârsta copilăriei), renaște pe om cu totul și-l transpune în starea originală de dreptate și sfințenie, adică în starea de nevinovăție a lui Adam în paradis. Tot o dată cel botezat devine și un membru al corpului lui Christos.

De vreme ce toți ómenii se nasc sub greutatea păcatului original, de aceea botezul este absolut necesar pentru mântuire, și pentru acest cuvânt trebuie botezați și copiii. Botezul împărtășește un caracter indelibil, de aceea nu se repetă de cât numai în cazul când nu s'a făcut în numele Sfintei Treimi. Materia acestui mister este apă curată, în care se cufundă de trei ori candidatul de botez. În casuri de nevoie, când d. ex. noul născut e amenințat să móră, e de ajuns și dacă e numai stropit. În asemenea casuri poate săvârși botezul ori-cine, numai să pronunțe formula obișnuită.

Botezul e mai pre sus de diferențele interconfesi-
onale. Cine e botezat în numele Sfintei Treimi poate
aparține oricărei confesiuni. El e porța prin care se
intră în Creștinism, iar nu într'o confesiune anumită,
de aceea Biserica noastră învață că afară de botez,
adecă afară de Creștinism, nu e mântuire (*extra bap-
tismum nulla salus*), pe când Biserica Romană ăice
«*extra ecclesiam nulla salus*» și prin «*ecclesia*» înțe-
lege confesiunea Romană.

Ungerea cu sfintul mir urmăzeă îndată după botez
și însemneză confirmarea caracterului creștin primit
prin botez, cum și pecetluirea și întărirea credinței și
a darurilor Sfintului Spirit, care comunică sufletului
forța pierdută prin păcat și-l asigură contra atacuri-
lor celui rău. Dacă prin urmare botezul spală petele
păcatului, ungera cu sfintul mir întăresce în lupta
vieții, face capabil de a mărturisi cu gura ceea ce se
crede cu inima. Misterul acesta ține locul practicei
punerii mânilor asupra capetelor celor botezați ca să
primescă Sf. Spirit, practică care se usa în timpul A-
postolilor (Acte 8, 17. 13, 3. 19, 6). Efectuarea mis-
terului constă în ungera tuturor părților și organelor
externe mai însemnate ale corpului cu mir și pro-
nunțarea cuvintelor: «*Pecetea darului Sfintului Spirit,
amin*». Mirul ce se întrebuinteză pentru acest scop
se sfințesce de mai mulți Episcopi împreună în Joia
cea mare cu o deosebită solemnitate. Ca și botezul
ungerea cu sfintul mir nu se repetă, ea se aplică însă
acelora care au negat credința și apoi se reîntorc
în sinul Bisericii, cum și celor care vin de la o altă
confesiune sau sectă creștină în care botezul se face
în numele Sfintei Treimi, pentru că în cas contrar
proselitul se și boteză.

Pocăința este părerea de rău pe care o încercă
creștinul pentru păcatele comise și dorința serioasă
de a se îndrepta pe viitor (*συντριβή*), mărturisirea pă-

catelor înaintea duhovnicului (ἔξομολόγησις) și dispozițiunea de a împlini canonul ce i se va da de duhovnic (ἐπιτίμιον). Puterea misterului o face deslegarea păcatelor pronunțată de preotul mărturisitor. Misterul acesta este instituit pentru ertarea păcatelor mortale săvârșite după botez și redobândirea mântuirii care se pierde din cauza acestor păcate. Procesul întreg al pocăinții trebuie reprezentat ca o acțiune internă și continuă a Sfântului Spirit, care după comiterea păcatului mișcă sufletul și îl îndemnă la penitență. Prin această agitațiune dureroasă sufletul ajunge din nou la speranța recăstigiării grației, care se transformă pe încetul în siguranță de triumf asupra păcatului și însușirea grației în mod factic. E de observat, că mărturisirea păcatelor în fața preotului e un act de multă însemnătate psihologică și eficacitatea lui e mai mult de cât evidentă, pentru că pe lângă faptul că cel ce se mărturisește primesce sfaturi edificătoare de la preot, dar el simte tot o dată și o ușurare sufletescă comunicând unei a doua persoane greșalele, care 'i apasă conștiința și din care pe cele mai multe poate că n'ar îndrăzni să le spue nici chiar celui mai intim prieten. O învățătură despre indulgențe și foc curățitor, ca corolare ale misterului pocăinței, este necunoscută Bisericii noastre.

Sfânta Euharistie este sacrificiul pe care Mântuitorul l'a adus la ultima cină pe care a mâncat-o cu Apostolii săi înainte de patimi și pe care l'a lăsat Bisericii sale ca sacrificiū nesingerat. Ca atare sacrificiū Euharistia nu se poate efectua de cât de preot pe un altar sfințit, sau în lipsă de acesta cel puțin pe un antimis și având la dispoziție elementele materiale necesare: pâine dospită de grâu curat și vin. După pronunțarea cuvintelor de instituire, ca amintire istorică a împrejurărilor în care a fost orânduit sacramentul, preotul invocă lucrarea Sfântului Spirit

prin cuvintele: *«Dómnne trimite Spiritul tău cel Sfínt preste noi și preste darurile acestea ce sunt puse înainte; și fă adecă pâinea ácéta cinstit trupul Christosului tău, iar ce este în paharul acesta cinstit sîngele Christosului tău, prefăcêndu-le cu Spiritul tău cel Sfínt»*. Prin acéstă rugăciune, elementele materiale pâinea și vinul se transformă în însuși corpul și sîngele Domnului. Numai forma exterióră a pâinii și vinului se mai păstrează și ácéta se întâmplă după orânduirea dumneđească pe de o parte pentru că efectul transubstanțiațiunii trebuie cređut, iar nu vêđut, pe de alta pentru ca firea omenească să nu se înfricoșeze privind și mîncând Corpul și Sîngele Domnului ca o carne crudă. Totuși, pe basa trasubstanțiațiunei trebuie să se cugete că Christos însuși după corp și sînge este de față și în realitate, cu acel corp cu care s'a născut din Sf. Fecióra, cu care a suferit și a murit, iar nu numai în vre un chip simbolic, saũ că dumneđeirea cuvîntului se unesce în mod ipostatic cu pâinea și vinul. Asemenea, consacrațiunea preotului, iar nu cum-va coborîrea lui Christos din ceriuri pe altar, e care transformă elementele. Primitorul sfíntei Euharistii, fie el demn saũ nedemn, se împărtășește dar cu însuși corpul și sîngele Domnului. Diferența e numai, că cel demn primesce împărtășirea spre ertarea păcatelor și ferirea de ispíte, iar cel nedemn spre condamnare. Comunicarea se face sub ambele forme și de ea nu se lipsesc nici prunci, pentru că e alimentul mântuirii. Pregătirea pentru primirea sfíntei Euharistii constă: în post, rugăciune, mărturisirea păcatelor și apropierea de altar cu cuget curat și credință fermă, că pâinea și vinul sunt însuși corpul și sîngele Domnului. Creștinul e dator să se comunice cât se pôte mai des, dar dacă ácéta nu se pôte, cel puțin o dată pe an e indispensabil. Tot asemenea și pe patul de mórte. Celebrarea misterului sfíntei Euharistii forméază punctul culminant în serviciul liturgiei credincioșilor.

Preoția este de două feluri: internă sau spirituală și sacramentală. Cea dintâi este preoția universală care întrunește la un loc pe toți creștinii ca o preoție a-lésă și neam împărătesc (I Petru 2, 9), chemat a aduce sacrificiū bine plăcut lui Dumnezeu în rugăciuni, mulțămiri, privațiuni, martir și altele asemenea. Preoția sacramentală sau propriu ȃisă se întemeiază pe porunca Mântuitorului și s'a transmis prin punerea mâinilor din timpul Apostolilor și până astă-ȃi. Pre-rogativele preoției sunt: puterea de a deslega păcatele ómenilor și puterea de a învăța pe alții cuvântul lui Dumnezeu. Cea mai înaltă ierurgie pe care o pôte săvârși preotul este aducerea sacrificiului celui ne-singerat. Aspirantul la preoție trebuie să posedă o viață morală nepătată, minte întrégă și corp sănătos, precum și cultura necesară pentru a putea instrui pe popor în cuvântul lui Dumnezeu. Episcopul singur pôte conferi preoția sau hirotoni, de aceea numai el posedă deplina putere spirituală.

Căsătoria ca mister este înțelegerea între un bărbat și o femeie de a trăi împreună tótă viața lor, de a se iubi și ajuta cu abnegațiune reciprocă în tóte împrejurările vieții și declarațiunea solemnă în fața preotului, că vor păzi acest angajament. Bindecuvântarea preotului întăresce legătura lor și 'i împrumută caracterul de sfintă. Fructele căsătoriei sunt: ferirea de neînfrinare, nascerea de copii legitimi și ușurarea greutăților vieții prin ajutor reciproc. Căsătoria, ca act religios, este indisolubilă, afară de casul de adulter (Matei 5, 32), cu tóte acestea, în vederea slăbiciunei omenesci, se admite și despărțiua. Asemenea se admite și căsătoria a doua și a treia, însă numai laicilor. Clericilor și anume diaconului și preotului nu li se permite de cât o singură căsătorie înainte de hirotonie.

Masul este rugăciunea ce se citește de preot pen-

tru însănătoșirea unui bolnav și ungerea corpului acestuia cu unt de lemn sfințit. Scopul administrării acestui sacrament este ertarea păcatelor s'aũ mântuirea sufletului și sănătatea trupescă. Dacă acesta din urmă nu se realizează în totdeauna, cel puțin ertarea păcatelor se face în tot casul. Ca pregătire pentru primirea misterului se cere ca bolnavul să 'și fi mărturisit mai întâi păcatele. Maslul se póte repeta de mai multe ori.

§ 16. Cultul sfinților, al reliquiilor și al icónelor.

De vreme ce creștini, care aũ dus o viață nepătată saũ sfinți, după mórte, se află în comunitate imediată cu Christos et eo ipso cu Dumneđeũ, în a cărui apropiere petrec împreună cu îngerii, și ca și îngerii pórtă un deosebit interes sórtei credincioșilor de pe pămînt, pe care o cunosc în ori-ce moment prin revelațiunea dumneđeiască, de aceea trebuie să admitem, că ei intervin cu rugăciuni către Dumneđeũ pentru frații lor din această viață, când ei se află în strîmtorare și imploră ajutorul lor. Chemarea saũ invocarea sfinților într'ajutor și onórea pe care le o arătăm nu contradice nici de cum prima poruncă a Decalogului, pentru că onórea ce li se face lor e venerațiune, iar nu adorațiune saũ latric, care se cuvine numai lui Dumneđeũ. De aceea venerațiunea sfinților nu numai că nu e un păcat, ci din contră o gloriificare mai mult a lui Dumneđeũ în persóna aleșilor lui. Invocând ajutorul sfinților nu cerem ca ei să ne ajute din propria lor putere, ci numai îi rugăm ca să intervină pentru noi către Dumneđeũ, de aceea prin cultul ce le dăm nu le atribuim atotputernicie. Un loc deosebit în cultul sfinților îl ocupă sfința Fecióră Maria, care în viață a fost liberă de ori-ce păcat personal. Pentru acesta ei i se dă o venerațiune într'un grad

mal înalt de cât celorlalți sfinți: ὑπερδουλείο.—O autoritate specială, care să se ocupe cu proclamarea de sfinți—cum e în Romano-Catolicism—nu există la noi. Sfinții sunt aci o moștenire piósă de la vechimea bisericească. Numărul lor e cu atât mai mare cu cât ne apropiem mai mult de originea Creștinismului și se împuținază în decursul timpului pentru a înceta aprópe cu totul în present.

În acelaș fel cum sunt venerați sfinții se venerază și reliquiile sau móștele sfinte, adecă corpurile sfinților, care print'o deosebită favóre dumnezeiască fac o excepciune de la legea naturală a putrefacțiunii corpurilor. Asemenea reliquiile se păstrează prin Biserici și sunt în mare cinste înaintea credincioșilor.

Alături de cultul sfinților și al reliquiilor și în legătură strînsă cu el stă cultul icónelor, care își are rădăcina în cerința intimă a sufletului omenesc de a 'și reprezenta sub o formă vechută și materială obiectele lumii invisibile și transcendente, Dumneșirea însași. Scopul icónelor este ca printr'o reprezentare materială artistică să înalțe mintea la obiectul reprezentat, căruia i se dă cinstea cuvenită. Dacă tipurile Vechiului Aședămînt simbolisau o apropiere și o influență dumnezeiască, cu atât mai mult suntem noi creștinii îndreptățiți și obligați să onorăm imaginile pictate ale lui Christos și ale sfinților, care pun înaintea ochilor însași atestațiunea lui Dumneșeu și a Spiritului său. Cine nu onorează imaginea lui Christos, acela nu onorează nici pe Christos însuși, după cuvîntul Evangelistului Ión: «Dacă nu iubim pe aprópele nostru pe care îl vedem, cum vom putea dice că iubim pe Dumneșeu pe care nu-l vedem?». Cine stiméază o persónă, privesce cu respect și imaginea acelei persóne. Să ne gândim numai cât de mult ținem la fotografia tatălui, mamei, fraților sau surorilor nóstre, ori a altei persóne iubite și cât ne-am indigna

și ce am fi în stare să facem când cine-va ar încerca să le profaneze în vre un chip óre-care, și atunci înțelegem cu înlesnire rolul imaginilor sfinte și avem explicațiunea psihologică a cultului lor. E aproape superfluu a mai insista asupra diferenței diametrale dintre imaginile sfinte așa cum sunt în Creștinism și idoliș păgânismului, sau fetișii. Acolo însuși obiectul material e căruia se aduce cultul, el însuși e ȑeul, sau locașul unui spirit, sau puteri supranaturale, aci obiectul material servește numai pentru a rechema în minte ceea ce el represintă, de aceea chiar când o imagină represintă pe Mântuitorul Christos sau Sfinta Treime, imaginii îi dăm numai venerațiune, iar adorațiunea o păstrăm pentru Mântuitorul însuși și Sfinta Treime. Cinstea dată imaginii sfinte se deduce din cinstea ce o dăm persoanei pe care o represintă, dar nu se confundă cu acésta.

În cultul sfinților, al reliquiilor și mai ales al icónelor s'aú ivit adesea exagerațiuni, dar acestea aú provenit întotdéma din ignoranță și din acéstă caúsă nu s'ar putea conchide la înlăturarea lor. Maxima: «*abusus non tollit usum*», valoréază și aci. Insemnăta-tea practică a cultului icónelor se învederează fórte bine din numele ce li s'a dat adesea de: «*Biblie a celor ignoranți*».

PARTEA III.

BISERICA ROMANO-CATOLICA ¹⁾.

CAPITOLUL I.

Introducere istorico-literară.

§ 17. Forma exterioră în timpul de față.

O comunitate de cel puțin 220.000.000 de credincioși, răspândiți în totă lumea, compun corpul Bisericii Romano-Catolice. Italia, Spania, Portugalia, cu circa 55.000.000 de suflete, sunt absolut catolice. În Franța sunt 98% Romano-Catolici, în Austro-Ungaria 26, în Germania 17 sau 18 milioane. Marea Britanie numără ca la 6, Rusia 8 și America de Nord și de Sud mai bine de 10 milioane Romano-Catolici. Asia, Africa și Oceania sunt străbătute de misionari pașiști, care sporesc neconținut numărul adeptilor Vaticanului. Aproape totă lumea este presărată cu episcopi *in partibus infidelium* și *Vicarii apostolici sedis*. Ereticii și schismaticii, toți care într'un fel sau altul au primit botezul, sunt considerați ca făcând parte, din punct de vedere juridic, din sînul acestei Biserici. Că ea nu 'și pôte exercita jurisdicțiunea sa

¹⁾ I. M. Möhler, Symbolik (Mainz 1891). - Lehrbuch der Symbolik de G. F. Oehler (Tübingen 1876). H. Schmidt, Lehrbuch der Symbolik (Breslau 1890). - Symbolik de E. F. K. Müller (Erlangen 1896), și cursurile lui Harnack și Kaftan, amintite la începutul părții a doua.

și *de facto* asupra tuturor membrilor ei, este o altă cestiune care nu alterează principiul.

Față de Stat ea are cu totul altă pozițiune de cât cea Greco-Orientală, căci ea își are capul ei propriu, constituțiunea ei monarhică. Acesta are și profesază pretențiunii de suveran lumesc, în adevărătul înțeles al cuvântului. El trimite către statele cu care se află în legătură agenții săi diplomatice, miniștrii săi plenipotențiarî, cub numele de *Legeați*, sau *Nunții* și are pe lângă sine asemenea demnitarî, trimiși de state. Raporturile dintre el și state se stipulează în contracte, de natura acelor pe care statele le încheie între sine, numite *Concordate*. Ceremoniile papale se asemănă întru totul cu cele imperiale, de cât care nu staū mai pre jos nici în lux și pompositate. O ierarhie întrégă de funcționari, de la cea mai de jos tréptă și până la cea mai înaltă, de la lectorî și subdiaconî până la Cardinalî, al căror rang este egal cu cel de prinț, îi staū la dispozițiune. Colegiul Cardinalilor compus din 6 Episcopi, 50 de Preoți și 12 Diaconî, compune statul său major, pe lângă care se adaogă o serie numerosă de congregațiuni și comisiuni cu tot felul de atribuțiuni. Recrutarea Cardinalilor este as-fel aranjată ca din fie-care țară mai mare să fie cel puțin unul. Majoritatea o forméză de regulă Italianii. Locurile de Cardinalî sunt rezervate mai mult descendenților familiilor suverane și princiare și acelor care se disting prin sciință sau dibăcie în apărarea și susținerea intereselor curiei papale. Afară de Cardinalî, ca membri ai ierarhiei înalte, se numără 6 Patriarhi: de Veneția, Lisabona și cei 4 Patriarhi ai uniților din Orient cu titlul de: Constantinopole, Alexandria, Antiohia și Ierusalim. Mitropoliți sunt aproximativ 180, din care mai mult de a șésea parte sunt în Răsărit. Numărul Episcopilor se urcă la suma de 760, afară de al celor in partibus.

În Monahism vedem asemeni o mare deosebire între el și cel al Bisericii noastre. La noi monahii trăesc în singurătate și retragerea Monastirilor, îngrijind de mântuirea lor proprie, acolo trăesc în lume, luptând pentru interesele Bisericii. O variațiune nesfârșită de nume, port, ordine, disciplină, etc. etc., de la simplitatea vieții Trapiștilor și a ordinilor cerșătore, până la laxismul Jesuiților, compune Monahismul. Pe lângă numeroasele ordine monahale, în înțeleșul strins al cuvintului, există apoi o mulțime de congregațiuni și societăți compuse din credincioși, care trăesc în lume, căsătoriți, ca cetățeni după toate regulele și conform legilor statului în care se află, dar îndeplinesc ore care obligațiuni impuse stării monahale. Aceste congregațiuni au luat în secolul al XIX o întindere colosală. Studenți, funcționari, lucrători ș. a. pretutindenți unde se află Romano-Catolici, compun asemenea asociațiuni. Ordinele monahale și congregațiunile de femei jăcă asemeni un forțe mare rol în sînul acestei Biserici. Prin instituțiunea mărturisirii păcatelor, exercitarea sacramentelor și a sacramentaliilor și sute de alte mijloce cunoscute întregului cler, credincioșii sunt ținuți ca cu o mână de fer sub stăpânirea Bisericii.

Pentru că banul era mijlocul cel mai puternic de a domni asupra spiritelor și a comanda nu numai ca putere spirituală, ci și seculară, de aceea n'a trecut nimic cu vederea, n'a cruțat nimic din ce 'i putea înlesni calea de a grămădi cât mai multe comori. Insinuări pe lângă puternicii țilei spre a căștiga donațiuni și imunități de tot felul, amenințări și presiuni când mijlocele blânde nu erau eficace, întindere de curse vlăstarelor tinere ale familiilor nobile și avute spre a le face să îmbrățișeze ordinea monahală, ca să le moștenescă averea și să căștige vază în ochii lumii, liberare de indulgențe pentru ertarea de

păcate, în schimbul încasării de bani, înființarea de lotării, cerșătorie, voiații sfinte, și multe, multe altele, alături de simularea vieții celei mai sfinte și nepătate, au fost practicate de ierarhia acestei Biserici după maxima iezuită: «*scopul scuză mijlocele*», numai ca să mărescă tezaurul Vaticanului. Și mijlocele n'au deșis scopului lor. Pentru a câștiga simpatia generală și a'și face mai bine interesele, clerului îi este permis să se ocupe cu de tôte: artă, știință, diplomatie, politică, etc. etc. Deși expresiunea cea mai perfectă a cosmopolitismului, posedă totuși în protectóre și susținătoare a națiunilor opresate, ca Polonii și Irlandezii, luptă pentru acordarea toleranții religioase unde ea este în minoritate, ca în Germania, căutând însă să înăbușe orî-ce libertate a confesiunilor streine unde ea este în majoritate, ca în Austria, Italia etc, practică oportunistul cel mai interesat în Franca, aruncând statelor epitetul de «*latrocinium magnum*» când nu 'i convine politica lor, și așa m. d. Propoveditoare neobosită a sărăciei de bună voe, dă ca exemplu pe Trapiști și alte ordine călugărești, care trăesc în sărăcie și abstenență, pe când tot în sinul ei se răsfată în avuție și plăceri cardinalul avut, și ea însăși își dă tôte silințele să strângă avere, așa că în ființa ei întrunesc momentele cele mai contradictorii formând o «*Complexio oppositorum*» din cele mai bizare. «*Ad majorem Dei gloriam*» «*et propter et secundum usum*» tôte se pot face, și cum procedeză Biserica nu este ertat individului, din punct de vedere moral, să procedeze.

Acestea tôte au costat pe Biserica Romană sacrificiul moralității sale.

§ 18. Biserica Romano-Catolică ca monarhie universală și institut de fericire.

În legătură cu cele precedente stau și pretențiunile

acestei Biserici de monarhie universală și instituțiune moralo-religiósă în al cărei sîn numai se află fericirea și mântuirea sufletescă.

Proposițiunea exprimată de Bonifaciu al VIII în bula sa «*Unam sanctam*» (1302) că: «*Orî-ce creatură care pòrtă grijă de mântuirea sa trebuie neapărat să se supună Episcopului Roman*», se repetă continuu pe față saŭ deghisată. Acéstă supunere trebuie să fie complectă: internă și externă, privată și publică. Pretențiunea și-a găsit locul în Dogmatică și Teologii s'aŭ silit a'î da aparența de dogmă, motivându-o ast-fel: Mântuitorul Christos a dat Apostolilor săi și în mod special lui Petru puterea de a învêta și conduce sufletele (*potestas magisterii et jurisdictionis*), prin încredințarea puterii cheilor. De vreme ce însă scopul omului pe pămînt este agonisirea fericirii din viața viitoare și viața actuală este numai o pregătire pentru cea eternă, Biserica are să-și exercite jurisdicțiunea sa asupra vieței din acéstă lume pentru că ea nu își are existența ei ca scop final în sine însăși, ci numai în vederea celei viitoare. Până aci argumentațiunea este dréptă și plausibilă, dar continuarea este prea întrecută. Jurisdicțiunea Bisericii trebuie să se întindă asupra tuturor domeniilor activității omenesci, să îmbrățișeze tótă viața omului de la légăn până la mormînt și dincolo de mormînt, în familie și în societate, a individului ca și a statelor, nu numai în ce privesce sufletul, ci și în ce privesce corpul, instrumentul sufletului. Cu un cuvînt ea voescă a fi monarhie universală, care să cuprindă în sînul său tótă lumea creștină. Acest drept i se cuvine ei și pentru cuvîntul că ea a primit de la Dumneđeŭ însărcinarea și datoria de a predica adevêrul, și cum adevêrul este unul singur și ea se află în posesiunea lui, ea singură trebuie să comande în lume. Tot pentru acest cuvînt păgânii, ereticii, schismaticii și toți

care nu recunosc autoritatea ei trebuiesc constrinși a i se supune în interesul propriului lor folos sufletesc și chiar dacă corpul lor ar suferi ceva din această cauză, sau ar pieri nu este nici o pagubă, căci sufletul va fi mântuit. Cu acesta principiul inquisițiunii este pe deplin justificat, și dacă nu este și aplicat este de sigur numai pentru că Biserica Romană n'are totă puterea în mâna sa, așa cum dorește.

La urzirea acestui vis de aur al Episcopilor Romani, pentru realizarea căruia a luptat și luptă de veacuri tot sistemul machinal al acestei Biserici, a contribuit fără îndoială împrejurările istorice sub care s'a desvoltat Papalitatea. Reședința Papilor este în Roma, capitala fostului imperiū al lumii, cetatea eternă. Acesta nu putea rămâne fără influență asupra Papilor. Pe când imperiul Roman de Apus înclină spre sfârșitul său, Papismul se înalță, Episcopii Romani încercă a ridica treptele tronului de pe care imperatori se coboră. În timpul imperatorului Valentinian III când imperiul Roman de Apus se clătina din temelie, Episcopul Roman Leo cel mare își dă titlul de: «*Rector Dei et orbis christianorum*» și însuși Valentinian recomandă supușilor săi ascultare față de Pontificele Roman. Acesta era testamentul imperiului Roman de Apus. Imperiul primesce în curând lovitura de mörte din partea Herulilor (476) și Papii țin cu tărie să-și fie moștenitori. Al patrulea imperiū, *civitas Dei*—după expresiunea lui Augustin din scrierea cu acelaș nume, și pentru care imperiile de până aci formaū *civitas diaboli*—trebuia să începă și cine altul avea să fie Monarh în acest nou imperiū de cât Episcopul Roman, primul între Episcopii Creștini, care printr'o minunată orânduială a Providenței își avea și scaunul tocmai în cetatea eternă? Capitala imperiului lumii trebuia să fie capitala imperiului lui Dumnezeu.

Episcopii Romani își luară rolul în serios, dar im-

peratoří Germaní le discutaú titlul, eí se íntitulaú a-semení: «*Rector Dei*» pe pámínt. De la cérta pentru ínvestiturá íntre Enric al IV și Gregoriú al VII Hildebrand, rēmase și acest titlu esclusiv pentru Episcopíi Romaní ¹⁾).

Așa dar avem de a face cu un imperiú Roman, cu tóte pretențiunile de imperiú și față de care tóte cele lalte imperii sunt numai pe jumătate imperii. Și dacá el n'are legiuni de soldați ínarmați cu arme de foc, nu este maí puțin puternic residând numai în spirite, cáci la urma urmei ce folosesce imperiului German saú Rusesc, dacá supuși lor Romano-Catolicí plátesc contribuțiunile la Berlin saú Sant-Petersburg, dacá cu sufletul sunt legați de Roma? De aceea vine acéstá Biserică așa de des în conflict cu statele, ca și cu sciința și artele. Și totuși ea se servește de artá, de sciința, de tot ce contribue la deșeptarea idealurilor naționale ale popórelor subjugate, ș. a. numai pentru ajungerea scopului sėú de imperiú universal, imperiul fericirii, împěrăție a lui Dumnezeu pe pámínt. În acéstá calitate pretinde ea a îngriji de fericirea membrilor sėi, și consciința și cunóscerea adevěrului, singurele care într'adevěr fac pe om liber și care nu vor a se supune unei autorități exterióre, se daú ca cei doi stálpí de sprijin ai eí. Pe când ínsá în teorie, partea lumescá a acestuí imperiú pare a fi subordonată celei spirituale — fericirii membrilor lui — practica ne arată contrariul: armele spirituale sunt íntrebuínțate maí mult pentru scopuri materiale, așa cá Biserica Romaná ar putea dice proseliților eí: «*Nu pe voi, ci al vostru vrem*». Tot din acest punct de vedere ínterpretézá ea și maxima: «*Extra ecclesiam nulla salus*» în sensul cá mántuirea se aflá numai în sínul eí, ea singurá este «*ecclesia*», adevěrată

¹⁾ Impěrățií Austriei se maí íntitulezá și adí «*Majestate apostolicá*» ca o amintire a titlului de «*Rector Dei*», etc.

Biserică și că prin urmare toți câți nu sunt Romano-Catolici sunt pierduți pentru mântuire.

§ 19. Originea și desfășurarea Bisericii Romano-Catolice ca confesiune.

Cu totă neînțelegerea între Roma și Constantinopole pe timpul Patriarhului Fotiu, sentimentul de unitate a Bisericii dura încă. Numai de la jumătatea secolului al XI (1054), de pe timpul lui Mihail Cerulariu, a încetat acest sentiment atât în Orient cât și în Occident. Ruptura dintre ambele Biserici era însă ceva inevitabil și mai curând sau mai târziu trebuie să aibă loc, pentru că în Apus domnea încă de mult un spirit cu totul diferit de cel din Orient și numai ideea—fôrte delicată—că Biserica este una a împedecat o separațiune și mai din vreme. Literatura Bisericii apusene ne arată acesta: a) Ciprian și Tertulian sunt cei dintâi care au conceput Creștinismul ca *lex*. Este lege pentru că, după concepțiunea lor, totul trebuie să fie în el autoritativ. b) În locul cuvântului *μυστήριον* se introduce termenul «*Sacramentum*». Sacrament este altceva de cât *μυστήριον*=tăină, secret. În Sacrament se coprinde noțiunea de obligațiune. c) Teologia speculativă este părăsită și locul ei îl ia o relațiune curat legală, juristică sau de contract, a creștinilor între sine și față de Dumnezeu.

Aceste idei crescute pe pământul Africii, fură adoptate de Papi, pentru că cei mai mulți erau discipulii lui Ciprian.

Prin strămutarea capitalei imperiului de la Roma la Constantinopole, rămâne Papa cea mai însemnată personalitate în Roma, și dacă imperatorii ce își mai avură scaunul acolo ca suverani ai jumătății de Apus a imperiului n'ar fi fost numai umbre, Papii n'ar fi visat nici o dată să le ia locul.

În timpul și din cauza disputelor ariene, care au

frământat adînc Orientul, Papii, prin situațiunea lor depărtată de teatrul luptelor, aû câştigat o deosebită reputațiune ca ortodocși. Pe lângă acesta, în Apus —afară de Africa de Nord—n'aû existat multă vreme Mitropoliți, ca în Orient, Papa însuși era Mitropolit în tot Apusul. Acesta a adăogat asemeni mult la autoritatea sa.

În a doua jumătate a secolului al IV apare acolo un bărbat, cu o colosală cultură religioasă și spirit neîntrecut. Influența lui asupra Apusului este ca a unei revelațiuni. Acesta este *Augustin*. Versat prin excelență în Teologia Paulinică și Iohaneică, el concepe fericirea, religiozitatea ca ceva personal, acesta este: sentimentul dependenței imediate a omului de Dumnezeu, conștiința comunității cu El, cu alte cuvinte religiozitatea internă.—Acesta este o concepțiune cu totul streină de Teologia apusenă de până atunci și n'are nici o legătură organică cu ea. Cu totă originalitatea sa însă, Augustin este pentru contemporanii săi numai un Epigon. Afară de variațiunea la infinit a cunoscințelor sale Augustin dispunea de o puternică dialectică, care îi înlesnea combinațiunea și înfrățirea celor mai opuse și neîmpăcate noțiuni. Prin alegorie și dialectică se pot aduce în legătură cele mai contradicțoare idei, și metoda alegorico-dialectică o poseda Augustin în cel mai înalt grad. Pentru că era din fire puțin sceptic, Augustin n'a încercat să reformeze învățătura Bisericii de până atunci, ci numai a adus-o în legătură cu sistemul său teologic. Cu acesta el a pus în serviciul Bisericii de Apus puterea geniului său, care i-ar fi fost fatală dacă ar fi întrebunțat-o în contră-i. Din combinarea Teologiei dominante a timpului cu sistemul lui Augustin se născu un sistem teologic cu caracter strict juridic, «*Deus coronat nil aliud nisi merita*» țice el, stabilind cu acesta un curat principiu de drept. Grație, mântuire,

fericire, etc. toate sunt tratate după această schemă. Biserica Romană își însuși în totul sistemul lui Augustin, pentru că era instrumentul cel mai puternic, poate chiar unicul, în ajungerea scopului de stăpânire lumescă la care ea tindea.

Curios, că nu trecu mult timp după ce Augustin închise ochii și imperiul Roman de Apus—civitas diavoli, cum îl numea el, ca și pe cele lalte imperii din nainte de Creștinism—își luă sfârșitul și Papa rămase pentru a doua oară singur stăpânitor în Roma. Civitas Dei trebuia să 'ncăpă.

Silintele împăraților Bizantinii de a menține Italia în posesiunea lor fură zădărnice pentru totdeauna de Carol cel Mare, care încercă să înființeze un imperiu bisericesc. Străduințele sale și ale urmașilor săi în această direcțiune conduseră la un război în alianță cu Episcopii și cu Papa contra Mitropoliților, care deveniseră suveranii provinciilor. Din această luptă eșiră *Decretele Pseudo-Isidoriene*, în care se combate autoritatea Mitropoliților, în vreme ce Papa singur este recunoscut ca cap suprem și investit cu putere nemărginită. Din acest timp începe Papa a avea autoritate absolută în Biserica tuturor țărilor, fără a avea însă și pe cea politică, care era rezervată împăraților. Coroana era prin urmare împărțită în două. Gregore al VII Hildebrand începe lupta pentru obținerea puterii seculare, pentru ideea Papalității în înțelesul de aži al cuvântului. Aspirațiunile papale fură date pe față în lupta pentru investitură, în care totul se reducea în a se decide dacă Episcopii sunt a se considera ca supuși ai împăraților pe al cărui pământ se află—cum era până aci—sau supuși direcți ai Papii, ca șef spiritual al lor. Victoria fu de partea Papilor. De aci înainte Papii sunt considerați ca împărați Români, față de care cei lalți împărați sunt numai generali. Ei se compară cu soroze, care îm-

prumută lumină lunii și stelelor, și cele două săbii biberice sunt considerate ca: una a Bisericii și cea laltă pentru Biserică, una e purtată de Papi, cea laltă de imperatori, dar amândouă numai pentru Biserică.

Cu acésta se pare că Biserica Romană 'și-a marcat pe deplin linia sa de conduită și pentru viitor și a format un tot închis în sine, o confesiune aparte, dar nu este încă totul gata. Mai trebuia lămurite încă două cestiuni: a) Papa se ridicase așa de sus că nu se mai putea coborî, El era *împărat*, el era *Pontifex maximus*, el era tôte, și totuși pe terenul învătăturii, al dogmelor îi lipsea suveranitatea, pe care 'și-o disputa cu conciliile. Trebuia să cuceréscă și pe acest teren autoritatea supremă. Acésta se și întâmplă în conciliul din Vatican (1870), când fu proclamat de infailibil, cum vom vedea mai departe. b) Nu se scia cât de departe se întinde libertatea religioasă individuală. Luther însuși cređu mulți ani că încă aparține Bisericii Romane, cu tótă diferența sa de cugetare în multe puncte nu numai de disciplină bisericescă, dar și dogmatice. Trebuia dar să se fixeze o dată limitele până la care se întinde libertatea individuală în materie religioasă și preste care trecând, legătura cu Biserica este ruptă. Acéstă a doua întrebare nu putea fi resoltită în mod definitiv mai înainte de a se fi resoltit cea dintâi în înțelesul infailibilității papale, pentru că lipsea autoritatea absolută *per escelentiam*, care să spună ultimul cuvînt. De aceea tôte încercările de a determina câmpul libertății religioase, începînd din timpul Reformațiunii și până la 1870, aũ rămas aprópe tôte fără rezultat. În desbaterea acestei cestiuni s'aũ format două partide opuse, dar ambele sprijinindu-se pe Teologia augustinică. Una a apărat independența absolută a religiozității individuale. Acésta se basa pe învătura pură a lui Augustin, de mai înainte de compromisul ei cu

învătătura oficială a Bisericii de Apus. De această parte s'a distins mai ales *Iansenismul*. A doua partidă apără cu mult zel sistemul juristic rezultat din alianța Augustinismului cu Teologia lui Ciprian și Tertulian, care domina pe timpul său în Biserica occidentală. Acesta critică cu asprime Augustinismul propriu și, numindu-l mistică și religiozitate falsă. Din contră adevărata religiozitate consistă în dependență absolută și necondiționată de ierarhia Bisericească. Tot ce este dictat numai de conștiința proprie este apocrif. Acesta este cunoscuta luptă a *Iesuitismului*—susținătorul acestei a doua teorii—contra conștiinții. În sinul acestuia se ivi în secolul al XVIII renumitul moralist Alfons de Lignori, inamicul cel mai înfocat al Augustinismului. Operile sale de Morală sunt consultate de fie-care cleric în casuri complicate. Prin ele Augustinismul fu înlăturat din Catolicismul oficial. Morala lui Lignori este mult detestată Morală casuistică, care este și astăzi sistemul dominant în Romano-Catolicism, cu singura deosebire că de la 1870 încôce, în multe casuri complicate nu se mai consultă Lignori, ci se consultă infailibilul din Vatican și ce dice el este sfânt și indiscutabil.

§ 20. Isvórele simbolice ale Bisericii Romano-Catolice.

Afară de cele trei simbole ecumenice și decisiunile celor 7 sinóde ecumenice, admise și de Biserica Ortodoxă de Răsărit, Biserica Romano-Catolică mai recunoște ca isvóre simbolice decisiunile încă a alte 12 sau 14 concilii, declarate de ea asemenea ca ecumenice, apoi bule papale, catehisme și cărți de ritual.

A. *Conciliu*. Intre acestea ocupă un loc de frunte: a) Conciliul Tridentinic, b) cel Vaticanic. Pe lângă acestea chiar cele dintâi 7 sinóde într'adevăr ecumenice rămân pe al doilea plan.

a) *Conciliul Tridentin.* Indată dupe ivirea Reformațiunii începută de Luther, fu exprimată din toate părțile în Romano-Catolicism dorința de a se convoca un sinod, care să pună capăt Reformațiunii. Deși susținută și de împăratul Carol Quintul, dorința de a se convoca sinodul nu se împlini de cât în anul 1545, pe timpul Papii Paul al III. Sinodul ținu în Trient de la 13 Decembrie 1565, până în Aprilie 1567 opt ședințe, după care fu permutat în Bologna. Aci se ținură numai 2 ședințe fără nici o importanță și sinodul fu permutat din nou în Trient, unde se mai ținură (1551—1552) încă șapte ședințe și apoi se întrerupse pentru 10 ani. În Ianuarie 1562 fu deschis din nou și se ținură până la 4 Decembrie 1563 încă opt ședințe, cu care se termină. În totul s'au ținut 25 de ședințe.

Cu totă reserva pe care conciliul a păstrat-o în multe cestiuni și răspunsul cu totul evasiv ce a dat în altele, el este de foarte mare însemnătate pentru Biserica Romano-Catolică, fiind-că expune învățătura sa formulată în sistem contra Protestantismului.

Decisiunile conciliului se raportă la dogmă și disciplină. Cele dintâi se cuprind parte în formă de tratate numite «*decretum*» sau «*doctrina*», parte în «*canones*». Decretele sau doctrina descriu învățătura Romano-Catolică, pe când canónele condamnă învățăturile opuse. Orânduilele privitoare la disciplină pórta titlul de: «*decretum de reformatione*» și sunt de puțină valóre simbolică. Cele mai însemnate decisiuni ale sinodului sunt următoarele: Ședința IV, decretum de *Canonicis Scripturis*; decretum de *editione et usu sacrorum librorum*. Șed. V, decretum de *peccato originali*. Șed. VI, decretum de *justificatione*, cu Canóne. Șed. VII, decretum de *sacramentis*, cuprinde numai *Canones de sacramentis in genere*, de *Baptismo*, de *Confirmatione*. Șed. XIII, decretum de sanc-

tissimo Eucharistiae Sacramento, cu Canóne. Şed. XIV, doctrina de sanctissimis Poenitentiae et extremae Uctionis sacramentis, Decrete şi Canóne. Şed. XXI, doctrina de communione sub utraque specie et parvulorum, Decrete şi Canóne. Şed. XXII, doctrina de sacrificio Missae, Decrete şi Canóne; decretum de observandis et evitandis in celebratione Missae. Şed. XXIII, vera et catholica doctrina de Sacramento ordinis, ad condemnandos errores nostri temporis, Decrete şi Canóne. Şed. XXIV, doctrina de sacramento Matrimonii, Decret şi Canóne. Şed. XXV, decretum de Purgatorio; de invocatione et veneratione et reliquiis Sanctorum et sacris imaginibus; decretum de indulgentiis.

b) *Conciliul din Vatican* (1870). De la conciliul Tridentin încóce autoritatea Papilor mergea crescând în cestiunile dogmatice, pe când a Episcopilor fu redusă din ce în ce mai mult. Napoleon ridică şi mai mult pe Papă pentru a-’i servi în realizarea scopurilor sale politice, dar el sfârşi în Sant-Elena şi Papa rămase la înălţimea la care fusese ridicat. Insemnătatea Episcopilor se şterse cu desăvîrşire, numai în Polonia şi în Irlanda mai rămase o urmă din acésta. Alfons de Lignori în Morală şi Perrone în Dogmatică fură proclamaţi ca singurele autorităţi, iar tóte cele lalte direcţiuni rând pe rând condamnate. In bula «*Ineffabilis Deus*» (1854) Papa Piu al IX proclamă concepţiunea nepătată a Sfintei Fecióre. Prin acésta Papa proclamă o dogmă fără să consulte un sinod. Acesta era un pas îndrăsneţ spre infailibilitate. Vêdând că ’i a suces şi că nimeni n’a protestat, el convocă în 29 Iunie 1869 un conciliu în Vatican, care să se pronunţe asupra dogmei infailibilităţii. Tóte confesiunile fură invitate să ia parte. Articolele scrise contra convocării sinodului de profesorul Ewald din Göttingen şi Dollinger din München, cum şi încercă-

rile Prințului de Hohenlohe, Primul Ministru de atunci al Bavariei¹⁾, de a decide statele catolice la ruperea concordatelor cu Roma, dacă se va proclama infailibilitatea, rămăseră fără rezultat și sinodul se întruni la 2 Decembrie 1869. Mai mult de 750 de Episcopi luară parte la sinod. Din aceștia 530 erau Europeni, 150 Americani și 83 Asiatici, Africani, etc. Se trată mai întâi în partea ce poartă titlul: «*Constitutio dogmatica de fide catholica*» despre dogmele fundamentale, biserică, cult, disciplină, etc. Deja în Ianuarie 400 de Episcopi, sau din nerăbdare, sau după poruncă, cerură sfântului părinte printr'o adresă să aducă în discuțiune cestiunea infailibilității. Döllinger se opuse pe față. O altă adresă scrisă de învățații Döllinger, Hefelle, Keteller și cei mai culți dintre Episcopi, cu toți în număr de 137, conjură pe papă să nu lase a se proclama infailibilitatea. El supuse ambele adrese unei comisiuni ad hoc. Intre acestea se formă și o partidă mijlocie, care susținea că încă nu este timpul pentru proclamarea dogmei infailibilității. Partida opoziționistă căută să aducă dovezi istorice contra infailibilității papilor. Hefele cită cazul Papii Honorius, care fu condamnat de sinodul al VI ecumenic ca monofisit. Tóte nu ajutară nimic contra. În 10 Maiu se votă «*Constitutio dogmatica prima*» constând din următoarele 4 capitole în care se cuprinde dogma infailibilității: 1. De apostolici Primatus in beato Petro institutione. 2. De perpetuitate Primatus beati Petri in Romanis Pontificibus. 3. De vi et ratione Primatus Romani Pontificis. 4. De Romani Pontificis infallibili magisterio. Voturile aũ fost împărțite ast-fel: 451 pro, 88 contra și 62 pentru inoportunitatea cestiunii. Keteller Arhiepiscop de Mainz, Strossmaier Arhiepiscopul Bosniei și Herțegovinei, Primatul Unga-

1). Mai târziu Cancelar al imperiului German, repausat anul trecut.

riei și alți patru Episcopi se duseră din partea minorității personal la Papa Piu să-l roge să cruțe unitatea Bisericii refuzând la infailibilitate. După rugăciunea lor el se arată dispus a renunța, dar îndată reveni. Minoritatea părăsi Roma, după ce mai întâi ținuse o ședință separată. La 18 Iulie 1870 se repetă votul. Numai 2 Episcopi, un Italian și un American, votară contra, dar și aceștia se supuseră îndată, ceilalți 533 se pronunțară toți pentru.

Ideea de infailibilitate fu însă schimbată cu totul. De unde în Maiă era considerată că apare în decretul Papale și ale sinodelor, dacă sunt de acord cu Papa, acum se dice că infailibilitatea Papii este infailibilitatea cu care Christos a înzestrat Biserica sa și se accentuă că nu e «*ex consensu ecclesiae*».

În anul următor toți Episcopii se supuseră Papii. Numai câți-va Profesori de Teologie între care mai ales Döllinger și Friedrich în München avură curajul de a se opune Papii și a combate infailibilitatea, dar nici ei n'o rupseră de tot cu Papalitatea, deși au fost escomunicați îndată. În jurul lor se grupară mulți alți profesori, laici și clerici și mișcarea se răspândi nu numai în Germania, ci și în Elveția, Italia, Franța și Olanda. S'au ținut mai multe întruniri de protestare contra dogmei infailibilității, dar fără rezultat. Acei care nu voră să recunoscă această dogmă se separară din această cauză de Roma, avându-și ierarhia lor aparte, primiră numele de «*Catolici vechi*». Ei se organizară pe încetul și introduseră și alte schimbări mai ales în cult, prin care se deosibesc de Romano-Catolici, așa: liturgia (messa) se citește în limba poporului, iar nu în cea latină; păstorii se aleg de comunitate și au voie să se căsătorească; Episcopul se alege de un sinod mixt și apoi se confirmă de suveran; diecesa e condusă de Episcop împreună cu un sinod compus din 2 clerici și 3 laici, ca membrii

ordinari, aleși de comunitate și alți 4 membrii extraordinari aleși de membrii ordinari, etc.

B). *Bule papale*.—De la conciliul din Vatican au dobândit bulele papale o însemnată autoritate. Acestea se întind până în secolul al II. Nici o dată însă nu s'a spus care din ele sunt a se considera «*ex cathedra*» adevărat infailibile și care nu. De aceea numărul lor variază și Teologii accentuează sau trec sub tăcere infailibilitatea lor, după cum le dictează împrejurările. Cele recunoscute aproape în general ca infailibile sunt următoarele:

a) Bula *Unam sanctam* a lui Bonifaciū al VIII din 1302, care pune autoritatea spirituală mai pre sus de cea temporală. Din cauza atacurilor la care a fost supusă Biserica Romană pentru ideile exprimate în această bulă, Teologii șovăesc în a-și recunoște infailibilitatea. Conținutul ei în cea mai mare parte abrogat prin Enciclica «*Quanta cura*» și «*Syllabus errorum*» al lui Piu al IX.

b) Bula *Exurge Domini* a lui Leon al X (1520), care condamnă 41 de erori ale lui Luther.

c) *Constitutio Unigenitus Dei filius* a lui Clement al IX (1713), care condamnă 101 propozițiuni ale lansenistului Paschasius Quesnel.

d) Bula *Ineffabilis Deus* a lui Piu al IX (1854), care proclamă dogma concepțiunei nepătate a Sfintei Feciore.

e) Enciclica *Quanta cura* dimpreună cu *Syllabus errorum* asemeni a lui Piu al IX (1864), care condamnă în 80 de propozițiuni erorile religioase ale timpului modern și lasă mai mult să se înțeleagă de cât descrie raportul Bisericii față de Stat.

Se înțelege de sine că manualele sau codicii de legislațiune bisericască nu mai au nici un rost când hotărârile Papii sunt lege. Numai *Corpus juris canonici* mai are oarecare însemnătate. De alt-fel asupra

cestiunilor de tot felul se pronunță numeroșele comisiuni ad hoc, de care este înconjurat Papa și decisiunea se comunică în decretaliile Papale.

C. *Catehisme*. Aci avem de amintit: *Catechismus Romanus* și *Professio fidei Tridentinae*.

a. *Catechismus Romanus*. Catehismele au adus întotdeauna însemnate servicii Bisericii. Ele sunt cartea de instrucțiune religioasă a poporului și a celor puțin învățați în ale Teologiei, pentru care tratatele dogmatice sunt prea obositoare și nu arare ori greu de înțeles. Încă din evul mediu s'au compus asemenea catehisme de Valdenși, Husiți, apoi de Luther cele două catehisme ale sale și în sinul Romano-Catolicismului de Iesuitul *Petru Canisius* (1554).—Sinodul Tridentin cugetă și la compunerea unui Catehism. Chiar când se deschise discuțiunea asupra acestei cestiuni mai mulți membri ai sinodului prezentară un Catehism, pe care l' lucraseră de mai înainte, dar el nu fu admis de sinod. În ultima ședință se lăsă Papii grija de a compune și eda un Catehism. Papa Piu al IV însărăină cu compunerea lui pe trei cunoscuți Teologi: Leonardo Marino, Mitropolit de Lanciano, Egidio Foscarari, Episcop de Modena și Francesco Furciro, un Dominican portugez. La aceștia se adăogară încă trei Cardinali și renumitul filolog Paul Manutius, care avea să îngrijescă de partea stilistică și gramaticală. El apăru mai întâi în Decembrie 1554. În vara următoare fu supus unei recensuni, iar Papa Piu al V, teolog augustinic, îl prelucră el însuși și îl publică în anul 1556 sub titlul: «*Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad Parochos*». Cum se vede chiar din titlu el este destinat pentru parohi. Catehismul se împarte în patru părți. Partea I tratăză despre Simbolul Apostolic, pe care l' esplică articol cu articol; partea II tratăză despre Sacramente; partea III despre Decalog cu o introducere despre lege și poruncă

și partea IV esplică rugăciunea domnască, după ce mai întâi vorbește despre rugăciune în general.

Atât formal cât și material Catehismul este foarte bine compus. Deși se dă însă de Tridentinic conține totuși învățături cum este cea despre Papă și justificare, care nu se prea potrivește cu decretul conciliului Tridentinic și care, probabil, n'ar fi fost admise de acel sinod. Din cauza coloritului său Dominicanic, Jesuiții au combătut în totdeauna acest Catehism atât pe ascuns cât și pe față și'l au numit scriere privată și chiar eretic. Afară de ordinul și școlile iiesuitice este însă foarte răspândit și se bucură de mare autoritate.

b). *Professio fidei Tridentinae*. În ședința de la 11 November 1563 sinodul Tridentin hotărî ca toate sinódele provinciale să compună mărturisiri de credință curat Romano-Catolice, care, după ce vor fi fost aprobate de Papă, să se depună de toți funcționarii la intrarea în funcțiune sub prestare de jurământ. Mai departe ca toți preoții să depună o mărturisire de credință și jurământul că vor rămâne totdeauna supuși Bisericii și în fine ca profesorii de Universitate să încredințeze în fie-care an prin jurământ că nu se vor depărta de la învățătura oficială a Bisericii. Papa Piu al IV creșu de cuvîntă că este mai bine ca în toate provinciile să fie aceeași formulă de mărturisire și de aceea compuse el însuși o asemenea mărturisire. Acesta este așa numita *Professio fidei Tridentinae*. Scopul este de a reda în mod sumar credința catolică. Ea consistă din 15 paragrafe. Paragraful 1 și 2 coprinde simbolul Niceno-Constantinopolitan, 3—14 hotărîri contra Protestantismului și 15 jurământul de credință față de Papă. În câte-va puncte *Professio* se depărtază de învățătura sinodului Tridentin, în special în ce privesce supremația papală. Scrierea este în totul admirabil de bine compusă. Pentru

interesele Curiei papale, ea e de mare importanță, mulțămită Jesuiților este foarte răspândită și considerată ca operă a conciliului Tridentin.

De autoritate quasi-simbolică se bucură și amintitul Catehism al lui *Canisius*, apoi «*Disputationes*» etc. ale lui Bellarmin, «*Praelectiones theologicae, quas in Collegio Romano habebat*» ale lui Perrone (în 8 volume, 1838 seqq. Prescurtare în 2 vol. apărute până în 1881 în 36 de edițiuni). Pentru Dogmatică este normativ Toma de Aquino, cu a sa: «*Summa totius Theologiae*» proclamat de Leo al XIII în enciclica sa din 4 August 1879, ca basa orî-cărui studiu profan și bisericesc și de la care cine se depărtază se află «*probabil*» în rătăcire. Totuși autoritatea lui d'Aquino se întinde numai asupra Dogmaticii. Ceea ce însemneză el pentru Dogmatică, este Lignori pentru Morală. A sa «*Theologia moralis*» apărută întâi în 1775 și după aceea în mai multe edițiuni, este fântâna din care se adapă toți moralisții Romano-Catolici. A se depărta de ea este «*periculos*». Autorul ei a fost pus în 1871 în rândul Doctorilor Bisericii, alături de: Augustin, Abelard, Toma de Aquino, Bonaventura, Duns Scotus, Rabanus Maurus, Anselm și alții. În Franția se bucură de multă trecere și *Catehismul lui Bossuet*.

C). *Cărți de ritual*. a). *Missale Romanum*, cuprinde ordinea pentru serviciul divin al Messei și toate instrucțiunile relative la acésta. Inceputul său zace în *Missale* al lui Gregore I, a cărui formă de liturgie a înlocuit aproape pe toate cele lalte. Forma actuală datéză de la Piu al V, care după o încheere a Conciliului Tridentin din ultima ședință, publică în 1570 o reviziune a exemplarelor până atunci în us. Numai mici modificări s'au mai introdus în decursul timpului. În ultimul timp Piu al IX îi adaogă prescripțiunile pentru sêrbătorea «nepătatei concepțiuni».

b). *Rituale Romanum* conține formularele pentru în-

deplinirea sacramentelor și a tuturor oficiilor preoțesci. În forma sa actuală și Rituale își datéză existența tot conciliului Tridentin. Pentru că formele întrebuintate în administrarea sacramentelor diferă, după provincii, mult unele de altele, conciliul Tridentin a decis unificarea lor. Papa Paul al V a publicat prima edițiune în felul celei de ađi. Orânduiala serviciilor Arhieresci se coprinde în *Pontificale Romanum*, edat de Clement al VIII în 1596 și în *Ceremoniale Episcoporum*, apărut în 1600.

c). *Breviarium Romanum*, numit ast-fel pentru că este o colecțiune de material, care mai nainte era împrăștiat prin diferite cărți, cuprinde: Psalmi, imne, rugăciuni, predică, bucăți din scrierile Părinților și scriitorilor bisericesci, etc., etc., dispuse după ڃile ca bucăți de citire. Fie-care călugăr trebuia să citescă ڃilnic ceva din el. Este fórte răspândit și mult citit afară de călugări, și de laici. El forméză o colosală legătură de unitate a Bisericii Romano-Catolice din totă lumea. Tradițiunea atribue compunerea Breviarului lui Ieronim, acésta este însă puțin probabil. Mai sigur este că îngheizarea lui se datoresce lui Grigore al VII, care-l publică în anul 1074. A fost în multe rânduri preluarat, mai ales după conciliul Tridentin, de către Papa Piu al V în 1568.

CAPITOLUL II.

Învățătura despre Biserică.

§ 21. Ființa și însușirile Bisericei.

În Romano-Catholicism învățătura despre Biserică jócă un rol deosebit de acela pe care-l are ea în Biserica noastră și în Protestantism. Totul pornesce și se reduce în ultima linie la Biserică, de aceea și noi vom începe cu ea.

Conciliul Tridentin a evitat de a exprima formal învățătura despre Biserică și se mărginesce numai la generalități. Abia conciliul din Vatican se pronunță cu precisiune asupra cestiunii. Biserica este instituțiune întemeiată de Mântuitorul Christos, care ca *pastor aeternus et episcopus animarum nostrarum, ut salutiferum redemptionis opus perenne redderet, sanctam aedificare Ecclesiam decrevit*. Prin urmare, dacă există o revelațiune făcută în timp, este absolută nevoe să existe în timp și o instituțiune, care să unescă în ea—în vederea mântuirii sufletesci—pe toți ómenii. Afară de acéstă descoperire și de acéstă instituțiune nu există mântuire: «*extra ecclesiam nulla salus*». Pe când însă prin «*ecclesia*» se înțelege aci Creștinismul în general, pentru care revelațiunea dumnezească este un patrimoniu comun, Biserica Romano-Catolică 'și a însușit acéstă propozițiune ca ceva ce revine exclusiv ei. Acéstă temă greșită, susținută de Biserica Romană încă de mult, a fost din nou repetată de Piu al IX: «*tenendum quippe ex fide est extra Apostolicam Romanam Ecclesiam salvum fieri neminem posse, hanc esse unicam salutis arcam, hanc qui non fuerit ingressus, diluvio periturum*». Pentru a mai îndulci asprimea acestei aserțiuni și a face mântuirea accesibilă și membrilor celor lalte confesiuni, Teologii Romano-Catolicii împart pe toți creștinii care nu sunt supuși acestei Biserici în două clase, ambele eretice. Pe unii îi numesce *eretici materiali*, care sunt într'adevăr eretici și prada rătăcirii, dar nu din rea voință, ci numai din ignoranță invincibilă. Aceștia nu sunt neapărat perduți, ci pot câștiga mântuirea. Cum însă, nu se spune, dacă condițiunea *sine qua non* este de a aparține Bisericii Romane și ei n'aũ ajuns în viață la cunoștința de a căuta să dobândescă încetățenirea acestei Biserici. A doua clasă de eretici, care sunt cu siguranță și fără mijloc de scăpare perduți pentru mântuire, sunt *ereticii formali*,

adecă aceia care se opun în deplină cunoștință de cauza doctrinei Bisericii Romane și nu voesc a face parte din sinul ei. După această împărțire, clericii și teologii tuturor celor lalte comunități creștine, afară de Biserica Papistă, n'aũ să mai spere că vor fi mântuiți. Acestea despre Biserică în general. Mai departe, Biserica se împarte în luptătoare și triumfătoare. Cea dintâi este pe pământ și în focul curățitor, cea de a doua în ceriuri. Cea dintâi este în parte—pe pământ—vizibilă, cea de a doua în totul invisibilă. Visibilitatea Bisericii aũ apărât-o teologii Romano-Catolici cu multă căldură—și pe drept—contra Protestanților. În limbajul obișnuit se înțelege de comun sub numele de Biserică, Biserica luptătoare și în special cea de pe pământ. Iată definițiunea foarte corectă pe care o dă Möhler: «*Prin Biserică pe pământ înțeleg Catolicii comunitatea veđută a tuturor credincioșilor, întemeată de Christos, în care se continuă sub conducerea Spiritului său până la sfârșitul lumii, prin mijlocirea unui Apostolat neîntrerupt orânduit de el, acțiunile desfășurate de el (Christos) în timpul vieții sale pămîntesci pentru curățirea de păcate și sfințire, și toate popóarele în scurgerea vremilor vor fi conduse la Dumnezeu*». Din definițiune însași reese visibilitatea ei, căci ea ca comunitate de ómeni (*coetus hominum*), cum ȃice Bellarmin, «*est ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi Romani, vel regnum Galliae aut respublica Venetorum*». Biserica este Creștinismul obiectiv, expresiunea vie a lui. Din sinul ei fac parte cei bunți ca și cei răi, iar nu numai cei bunți, dreptți sau sfinți, cum învață Protestanții. Cei răi aparțin numai corpului Bisericii, pe când cei bunți aparțin sufletului ei, dar nimeni nu aparține sufletului Bisericii, dacă nu face parte din corpul Bisericii Romane (2).

Biserica este *stat* (=respublica) (Catech. Rom. I,

10, 3.) lângă celelalte state și superioară lor pentru că pe când acelea se conduc de rațiunea și înțelepciunea umană, acesta este întemeiată prin înțelepciunea și sfatul lui Dumnezeu». Concluziunea la care duce această considerațiune se vede clar din următoarele cuvinte ale lui Perrone: «Principiul de care depinde după unitate: de credință și comuniune este autoritate», în această constă, căci fără ea nici un motiv nu e de ajuns, ca omenii să se unescă în aceeași mărturisire de credință, sau să renunțe la învățătura greșită, de care oricine poate fi pătat; același lucru și despre unitatea de comuniune, care, considerând constituțiunea firii omenesci, nu poate dura multă vreme fără un centru la care să se reducă toate rațele, cum arată experiența chiar și în orice societate politică» (Compendium § 112). O singură explicațiune: Centrul e Papa, și tabloul s'a complectat. Mai mult chiar. Biserica nu este numai un stat de origină divină, ci însăși împărăția lui Dumnezeu pe pământ și Papa capul ei, Christos pe pământ.

Semnele exterioare după care se cunoște adevărata Biserică sunt: a) mărturisirea adevăratei credințe, b) comuniunea sacramentelor și c) supunere față de păstorul legitim, Pontificele Roman. Unde lipsesc aceste trei condițiuni sau numai una din ele, acolo nu poate fi adevărata Biserică.

Atributele Bisericii sunt: una, sfântă, catolică și apostolică.

Una este Biserica, pentru că, deși răspândită pe totă suprafața pământului, are și recunoște un singur Domn, o singură credință, un singur botez și un singur cap vădit în persoana Episcopului Roman.

Sfântă se numește Biserica, pentru că este corpul și mirésa lui Christos și pentru că singură posedă cultul legitim al sacrificiului adus de Christos pentru păcatele omenirii și administrăză sacramentele, prin care

ca instrumente ale grației dumnezeesci se efectuează adevărata sfințenie «*așa că ori-cine este într'adevăr sfânt nu poate fi în afară de această Biserică*».

Catolică sau universală se numește pentru că se întinde asupra tuturor popórelor și veacurilor și pentru că «*toți care doresc a dobândi mântuirea veșnică, trebuie să o îmbrățișeze și s'o țină*».

Apostolică se numește pentru că de la Apostoli a primit Sfântul Spirit și grația revelată și o păstrează fără întrerupere.

O însușire proprie a Bisericii este *infallibilitatea*, adică facultatea de a nu putea greși. Acesta este dată ei în virtutea supravegherii neîntrerupte ce Christos are asupra Bisericii sale și a conducerii Sfântului Spirit. Nonsensul cel mai cras îl comite Biserica Romană condiționând și legând infalibilitatea Bisericii de persoana Papii. Este într'adevăr de nepătruns cum Papa—fie el chiar cel mai mare sceptic sau ateu—nu poate greși în materie dogmatică.

§ 22. Ierarhia.

Membrii Bisericii se divid în două categorii «*aliorum est praeesse ac docere, aliorum item parere et subiectos esse*» (Cat. Rom. I, 10, 20). Prima categorie o formeză ierarhia, și întru cât Biserica este *politia externa*, ierarhia formeză în ea clasa aristocratică și dirigitóre. Diferența între ierarhie, sau mai corect exprimat cler, și laici își are basa sa nu numai în orânduirea omenescă, ci și în Sfânta Scriptură, așa dar ea este de ordine divină. Clerul singur are privilegiul de a poseda și transmite grația, el este purtătorul exclusiv al funcțiunilor bisericesci, de aceea se și numește câte o dată numai el Biserica (Cat. Rom. I, 10, 9). Funcțiunile clerului se resumă în *potestas ordinis* și *potestas jurisdictionis*. Cea dintâi este dată în

și prin *ordo* în sine însăși. În ea repausază adevărata putere sacerdotală: facultatea de a produce sacrificiul Noului Aședemint: «*Sacrificiul și preoția sunt unite prin orânduirea dumnezeiască ast-fel ca amândouă să existe în ori-ce lege. De aceea și în Noul Testament Biserica catolică a primit sfântul sacrificiū vizibil al Euharistiei după instituirea Domnului; ba se poate chiar săli, că ceea ce este nou este vizibil în ea și preoția, în care s'a transmis ce este vechiū, este externă*» (Conc. Trid. Șed. XXIII, c. I).—«*Potestas ordinis se raportă la adevăratul corp al lui Christos Domnul în sacrosancta Euharistie. Potestas jurisdictionis însă se revarsă totă în corpul mistic al lui Christos (=comunitatea creștină).—Căci ei îi revine de a guverna și conduce lumea creștină și a o îndrepta spre fericirea cerescă și eternă*» (Cat. Rom. II, 7, 6).—Prin urmare puterea jurisdicțională constă în funcțiunea preotului de a îngriji de sufletele credincioșilor și este condiționată de puterea ordinului. Despre puterea de a învăța, *potestas docendi* se vorbește puțin în Romano-Catolicism, ea este mai mult un corolar al puterii jurisdicționale, de cât ceva de sine stătător și aparte. Aceste trei puteri date clerului corespund celor trei semne externe după care se cunosc adevărata Biserică și anume: *potestas ordinis* corespunde comuniunii sacramentelor; *potestas jurisdictionis* supunerii față de păstorul legitim, Episcopul Roman, și *potestas docendi* profesiunii adevăratei credințe. *Potestas ordinis* se mai numește și *potestas ministerii* și *potestas docendi*, *potestas magisterii*. *Potestas ordinis* se capătă prin hirotonie și are caracter indelebil, pe când *potestas jurisdictionis* se dă mai mult în baza unei misiuni speciale și se perde eo ipso la clericii pătați de eresie sau schismă. În afară clericilor se deosebesc de laici prin îmbrăcăminte, tonsură și viață celibatară.

Ierarhia propriu zisă, sau *de drept divin* constă din trei trepte: Diaconat, Presbiterat și Episcopat. Acastă împărțire este ca și în Biserica noastră făcută pe baza Noului Testament. Sinodul Tridentin (Șed. XXIII, can. 6) respinge cu anatemă susținerea Protestanților că există o singură treptă ierarhică: a Presbiteratului sau Episcopatului, care este una și aceeași. Trepta Diaconotului nu există de factu în Biserica Romană, pentru că Diaconii se hirotonească îndată după primirea Diaconatului în presbiteri. Episcopul singur are deplina putere sacerdotală și jurisdicțională. În ce privește potestas ministerii diferența dintre Presbiter și Episcop se reduce aprópe numai la aceea că Presbiterul n'are puterea de a confirma și hirotoni. Pe terenul jurisdicțional însă diferența e mare, pentru că misiunea preotului depinde exclusiv de Episcop. Preotul nasce prin botez pe credincioși, *filii Ecclesiae*, Episcopul prin hirotonie pe preoți *patres Ecclesiae*.

Afară de ierarhia de drept sau instituțiune dumnezească mai există o ierarhie *de drept omenească, ordinis humani*, care cuprinde treptele inferióre și anume: Acoluții, Exorciști, Lectorii și Ostiarii. Subdiaconatul constituie un fel de treptă de tranziție între ierarhia inferióră sau de drept uman și cea superióră sau de drept divin și se póte numéra mai mult la ierarhia superióră, pentru că subdiaconii sunt obligați ca și treptele ierarhice superióre să rămână celulari, ceea ce nu se pretinde treptelor inferióre.

O a treia ierarhie este *ierarhia jurisdicțională*. Din acésta fac parte tóte treptele ierarhice superióre întru cât iaú parte activă la acțiunea Bisericii de guvernare și conducere a sufletelor credincioșilor. La acésta se numéra și treptele intermediare de: Arhidiacon, Arhipresbiter, Arhiepiscop, Mitropolit, Primat, Patriarh, Cardinal și Papă. În fruntea întregii ierarhii stă *Papă*, în al cărui Primat apostolic se află «*tótă tária și pute-*

rea Bisericii» (Conc. Vatic. Șed. IV, Constitutio I de Ecclesia Christi).

Până la proclamarea infalibilității Papii în sinodul din Vatican, primatul Papal se clătina pe terenul dogmatic, fiind-că îi lipsea baza și oficialitatea. Papii 'și au dat de sigur în totdeauna ostenelă de a pune autoritatea lor mai pre sus de ori-ce altă autoritate în Biserică, dar conștiința că sinódele sunt mai pre sus de cât Episcopul Roman s'a menținut asemeni multă vreme cu tărie, totuși deja de la începutul secolului al XV vedem pe Papi disputând autoritatea conciliilor. Așa e cazul cu conciliul din Constanța (1414—1418). Conciliul Tridentin însuși—deși convocat numai după ce Papa se asigură că majoritatea membrilor conciliului sunt curialiști—evită de a se pronunța asupra puterii Papale. Ceea ce însă conciliul aprobă pe tăcute, aduse la lumină *Professio fidei Tridentinae*. În acésta autoritatea Papii iese de tot în evidență, prin faptul că fie-care cleric îi jură supunere directă. Catehismul Roman merge un pas mai departe, fără ca cu toate acestea să se exprime cu totul clar. «*Episcopul Roman este cel mai înalt grad de demnitate și amplitudinea jurisdicțiunii, dată de însuși Dumnezeu... pentru care (el) tatăl tuturor credincioșilor și al Episcopilor... și dirigiuitorul Bisericii universale, presidéază ca succesor al lui Petru și adevărat și legitim vicar al lui Christos și Domnul*». Când de șovăitoare era supremația Papii pe terenul dogmatic înainte de conciliul Vaticanic se vede și din cuvintele Iesuitului curialist Bellarmin: «*Este permis a opune rezistență Pontificalui (Roman), care siluesce sufletele saū turbură statul și cu atât mai mult dacă se pare că distruge Biserica; este permis, ȳic, a'i opune rezistență, nefăcând ceea ce el ordonă și împedcând ca să nu se împlinéscă voința lui*». Iesuiții au usat cu prisosință de acest procedeu. Despre infali-

bilitate acelaș Bellarmin ȃice: «*Ca persoană privată Papa nu este scutit de pericolul de a cădea în eresie. Este cu toate acestea foarte puțin probabil ca un Papă să fi fost eretic, pentru că Dumnezeu ar fi smuls din peptul lui o voce profetică ca măgarului lui Bileam*». Cu toate acestea sistemul Episcopal, după care Biserica este condusă de totalitatea Episcopilor sau de sinóde și Papa are numai prerogativa de *primus inter pares* sau un *principatus dignitatis* și dreptul de supraveghere generală și conducere fu dat treptat úitării. Scrierea pseudonimului Febronius (=Nicolaus von Hontheim): *de statu Ecclesiae et legitima potestate Romani pontificis*» (1763) și sinodul Toscan din Pistoja (1786), care apărau și susțineau sistemul Episcopal, fură condamnate ca eretice și autoritatea totalității Episcopilor înlocuită prin autoritatea unei singure persoane, a Episcopului Roman.

Conciliul din Vatican (1870) închise pentru totdeauna discuțaiunea pe această temă, proclamând oficial *supremația și infalibilitatea Papii*. — Motivarea și a unea și a altea se dá în unitatea Episcopatului, care este mai bine garantată în Papalitate, iar punctul de plecare în Primatul lui Petru—al cărui succesori direct este Episcopul Roman—față de cei alți Apostoli: «*Pentru ca Episcopatul să fie într'adevăr unul și indivizibil și prin preoți legați de el în mod reciproc să se țină totă mulțimea credincioșilor în unitatea credinței și a comuniunii, (Domnul) punând pe jericitul Petru peste cei alți Apostoli a instituit în el principiul perpetuu al ambelor unități și fundamentul vizibil pe a cărui tărre să se construiască templul etern și sublimitatea Bisericii, care conduce la cer să se înalte în firmitatea credinței lui*» (Constit. I). După Matei 16, 17 și Ión 21, 15 ff. principele Apostolilor a primit nu numai un *primatus honoris*, ci *verae propriaeque jurisdictionis*. Acest primat nu trebuie în-

teles că a fost dat Bisericii și de la acesta a fost transmis asupra lui Petru ca: «*totius Ecclesiae militantis visibile caput*», ci l'a primit el însuși de la Domnul direct și imediat «*solus prae ceteris apostolis*». Puterea cheilor împărăției cerurilor a trecut apoi la succesori primului Episcop Martin al Romei, de aceea: «*dacă cine-va va dice, că nu este după însuși orânduirea Domnului Christos, sau de drept divin, ca fericitul Petru să aibă succesori perpetui în primatul asupra întregii Biserici, sau că Pontificile Roman nu este succesorul fericitului Petru în acel primat, să fie anatema*», (Constit. I c. II). Puterea Episcopului Roman, în virtutea acestei succesiuni nu cunoște margini, căci *dacă cine-va va dice că Pontificile Roman are numai oficiul de inspecțiune sau direcțiune, nu însă și puterea supremă și plenară de jurisdicțiune în totă Biserica, nu numai în afaceri care se referă la credință și moravuri, dar chiar și în acelea care privesc disciplina și administrarea Bisericii răspândită în totă lumea; sau că acesta o posedă numai în parte, nu însă totă plenitudinea acestei puteri supreme; sau că această putere a lui nu este ordinară și imediată, sau față de toate și de fie-care Biserică, sau peste toți și fie-care din păstori și credincioși,— să fie anatema*». Acesta este puterea cu care conciliul Vaticanic a investit pe Episcopul Roman. Mai mult de cât atât nici nu îi putea da.

Relativ de infalibilitate acelaș conciliu se pronunță ast-fel: «*Pontificile Roman, când vorbesce de pe catedră, adecă, atunci când îndeplinind funcțiunea de Păstor și Doctor al tuturor creștinilor, în virtutea supremei sale autorități Apostolice, definesce învățătura care trebuie să se țină de totă Biserica respectiv de credință și moravuri, dispune, prin asistența divină promisă ei în persoana fericitulul Petru, de acea infalibilitate cu care dumnezeescul Răscumpărător a voit să fie în-*

zestrată Biserica sa când va defini învățătura de credință sa și moravuri; pentru aceea și cu acest chip definițiunile Pontificalului Roman sunt de la sine înseși și nu cum-va din consensul Bisericii, ireformabile» (Constitutio I, cap. 4).

Când însă vorbește Papa «*ex cathedra*», sau când îndeplinește el funcțiunea de Păstor și Doctor al tuturor creștinilor? căci, nu tot ce vorbește și scrie el relativ la credință și moravuri este infalibil. Aci domnesce întunec. Sinodul Vaticanic n'a precizat lucrul și Teologii au câmp de discuțiune mai mult sau mai puțin liber asupra acestui punct. De aci și diferența de opiniuni asupra infalibilității unor bule. Dacă Papa ar șede, când vorbește *ex cathedra*, pe un triped, ca Pitia oracolului Delfic, cestiunea infalibilității ar fi mai înțelăsă și Teologii papiști ar fi scutiți de ostenela de a 'și bate capul s'o clarifice în mintea celor profani.

Deși primatul Papal și infalibilitatea Papii sună atât de straniu în urechile contiporanilor, cu toate acestea pentru Teologia și Istoria Bisericii Romano-Catolice, ea nu este de cât consecința unui sistem practicat de secole în acea Biserică, dobânda unui capital pus de mult în speculă. Ambele sunt expresiunea spiritului de centralisațiune al acestei Biserici și în acelaș timp o compensațiune pentru Papă, cărora împrejurările politice le au făcut din ce în ce mai mult ilusoriu visul lor de aur: monarhia bisericescă universală.

Consecințele care urmază din Primatul și Infalibilitatea Papală sunt multiple:

a) Ca prin scaun, este Papa judecat numai de Dumnezeu, deși de altfel el este infalibil. Ce ar trebui să se întâmple când un Papă ar cădea în alienațiune mintală? La acesta nu s'a răspuns. Probabil că Casuistii ar dice: «*Acésta nu e permis Papii*».

b) Conciliile, deși au rămas încă ca instituțiuni în

Biserica Romano-Catolică și despre ele se învață asemenea că sunt infalibile, totuși nu mai au putere de cât din grația Papii, pentru că se ține: Ele sunt infalibile dacă sunt de aceeași părere cu Papa; dacă sunt de păreri opuse, atunci adevărul și dreptatea este de partea Papii.

c) Sentințele Papale nu pot fi revădute sau modificate de nimeni. Judecata lui este în ultima instanță; mai departe nu se poate face recurs.

d) Cuvîntul său are aceeași putere ca și Sfînta Scriptură și Tradițiunea. Cu toate acestea se ține că Papa nu poate să instituie noi dogme, ci numai pe cele care se află în stare nedesvoltată în tezaurul Bisericii, ceea ce este foarte vag, dar totuși o contradicere și mărginire a teorii despre infalibilitate.

e) Papa însuși este Tradițiunea și Biserica. Piu al IX a ține: *«Io sono la tradizione»* (Eu sunt Tradițiunea). Nu arare ori se întîlnesc expresiuni ca acestea: *«Cînd vorbim de Biserică înțelegem prin ea pe Papă»*. El este totul: *«Eu sunt calea, adevărul și viața»* a ține tot Piu al IX.

f) Papa este adesea divinizat nu numai de laici ignoranți, ci chiar și de Teologi: *«Papa este încarnațiunea vie a autorității lui Christos»*. El este Dumnezeu în corp, căci: *«cugetă Papa, este Dumnezeu, care cugetă în el»*. *«Încarnațiunea lui Dumnezeu este triplă: Întîia a avut loc în persoana lui Christos pentru 33 de ani, a doua este în Sfînta Euharistie pentru un moment și a treia este în persoana Papii, toată viața sa»*. *«Cînd un Papă mîre Biserică e văduvită de mirele ei»*. *«Pietatea față de Papă constituie o parte esențială a religiozității creștinescî» etc., etc.* Este, prin urmare, drept, că Reformatorii au numit pe Papă *Antihrist*.

§. 23. Sfînta Scriptură și Tradițiunea.

Sfînta Scriptură și Tradițiunea bisericescă sunt cele

două isvóre din care se scóte neconținut învęțatura dogmatică și morală. Amândouę sunt egale în valóre. Ceea ce caracterisęzã în mari trãsãturi doctrina Bisericeii Romano-Catolice despre Sfinta Scripturã este desbrãcarea totalã a acesteea de ori-ce autoritate și putere, dacã nu este în mânilor ierarhiei, sau condiționarea ei absolutã de Bisericã ca extremã opusã spiritului prea liberal și democratic din Protestantism. Plecãnd de la: «*Evangelio non crederem nisi me commoveret Ecclesiae auctoritas*» a lui Augustin, Romano-Catolicii aũ ajuns pãnã la a considera cu Iesuiții cã Scriptura este inspiratã pentru cã este admisã de Bisericã. Și non-sensul este și mai mare, dacã ne gãndim cã sub numele de «Sfânta Scripturã» Bisericã Romanã înțelegem un anumit text, traducerea latinã Vulgata, a lui Ieronim. Acestã singurã trebuie consideratã de autenticã. Tóte cele lalte edițiuni basonsate pe o traducere mai corectã a textului original, pe noi cercetãri și descoperiri sciintifice: arheologice, epigrafice, istorice și filologice, etc., n'ãu nici o valóre față de Vulgata. S'a susținut chiar cã Dumneșeu a descoperit Biblia mai întâi Iudeilor, apoi Grecilor și în urmã Romanilor. Timpul legendelor era trecut pentru ca Bisericã Romanã sã pótã inventa o legendã analogã cu cea susținutã de Iudeii Alexandrinii și împrumutatã și de unii scriitori bisericesci în Orient, relativ de inspirațiunea traducerei Septuagintei și ast-fel ea susține inspirațiunea Vulgatei, fãrã a o putea dovedi, de cât póte cum s'a susținut adesea de Iesuiți, cã este inspiratã pentru cã este primitã de Bisericã. Sinodul Tridentin însuși nu expune motivele pentru care proclamã acest text de autentic; el đice numai: «*Prea Sfântul Sinod considerãnd cã nu de puțin folos póte fi Bisericii lui Dumneșeu, dacã va face cunoscut care din tóte edițiunile latine în us ale cãrților sfinte, trebuie consideratã de autenticã, hotãresce și declarã cã*

acéstă veche și populară edițiune, care a fost probată în Biserică prin lunga întrebuințare a atâtor secole, să se considere de autentică în citirile publice, în dispozițiuni și în predică și ca nimeni să nu gândească sau să îndrăsnescă a o lepăda sub vre un pretext» (Șed. IV). Afară de diferența de traducere a multor pasagi, Vulgata se deosebesce de textele întrebuințate în Biserica noastră și în cea protestantă prin aceea, că afară de cărțile canonice ea cuprinde și pe cele apocrife, cărora Biserica Romană le atribue aceeași valoare și autoritate ca și celor canonice.

Pentru a împedeca citirea Bibliei de ómeni fără o cultură teologică specială, Biserica Romană a oprit multă vreme traducerea și tipărirea Bibliei în alte limbă. Numai cine cunósce limba latină putea citi Sfinta Scriptură în textul Vulgatei. Laicii cari făceau acésta nu erau însă bine vėduți de clerul papist, pentru cuvintul că neavėnd și preparațiune teologică, puteau rătăci fórté ușor numai cu ajutorul cunoscintelor linguistice, ceea ce e prea adevėrat. Lucrul cel mai bun pe care trebuia să-l facă laicul, care dorea să scie înțelesul unui pasagiu biblic, cunoscut lui din auđite sau pe o altă cale, oră care voia să scie ce învață Scriptura, era de a se adresa la parochus, sau la un alt óre-care pater, care avea datoria și putința de a-l lămuri cum se cade. Cu timpul însă și mai ales constrinsă de Protestantism, care pune Biblia în mâna fie-cărui credincios și îi dă dreptul de a o interpreta cum póte, Biserica Romană s'a vėduț constrinsă de a admite traducerea și răspândirea Bibliei, și în alte limbă. A fost însă cu multă tactică, și acésta o observă și astă-đi: edițiunile populare destinate pentru profani se tipăresc tot sub supravegherea Bisericii. Unele din ele nu coprink părțile, care ar putea scandalisa pe cei neinițiați în interpretarea și înțelegerea Scripturii, altele cuprind și aceste părți

dar le expun sub o formă, care schimbă cu totul fața lucrurilor. În general la editarea textelor acestora populare nu se ține cont de traducerea ad litteram a originalului, ci se are în vedere mai mult redarea sensului edificator.

Ca complectare a Scripturii și pe același picior cu ea stă Tradițiunea. Ca și Scriptura, se raportă și ea la credință și moravuri. După Vincențiu de Lirini tradițiunea este: *«quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est»*. Möhler numesce tradițiune *«înțelesul propriu creștin care se află în Biserică și se perpetuează prin educațiunea Bisericească, care totuși nu este de cugetat fără al său cuprins, ci din contră se formeză în și prin cuprinsul său, în cât este a se numi un înțeles plin»*, sau *«Tradițiunea este cuvântul totdeauna viu în inimile credincioșilor»*.

În general se împarte Tradițiunea în trei: a) primită de Apostoli direct de la Mântuitorul și comunicată Bisericii; b) inspirată Apostolilor de Sf. Spirit și conservată în Biserică prin succesiunea Apostolică și c) Tradițiunea Bisericească, despre care nu se spune în ce își are ființa sa. Dogmatistii împart Tradițiunea în o mulțime de feluri; de aci numirile de: dogmatică și disciplinară, apostolică și bisericească, perpetuă și temporală, locală și universală, preceptuală și consiliară, etc.

Asupra cuprinsului Tradițiunii are să se pronunțe—după sistemul Episcopal—totalitatea Episcopilor sau Sinodul ecumenic. Fie-care Episcop, expunând credința eparhiei sale contribuie prin acesta la constatarea și tot o dată și stabilirea cuprinsului și ubiuității Tradițiunii. Asupra sempiternității ei are să dea mărturie istoricul bisericesc. Ubiuitatea și sempiternitatea Tradițiunii face ca să fie una și aceeași întotdeauna și în tot locul, variată ca formă, dar aceeași ca conținut. Ea este singurul antidot sigur contra eresilor și a tot felul de

inovațiuni, care își caută motivarea erorilor lor în citate rău înțelese sau luate fragmentar din Sf. Scriptură. Ea exclude și posibilitatea producțiunii de noi dogme.

Sistemul Episcopal este însă astăzi îngropat cu desăvârșire în Biserica Romană. Locul său este luat de sistemul Papal sau Curialist. Sinódele au fost numite «*gălăgie fără folos*» și infalibilitatea Papii a dat acestuia dreptul de a înlocui mai cu folos sinódele, în care se iveau adesea discuțiunii aprinse și neînțelegeri, și unitatea dogmei și ubiquitatea Tradițiunii putea într'un timp să fie sfâșiata de o minoritate neînduplecată, fie ea ori și cât de puțin numerosă ar fi fost. Dacă însă Papa învață ceva «*ex cathedra*», lucrul este hotărât în mod definitiv și indiscutabil, pentru că Pontificele Roman este infalibil și Tradițiunea însăși. Lui nu i se poate obiecta că Sfinta Tradițiune vorbește poate în vre o privință în alt sens de cât al cuvintelor lui, pentru că el răspunde îndată cu Piu al IX: «*Ei sunt Tradițiunea*» și cu acesta s'a încheiat.

Aci este deosebirea cardinală între Romano-Catolici și noi în privința Tradițiunii. Pe când la noi această se mărginește aproape exclusiv la epoca clasică a Creștinătății, la vechimea bisericască, până la încheierea timpului sinódelor ecumenice, la Romano-Catolici se întinde până în prezent și se va continua câtă vreme vor fi Papi cu predicatul de infalibili. Această diferență între ambele Biserici nu este neînsemnată cum s'ar părea la prima vedere, ci din contră foarte mare. Concepțiunea Tradițiunii în Romano-Catholicism permite stabilirea de noi dogme—ceea ce la noi este absolut imposibil—căci dacă se ține că Papa, deși infalibil, «*nu poate proclama noi dogme*», această imposibilitate de formă se transformă îndată în posibilitate de fapt prin adăogarea cuvintelor: «*de cât numai pe acelea care sunt în stare nedesvoltată în tesaurul Bisericii*», căci care este tesaurul Bisericii, cugetat aci?

Tradițiunea. Și cine e Tradițiunea? Papa. Noi dogme au proclamat Papii chiar mai înainte de a fi fost ei înșiși recunoscuți de infalibili. Acesta a făcut-o Papii al IX în 1854, dogmatizând concepțiunea nepătată a Sfintei Fecioare, pentru a putea pretinde după aceea cu mai mult drept și tărie ca să fie proclamat infalibil, ceea ce s'a și făcut, instituindu-se ast-fel încă o nouă dogmă, și cine scie câte încă se vor mai institui.

În privința criteriilor externe după care se poate distinge adevărata Tradițiune de o alta falsă, după definițiunea lui Vincențiu de Lirini, acestea ar fi: sempiternitatea și ubiquitatea: «*quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est*», căci «*ab omnibus*» se poate înțelege să cuprindă în «*ubique.*» Bellarmin stabilește cinci criterii de acestea. Adevărata Tradițiune este:

a) Ceea ce întreaga Biserică recunoște sau învață ca adevărat, chiar și când acesta n'ar fi cuprins în Sf. Scriptură și nici n'ar deriva de la Apostoli, ca d. ex. cuvântul *ὁμοούσιος*.

b) Ceea ce Biserica întreagă observă sau practică și care nu și ar putea avea locul fără credința în Dumnezeu și Christos, deși nu se află în Sf. Scriptură, ca d. ex. botezul copiilor, codificarea scrierilor sfinte, etc.

c) Ceea ce Biserica a observat din vechime, fie acesta chiar numai orînduire curat omenescă, ca d. ex: celibatul, numărul și ordinea posturilor, etc.

d) Ceea ce Biserica consideră ca provenind de la Apostoli, fie pe cale scrisă sau orală, chiar și dacă acesta nu se poate proba ca apostolică, este adevărată Tradițiune, pentru că Biserica nu poate greși în părerile și susținerile ei; așa este d. ex: Simbolul Apostolic.

e) Ceea ce într'o Biserică, în care se află succesiunea Apostolică, se dă drept adevărată Tradițiune,

trebuie considerat ca atare. Aci intră tot ce nu se cuprinde în cele 4 categorii precedente. De notat este că prin Biserică în succesiunea Apostolică, Belarmin înțelege numai Biserica Romană. Tóte cele lalte Biserici: a Efesului, Antiohiei, Ierusalimului, Alexandriei, etc., sunt schismatice. Prin urmare numai *Consuetudines Ecclesiae Romane* sunt adevărat Apostolice.

Cu proclamarea infalibilității Papale cestiunea s'a simplificat de tot. Nu mai este trebuință de criterii pentru a deosebi o Tradițiune adevărată de alta falsă; este destul dacă ea a fost învățată sau este aprobată de Papă.

CAPITOLUL III.

Invățătura Bisericii.

§ 24. Dogma despre Sfinta Treime și persóna lui Christos.

Aceste dogme ca și orî-care altele, afară de cea despre Biserică, aũ în Romano-Catholicism o însemnătate practică secundară. În teorie pot ele avea însemnătate mai mare, dar acésta nu justifică puținul preț ce se pune pe ele în practică. Acestea ne esplică pe deplin ușurința cu care Occidentalii aũ inventat și primit doctrina despre purcederea Sfîntului Spirit și de la Fiul și aũ stat la tocmelă în conciliul de la Florența, admitînd ca Biserica noastră purcederea acestuia numai de la Tatăl, cu adaosul «*prin Fiul.*»

Ce privesce în special noțiunea de Dumneșeu, acésta este concepută din punctul de vedere filosofic Platonico-Aristotelic și expusă după principii curat juristice. Dumneșeu este existența supremă și unică. Totul există numai în el. El este arbitru și cum îi place așa procedeză. Este cel mai înalt Stăpîn și face cu al său ce voesce și cum voesce. Plecând din acest punct de vedere Augustin a ajuns la ideea

de predestinațiune absolută a creaturilor, a unora spre bine, a altora spre rău. Și acesta este cu totul esplendibilă și justificată câtă vreme noțiunea de Dumnezeu se înțelege în felul de mai sus. Tot de aci pornind Nominaliștii și în special Wilhelm Occam au ajuns să afirme că, dacă Dumnezeu ar fi voit să mântuiască pe om, servindu-se ca instrument de un asin sau de un doivleac, ar fi putut-o face, pentru că el era ofensatul și omul trebuia să se supună. Dacă el n'ar fi voit s'o facă, cu atât mai rău pentru noi.

Ideea adevărat creștină, că Dumnezeu este dragoste, nu lipsesce în Romano-Catolicism. În cărțile de Dogmatică este chiar pe larg și amănunțit tratată, în practică însă își găsește puțin aplicarea.

Mai departe nu sunt deosebiri esențiale între Romano-Catolică și noi în privința acestor dogme.

§ 25. Starea primului om și păcatul original.

Adam este descris ca chip al lui Dumnezeu după suflet, adică ca o ființă spirituală înzestrată cu libertate, capabilă de a cunoaște și iubi pe Dumnezeu și a privi toate în el. Pe lângă aceste însușiri care rămaseră patrimoniu și urmașilor săi după căderea în păcat, Adam era încă și *drept și sfânt*, cu alte cuvinte într-un tot bine plăcut lui Dumnezeu. Dreptatea și sfințenia originală a omului consista în aceea că funcțiunile sale sufletești inferioare și înclinările corporale se supuneau rațiunii sale fără opozițiune, cu acesta totul în el ascultă de rațiune iar acesta de Dumnezeu și omul trăia în cea mai deplină armonie cu sine însuși și cu Dumnezeu. Afară de acesta omul era înzestrat și cu nemurire corporală și nesupus bătăliilor și suferințelor, care sunt în starea actuală mesagerii sale preludiul morții. Această ideală stare morală a primului om în Paradis a numit-o Teologii

Romano-Catolici «*justitia originalis.*» Tóte prerogativele însă care constituiesc superioritatea morală a omului înainte de căderea în păcat față de el însuși și de întregul gen uman după căderea în păcat, nu sunt ceva ce aparțin ființii lui însuși, ci numai un dar, o binefacere dumnezeiască adăogată la însușirile lui firești. Ast-fel citim în catehismul Roman (I, 2, 18): «*După aceea Dumnezeu făcu pe om din nomolul pământului, constituit și dispus după corp ast-fel că nu în virtutea însăși naturii sale, ci prin binefacerea dumnezeiască era nemuritor și nesupus suferințelor. Și în ce privesce sufletul, îl formă după chipul și asemănarea sa și 'l înzestră cu liber arbitru și pe lângă acestea temperă în el tote mișcările și impulsunile sufletului ca să nu dispute vre o dată supremația rațiunii. După aceea îi dete minunatul dar al dreptății originale și 'l hotărî să fie mai presus de cele lalte viețuitoare.*». Bellarmin numesce de-a dreptul comunitatea omului cu Dumnezeu și bunurile ei: «*dona supernaturalia*»: «*Acea integritate, cu care a fost creat primul om.... n'a fost condițiunea lui naturală, ci un dar supranatural.*». «*Mai întâi trebuie să se scie că omul natural constă din corp și spirit și de aceea natura sa este comună parte cu bestiiile, parte cu îngerii; în virtutea corpului și a comuniunii cu bestiiile el are óre-care înclinare spre bunul corporat și sensibil, spre care este purtat de sensuri și poște; în virtutea spiritului și a comuniunii cu îngerii înclină spre bunul spiritual și inteligibil, spre care e purtat de inteligență și voință. Din aceste porniri diverse sau contrarii există în unul și acelaș om o luptă și de aci o mare greutate de a face binele, fiind-că o înclinare împedecă pe cea laltă.—Al doilea trebuie sciut, că providența divină de la începutul creațiunii ca să administreze un remediu contra acestei boli sau lănceđiri a firii omenesci, care reeșia din starea materiei,*

a adăogat omului un **dar distinctiv**, anume **dreptatea originală**, prin care ca printr'un frîu de aur partea inferiôră se menține cu ușurință supusă părții superiôre și partea superiôră lui Dumnezeu.» Dacă dreptatea și sfințenia originală a omului, ambele consecințe directe ale comuniunii lui cu Dumnezeu, sunt considerate ca daruri supranaturale, acésta însemnăză că un ast-fel de raport al omului cu Dumnezeu, cum era acel al lui Adam în Paradis, nu e cu putință de a fi ajuns prin nici o forță naturală și că pentru acésta este absolută necesitate de o deosebită favóre dumnezeiască. Numai în acest fel pôte sta o creatură în comuniune cu Dumnezeu, a fi sfință. De aceea înălțarea lui Adam preste natura omenescă și participarea la bunurile dumnezeesci, este ceva supranatural, un dar al grației dumnezeesci. «Dacă dreptatea și sfințenia primului om, saũ cu o singură expresiune «*justitia originalis*» n'ar fi considerate ca ceva supranatural, ceva ce nu aparține însași naturii omului, atunci ar trebui să ajungem la admiterea homousiei ființii omenesci cu a celei dumnezeesci, la o divinizare a omului, la cel mai cras Pantzism», ȓic Teologii Romano-Catolică. Ce privesce raportul dinte natura umană a lui Adam și *donum superaditum*, unii Teologi susțin că el le a primit pe amândouă de la Dumnezeu în momentul creării sale și că firea umană încetul cu încetul și de la sine însași a intrat în luptă cu darurile dumnezeesci pe care le avea puse în partea intelectuală și morolă a ființii sale. «Este învederat, ȓice Toma de Aquino, că acea supunere a corpului față de suflet și a puterilor inferiôre față de rațiune nu era naturală; de alt-fel ar fi rămas și după păcat, precum darurile naturale au rămas și ta demoni după păcat. De unde se înțelege că dispărând grația s'a desfăcut supunerea cărnii față de suflet, care, în virtutea grației ce se afla în suflet, ținea sub sine cele inferiôre» (Summa p. I. cest. 95. art. I).

Alți Teologi—deosebind dreptatea de sfințenia primului om—invață că Adam a fost creat numai ca o ființă naturală, sănătos și curat, în armonie deplină a tuturor facultăților sale, iar darul supranatural al comunității cu Dumnezeu l'a primit mai târziu, când era pregătit pentru primirea lui și se făcuse demn de el prin tendință proprie și liberă. Partea spirituală, imaginea dumnezeirii în om este care a înlesnit acestuia primirea darurilor dumnezeesci. În virtutea asemănării sale cu Dumnezeu, omul are dispozițiunea și facultatea de a putea cunoște și iubi, într'un anumit grad, pe Dumnezeu, și de a năzui către o deplină unire cu el. Când Adam a ajuns la acest punct de a dori cu sinceritate și din totă inima unirea cu Dumnezeu, atunci prin grația acordată lui în mod supranatural a intrat în comunitate cu dumnezeirea și a devenit pe deplin drept și sfânt, sau bine plăcut lui Dumnezeu. Dreptatea primului om trebuie deosebită de sfințenia sa. Aceea se poate privi ca însușirea naturii omenesci ideale, prospete și curate, așa cum eșise din mâinile Creatorului, acesta este ceva supranatural, turnat în sufletul omului ca un stimulent, care să-l dirijeze privirile și aspirațiunile numai spre cer.

Punctul acesta de vedere are avantajul, că corespunde pe de o parte cu teoria creștină despre originea răului în lume, că anume din creațiune ca atare n'a putut rezulta vre un raport de dușmănie între creatură și Creator, sau vre o jignire a libertății creaturilor, ci răul s'a născut numai din abuzul de libertate, iar pe de alta câștigă o mare însemnătate morală: lăsând primului om puțința cunoșterii forțelor sale intelectuale și morale și nedeplinătatea lor, cum și valoarea darurilor dumnezeesci primite ca grație, și în sfârșit se potrivește și cu învățătura Bisericii despre căderea omului în păcat și starea lui după aceea.

Protestanții acasă de imorală întréga învățătură Ro-

mano-Catolică despre «*donum superaditum.*» Ființa omului se reduce în acest cas, ȃic ei, numai la corp, rațiune și voință liberă, cu alte cuvinte constă numai din organele necesare existenței pămîntesci, iar comuniunea cu Dumnezeu, viața religioasă este ceva accesoriu, supranatural. Comuniunea cu Dumnezeu nefiind ceva personal este lipsită în acest cas de statornicie și dezvoltare organică. Biserica trebuie să intre ca mijlocitoare între creștin și Dumnezeu și să înlesnescă primirea darurilor grației, de care omul a fost lipsit prin căderea în păcat. Creștinul dacă voesce să ajungă în posesiunea acestora trebuie să îndeplinească ceea ce ordonă Biserica—lucru care nu place Protestanților—și mai cu sémă să 'și agonisescă un anumit quantum de fapte meritorii.

Este adevărat că acest sistem de prețuire preste măsură a faptelor omenesci în vederea mântuirii, a degenerat în Romano-Catholicism într'o legalitate rigidă, a ajuns până la Probabilismul și Tuțiorismul casuistic, amenințând a distruge din inimă orice sentiment de adăverată religiozitate, dar în orice cas libertatea ce se dă fie-cărui individ în sînul Protestantismului nu este mai puțin periculoasă. Nenumăratele secte protestantice ne dovedesc acesta cu prisosință.

Teoria Tomistă, că adevăratul om a primit donum superaditum în momentul creării sale, este în special combătută cu multă violență de Protestanți. Omul n'are atunci nici un merit în agonisirea acestui dar, care de fapt nu 'i aparține în adevăratul înțeles al cuvîntului, pentru că este dat lui numai din grație; și perderea lui n'ar putea fi numită cădere, omul nefiind lipsit de ceva care aparținea însăși naturii sale, ci numai de ceva ce nu era al său.

Teoria Scotistă, că donum superaditum a fost dat lui Adam atunci când el ajunsese la gradul de dezvoltare intelectuală de a dori unirea cu Dumnezeu,

este din contră mult mai bine privită de Protestanți, deși nu rămâne fără obiecțiuni.

Invățătura despre păcat este o consecință fidelă a învățaturii despre starea originală a primului om. Adam perdu prin păcat donum superaditum și ca consecință cădu în disgrația și pedépsa dumnezeiască, se supuse morții și deveni rău atât în ce privesce corpul cât și în ce privesce sufletul său: «*Dacă cine-va nu va mărturisi, că primul om Adam, când a călcat porunca lui Dumnezeu în Paradis, a pierdut îndată dreptatea și sfințenia în care fusese constituit și 'și a atras prin vina acestei călcări de datorie mânia și indignațiunea dumnezeiască și morțea... și cu morțea robia sub a ei stăpînire... și că Adam întreg, prin vina acelei călcări de datorie, a fost schimbat în mai rău, să fie anatema*» (Trident. șed. 5. c. 1). Pentru că prin căderea în păcat omul a pierdut numai donum superaditum, s'ar părea, cum susțin Protestanții, că în Romano-Catolicism doctrina despre păcatul original consistă numai în negarea acestuia, că natura omului rămîne neschimbată și neatinsă prin căderea în păcat, pentru că comunitatea cu Dumnezeu nu aparține naturii sale. Dar să ascultăm și câți-va din Scolastică, pe care se întemeiază Biserica Romano-Catolică și până astăzi în ce privesce această învățatură. «*Toți care descind din sămînța lui Adam, țice Bonaventura, au o natură coruptă nu numai prin pedépsă, ci și prin vină. Acesta se vedește în lipsa de contemplațiune a lui Dumnezeu, în lăncețirea ce apasă pe rațiune și în preponderanța poștei rele sau concupiscenței. Din lipsa contemplațiunii lui Dumnezeu se invederază prin aceea că nimeni nu poate fi lipsit de binele etern, pentru a cărui gustare este făcut, fie chiar și când ar avea în sine ceva care îl face nedemn, de a se presenta în fața lui Dumnezeu; ceva de această natură este însă numai vina. Ce privesce*

pe cea de a doua, nimeni nu trebuie să se rușineze de un lucru care 'i este propriu din fire; dar nu se rușinează rațiunea de unele mișcări ale cărnii? Acesta arată asemenea o vină moștenită. Preponderanța poștei rele este asemenea foarte sigură, căci numai atunci este sufletul omului în ordine când spiritul este supus lui Dumnezeu, și carnea și forțele animalice spiritului. Desordonat și pentru aceea pervers este sufletul omului, dacă se află într'un raport invers față de Dumnezeu și sensualitate. Tocmai așa și este, și nu numai credința învață așa, ci și Filosofia este de acord cu ea. Puterea poștei rele și legea membrilor, pe care o are fie-care de la nascere, captivază sufletul și 'l stăpînesc. Este prin urmare indiscutabil că sufletul fie-caruia este pervers din nascere, dacă acum adevărata constituțiune a sufletului este dreptatea, constituțiunea lui perversă este vina, și de vreme ce noi suntem perverși din nascere, avem prin urmare o vină din nascere. De acesta nu se 'ndoesc nimeni, de cât dor cel care nu cunoște puterea poștei rele și nu scie în ce chip spiritul rațional trebuie a asculta de Dumnezeu. Căci este recunoscut, că spiritul nostru nu ascultă pe deplin de Dumnezeu, de cât numai dacă 'l iubesc mai pre sus de toate și pentru el însuși. Asemenea este recunoscut că nimeni în starea naturii corupte nu iubesc pe Dumnezeu mai pre sus de toate și numai pentru el însuși fără un dar al grației, ci va fi învins în mod inevitabil de puterea poștei rele în așa chip, că se va iubi mai mult pe sine sau un ôre-care alt bun aparent. În acest mod orî-ce suflet este din nascere păcătos, pentru că este pervers și desordonat. Și de aceea dice Apostolul, în numele omenirii cădute: «Ved o altă lege în «membrele mele, care se opune legii spiritului meu «și mă supune legii păcatului». Atunci exclamă el: «Eû nefericit om! Cine mă va scăpa de mórtea acestui «corp?», și răspunde: «Grația lui Dumnezeu prin Iisus

«Christos». Cine observă această lege în membre și «raportul nostru nefiresc către Dumnezeu, nu va nega «că omul este din nascere păcătos, aceluia i se va «părea acesta atât de convingător, că se va îndoi de «păcatul original tot atât de puțin ca și de realitate. «Dacă uniți Filozofi și eretici n'aū recunoscut acesta, «este din cauză că n'aū avut nici o noțiune despre «adeverata stare a sufletului, despre dreptate, și aū «sciut numai cât de mult trebuie să fie îndreptat sufletul spre Dumnezeu. Întręga natură omenescă este «prin urmare dată preț stricăciunii, și anume nu numai «mai pentru că este supusă pedepsei, ci și pentru că «este în adevăr păcătósă». *Păcatul*, ȃice mai departe Bonaventura, «póte fi descris ca lipsirea de dreptatea «originală, cu care este dată în acelaș timp și per«versitatea naturii și pofta cea rea».

Mai puțin eloquent, dar cu mai mult spirit științific se exprimă Toma de Aquino: «După cum în lucrurile opuse se raportă cineva în mod opus, tot «așa se explică și păcatul original, din dreptatea originală. Tótă ordinea dreptății originale consta însă «în aceea, că voința omului asculta de Dumnezeu, o «ascultare, care se îndeplinea prin eselență de voință, «căci ei i se cuvine a pune în mișcare tóte cele lalte «părți ale sufletului, potrivit hotărîrei ei supreme. Din «cauză însă că voința se îndepărtă de Dumnezeu, urmă «o desordine în tóte cele lalte facultăți ale sufletului. «Ast-fel pierderea dreptății originale este partea formală (causativă, determinantă și esențială) în păcatul original; orî-ce altă desordine a puterilor sufletesci «se raportă către păcatul original ca ceva material «(ca determinat, ca consecință, ca manifestare a ființii lui). Desordinea în cele lalte puteri sufletesci «se vedește în mod eminent prin aceea, că ele se «îndrepteză într'un chip pervers către bunurile schimbătoare, o desordine care póte fi denotată prin cu-

«noscuta expresiune «poftă rea, concupiscentia». După «ființa sa (formal) păcatul original este lipsa dreptății «originale, după aparență (material) el este pofta cea «rea». In alt loc acelaș scriitor dice: «Tóte puterile «sufletului sunt óre-cum deplasate din direcțiunea și «hotărârea lor proprie, o deplasare, care se numesce «rănirea naturii. Sunt însă patru puteri ale sufletului, «care pot fi purtátore de virtuți și anume: rațiunea, «în care se află cunoscința, voința, în care residă «dreptatea, tendința, în care se coprinde curagiul, și «dorința, în care stă cumpătarea. Intru cât acum ra- «țiunea a deviat din direcțiunea ei către adevăr, s'a «născut rana nesciinții saú ignoranții; intru cât voința «a deviat din direcțiunea ei spre bine, s'a născut rana «rěutății; intru cât tendința a deviat din direcțiunea «ei spre greú, s'a născut rana slăbiciunii; intru cât, «în fine, dorința a deviat din direcțiunea sa, condusă «de rațiune, spre un scop convenabil, s'a născut con- «cupiscenta».

Din acésta se vede că în Romano-Catholicism nu este vorba de un raport intern și personal al omului față de Dumneđeú de care și pentru care suntem creați și care (raport) fiind aprópe distrus prin păcat, ne prăbușim inevitabil în prăpastia morții întregii nóstre ființe, cum susțin Protestanții, ci este vorba numai de un raport obiectiv față de o poruncă dumneđeiască, a cărei călcare atrage după sine o pedépsă. Natura omenéscă perde însă cu justitia originalis al saú *frenum aureum*, materia preponderédă asupra spiritului și dá nascere concupiscentii. Acésta însă considerată ca o direcțiune a stării *pura naturalia* nu este păcat, ci numai o condițiune neapărată pentru păcat: «acéstă concupiscentă pe care când-va Apóstolul o numesce păcat («fiind-că este din păcat și tinde la păcat»), sfântul Sinod declară, că Biserica Catholică n'a înțeleo nici o dată ca păcat» (Trid. șed. 5). Ast-fel

fiind, liberul arbitru al omului nu s'a distrus, cum susțin Protestanții. Sinodul Tridentin dice în această privință: «*Dacă cine-va va afirma că liberul arbitru al omului, după căderea lui Adam, a fost perdut sau nimic, sau că este numai o realitate nominală, ori un nume fără realitate.... să fie anatema*» (Șed. 6. can. 5).

Păcatul lui Adam se transmite, ca păcat original, asupra tuturor urmașilor săi. Mijlocul de transmitere este propagarea, iar nu imitarea. «Dacă cine-va va susține că «călcarea de poruncă a lui Adam 'i a cauzat numai «lui rău și nu și posterității lui, și că sfințenia și dreptatea primită de la Dumnezeu și perdată de el, a fost perdată numai pentru sine și nu și pentru noi; «sau că el, pătat de păcatul neascultării, a transmis «întregului gen uman numai mórtea și suferințele corporale, nu însă și păcatul, care este mórtea sufletului,—să fie anatema, pentru că contraține cuvintele «Apostolului: «Printr'un singur om a intrat păcatul «în lume și prin păcat mórtea și ast-fel mórtea s'a «întins la toți ómenii, pentru că toți au greșit în el «(în Adam).»

Asupra modului cum anume se transmite păcatul original de la părinți la fiș, Romano-Catolicii au respins încă de mult Traducianismul și au adoptat *Creațianismul*, ca mai apropiat de spiritul Creștinismului. Susținerea Creațianismului este însă legată cu mai multe greutateși de cât a Traducianismului, de aceea și opiniunile teologice diferă asupra punctului cum păcatul original, care ar trebui să se mărginescă numai la corp, pentru că acesta singur este primit de la părinți, se întinde și asupra sufletului, care se crează de Dumnezeu pentru fie-care corp în parte? Dacă sufletul ar fi primit de copii de la părinți ca și corpul, cum învață Traducianismul, cestiunea ar fi simplă: corpul și sufletul lui Adam a devenit pervers prin păcat și tot ast-fel sunt și toți urmașii săi, se nasc

răi atât după corp cât și după suflet, dar Creaționismul nu admite acésta. Sufletul fie-cărui om se crează de Dumnezeu și ca atare este curat și nevinovat. Dar pentru ce atunci în momentul unirii cu corpul, perde nu numai însușirile sale supranaturale, ci este așa de adînc rănit și în puterile sale naturale și transpus de o dată într'o îngrozitoare stare de relațiune neplăcută față cu Dumnezeu, autorul său? Unii scolastici au răspuns, că prin căderea lui Adam ar fi pătruns ceva distrugător și pestifer în corpul omenesc, acésta se propagă prin procreațiune fie-cărui om, cuprinde sufletul în momentul unirii lui cu corpul și-l contagiază. Acésta teorie însă pare a înțelege atât răul cât și sufletul ca ceva material, și apoi dacă detestabila stare sufletescă a omului nerenăscut și instrument al păcatului și bolnăvicioasa lui constituțiune morală ar resulta din unirea sufletului cu corpul, atunci ar fi foarte greu a ne clarifica ce este și în ce consistă noțiunea răului moral. Alți teologi învață că fie-care om se nasce, abstracțiune făcînd de vina originală, întocmai ca Adam, considerat fără darul supranatural, adecă atât cu toate facultățile și însușirile naturale ale omului din Eden, cât și fără vre o calitate rea în sine. Antagonismul dintre materialitate și rațiune este o consecință inevitabilă a constituțiunii ființei omenești. Materialitatea nu se va supune nici o dată de bună voe rațiunii, pentru că însușirea ei este tocmai de a nu fi rațională. Dacă lui Adam nu i s'ar fi dat donum superaditum, în virtutea căruia partea materială din el să se supună părții intelectuale, atunci ar fi simțit și el în sine procesul revoltei cărnii contra rațiunii și ar fi asistat de sigur la triumful ei, dar acésta nu i s'ar fi socotit ca păcat. Pentru că însă i s'a dat donum superaditum ca ajutor al rațiunii contra materiei și cu toate acestea el tot a lăsat ca rațiunea să fie învinsă de materialitate, de aceea i se impută slă-

biciunea sa ca păcat. Acelaș lucru se petrece cu fiecare om: carnea învinge și domină spiritul. Dacă n'am fi urmașii lui Adam, acesta n'ar fi nici un păcat, dar pentru că toți suntem urmașii lui Adam și Adam a greșit având în ajutoru-i darul supranatural și toți am greșit în Adam, pentru că toți eram în el, de aceea păcătuim ori de câte ori permitem cărnii să înjosască și să robască spiritul. Faptele noastre rămân aceleași, numai vina ce moștem de la Adam le îmbracă cu un alt caracter, le califică de rele.

La prima vedere teoria acesta pare mai plausibilă de cât cea precedentă, dar dacă o examinăm mai de aproape ne isbim asemeni de o mulțime de imposibilități de fapt, căci: fără donum superaditum Adam ar fi fost ca creatură a lui Dumnezeu, o ființă cu totul imperfectă și expusă unei peiri sigure; materia este considerată în construcțiunea acestei teorii ca ceva așa de rău și diabolic, că pare a fi produsul unui Dimiurg din fantasticul sistem teofilosofic al Gnosticilor, iar nu a unui Dumnezeu suprem, care după ce a creat universul *«a vădut că toate sunt bune»*. Dar abstracțiune făcând de toate acestea, teoria de față nu ne explică de ce spiritul nostru este slăbit, de ce voința este preversă chiar din nascere. Că omul în decursul vieții, prin abuzul ce face de libertate, lasă să triumfe în el principiul material contra celui rațional, acesta este foarte clar, dar Biserica învață că fie-care om se nasce înzestrat cu rea voință, cu înclinare spre păcat, cum se explică acesta? ce influență are corpul asupra sufletului chiar în momentul unirii lui cu el? căci acesta este creat de Dumnezeu curat și este strein de ori-ce vină a corpului. Un răspuns satisfăcător nu s'a dat încă la această cestiune, de aceea cestiunea de față este o cestiune încă deschisă în Teologia Romano-Catolică.

§. 26. Justificarea saŭ sfințirea.

Prin nerespectarea poruncii dumnezeești în Paradis, Adam, și împreună cu el tot genul uman, a fost transpus într'un raport anormal față de Dumnezeu, Creatorul său. Retragerea grației pe de o parte, iar conștiința vinovăției sale pe de altă parte, a făcut ca omul să nu mai caute a se reabilita în fața Creatorului. Rămăs numai în posesiunea puterilor sale naturale, el nu numai că nu s'a ridicat din nou către starea din care căduse, ci din contră a decăzut din ce în ce mai mult, așa că în cele din urmă reabilitarea lui prin propriile-i forțe a devenit o imposibilitate de fapt, din cauza corupțiunii căreia se dedase și care l' nimicise aproape cu totul moralmente. Pentru restabilirea bunelor relațiuni între om și Dumnezeu, saŭ spălarea vini omului, trebuia, după ȕisa lui Augustin: «*saŭ ca omul să se înalțe la Dumnezeu, saŭ ca Dumnezeu să se pogore la om*». Omul în decadența în care se afla nu era capabil de nici o înălțare, trebuia deci ca Dumnezeu să se pogore la om spre a l' ridica din prăpastia morală în care se afla. Acesta a făcut-o Fiul lui Dumnezeu venind în lume, luând corp omenesc, învățând, suferind și murind pentru păcatele omenirii. Viața pe care Mântuitorul Christos a dat-o sacrificiŭ pentru păcat are un preț infinit, pentru că el n'a fost simplu om, ci Dumnezeu-om, de aceea sacrificiul adus de el valoréză înaintea tronului dreptăței dumnezeești pentru tóte păcatele lumii și expierile la care ea trebuia să fie supusă din cauza păcatului. Opera lui Christos are dar putere curățitoare de păcate și servește ca *satisfacțiune* dată majestăței divine—în numele întregului neam omenesc—pentru insulta ce i s'a adus prin neascaltarea de poruncă.

Cu învățătura despre satisfacțiune este dată noti-

unea saŭ mai bine ȃicȃnd posibilitatea obiectivă a justificării. Christos a intervenit pentru noi, a ridicat vina păcatului ce plana asupra-ne și ne a restabilit în starea de nevinovăție, plătind cu prețul vieței sale vina noastră. Satisfacțiunea adusă de Christos pȃte fi privită de Dumneȃeŭ saŭ ca «*acceptatio*» adecă el acordă cui-va mântuirea numai pe basa meritelor Mântuitorului, fără ca acel cine-va să aibă și vre un merit personal; saŭ ca *meritum*, când omul trebuie să fi făcut ceva pentru a fi demn de a i se imputa satisfacțiunea; saŭ în fine ca simplă *satisfacțiune*, adecă numai restabilirea omului în acelaș raport față de divinitate, în care se afla în starea sa originală, fără ca satisfacțiunea în sine să i se impute în bine saŭ în rău.

Ideea de satisfacțiune ca *meritum*, este cea oficială în Romano-Catholicism. Pentru că întręga teorie a justificării expusă din acest punc de vedere și formulată mai întâi de Anselm de Canterbury, iar mai târziu modificată puțin de alți Teologi, se învîrtesce împrejurul ideei dominante că Dumneȃeŭ a fost ofensat prin greșala primului om și că urmașii săi trebuie, numai expiind acéstă greșală et eo ipso agonisindu-și un merit, să se apropie de el, de aceea Protestantii aŭ acusat pe Romano-Catolici de Pelagianism. Omul, ȃic ei, nu este în stare să expieze acéstă greșală, să-și agonisescă vr'un merit în fața lui Dumneȃeŭ pentru ca să se justifice, ci Dumneȃeŭ singur, fără vre un merit al omului, îi acordă din grație ertarea păcatelor și-l chēmă la sine. Dacă Dumneȃeŭ ar fi împăcat, cum susțin Romano-Catolicii, ȃic Protestantii mai departe, ce am avea noi din acéstă împăcare? Nimic, nimic, rĕspund tot ei. Cât de greșită este acéstă susținere vom vedea-o la învățatura protestantă despre justificare.

Din cele expuse până aci se înțelege posibilitatea

obiectivă a justificării și sfințirii omului. Ea este dată în actul împăcării mijlocită de Mântuitorul Christos între om și Dumnezeu și se comunică în sacrameinte— în mod potențial—iar individual și actual se ajunge prin credința și faptele bune ale fie-căruia în parte.

Procesul justificării, după învățătura conciliului Tridentin, este următorul:

Omul natural sau nerenăscut, instreinat de Dumnezeu și dedat cu totul păcatului, este chemat prin *grația praeveniens* la Dumnezeu, fără ca el, omul, să se fi făcut în vre un fel demn de această favoare, sau să fi implorat ertarea și misericordia divină. «...*Inceputul justificării însăși la cei adulți se face de Dumnezeu prin grația prevenitoare în Iisus Christos, adecă sunt chemați de el fără ca ei să aibă vre un merit, în cât cei care erau îndepărtați de Dumnezeu prin păcat să fie dispuși spre convertirea și justificarea lor prin grația Lui escitantă și ajutătoare, ei consimțind și cooperând liber cu această grație: așa în cât Dumnezeu ștergând inima omului prin iluminarea Sfântului Spirit; nici omul nu rămâne pasiv, primind această inspirațiune pe care poate s'o și refuze, nici grația divină nu e în stare a'l mișca spre dreptate contra liberii lui voințe. De aceea când se dice în Sfînta Scriptură: *Intorțeți-vă către mine și mē voiū întorče și eū către voi, se face apel la libertatea noastră. Când dicem: Intorče-ne către tine Dōmne și vom fi întorși, mărturisim că grația lui Dumnezeu ne premerge*. (Trid. Șed. VI, c. 5). Așa dar în actul renașcerii spirituale sunt două acțiuni distincte—divină și umană—care se întreșes așa că actul renașcerii este un act divino-uman. Puterea lui Dumnezeu escită, deștēptă și dă viață, fără ca cu tōte acesteia omul să fi meritat-o în vre un fel, sau să fi implorat-o, totuși omul trebuie să se lase a fi influențat și să urmeze în mod liber. Dumnezeu oferă păcătosului ajutorul său spre a'l ridica din decadența în*

care se află și acesta trebuie să se 'nvoiască la acesta și să primescă ajutorul acordat. Primind ajutorul oferit, omul este luat de Spiritul lui Dumnezeu sub conducerea sa și cu ajutorul colaborării voluntare a omului îl ridică pe acesta din nou la înălțimea din care a căzut prin păcat. Spiritul lui Dumnezeu nu constringe libertatea omului, deși el este totdeauna activ. Atotputernicia sa este mărginită de voința oamenescă, care nu poate fi forțată sau restrinsă în activitatea sa, pentru că acesta ar însemna nimicirea ordinii morale, care este întemeiată de înțelepciunea eternă pe libertate. «*Dacă cine-va dice, că liberul arbitru mișcat și escitat de Dumnezeu nu conlucrează consimțind cu Dumnezeu, care-l escită și-l chemă spre a se dispune și pregăti pentru obținerea grației justificării și că nu poate a-l contradice, dacă ar voi, ci că întocmai ca ceva neînsuflețit nu poate lucra nimic și că se raportă absolut pasiv, să fie anatima*» (Trid. Șed. VI, can. 4). Acțiunea Sfântului Spirit consistă mai întâi în deșteptarea puterilor sufletești ale omul căzut și îndemnul de a se pune în legătură cu puterea de sus pentru a începe o nouă viață și a reînoi comunitatea cu Dumnezeu (*gratia praeveniens*). Dacă păcătosul ascultă de acest îndemn sau chemare, se nasce în sufletul său imediat încrederea în cuvântul lui Dumnezeu sau *credința*. Înaintea sa se desfășură acum existența unei superioare ordinii a lumii, de care el se convinge cu o siguranță, care 'i era mai înainte necunoscută. Adevărurile și promisiunile mai înalte, pe care le aude și în special vestea, că Dumnezeu a iubit atât de mult lumea în cât a dat pe Fiul său unic preț de răscumpărare pentru ea și că el dă tuturor ertare de păcate în considerațiunea meritelor lui Iisus Christos, etc., s'gudue pe păcătos. Comparând starea sa de mai înainte de renaștere cu ceea ce va trebui să devină după conformarea cu voința divină,

însciințându-se că atât de mare este păcatul și corupțiunea lumii în cât numai prin intervenirea Fiului lui Dumnezeu p^ote fi exterminat, el ajunge la adev^{er}ata cunoșcință de sine și e cuprins tot o dată de gr^oză în fața dreptății lui Dumnezeu, își înt^orce privirile spre misericordia dumnezeiască în pers^ona lui Iisus Christos și se înc^ol^oșesce de speranța vie că grația lui Dumnezeu și ertarea păcatelor îi vor fi acordate și lui în virtutea meritelor lui Christos. Partea ce omul ia până aci la pregătirea justificării sale p^ortă numele de *meritum de congruo*. Din privirea nemărginitei iubiri de o^omeni a lui Dumnezeu se aprinde în sufletul omului o sc^oante de dragoste dumnezeiască, în vreme ce ura și aversiunea contra păcatului cresc și omul se c^oșesce cu sinceritate de greșala sa de a nu fi trăit și mai nainte în bune relațiuni cu Creatorul său. Cu chipul acesta omul este îndrumat pe calea justificării propriu ^zise prin acțiunea Sfintului Spirit și a sa însași. Dacă el persistă cu credință în lucrul început, atunci Spiritul Sfint i se comunică în t^otă plenitudinea, sfințindu-l și ertându-i păcatele și dragostea lui Dumnezeu se revarsă în inima sa (*gratia inhaereus sive infusa*), așa în cât și cele din urmă rădăcinii ale păcatului sunt extirpate, omul este reîn^oit lăuntric și începe a duce o viață nouă și bineplăcută lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, el este acum justificat înaintea lui Dumnezeu, face fapte într'adev^{er} bune (*merita de condigno*), ca fructe ale regenerării sale morale și ale dispozițiunii sfinte ce a dobândit (*habitus caritatis*) și p^oșesce din tr^optă în tr^optă spre desăvîrșirea sa morală (*incrementum*), unindu-se cu Christos și devenind un membru viu al corpului lui.

Prin urmare justificarea este: sfințire și ertare de păcate—acestea condiționându-se reciproc—, sădirea dragostei dumnezeiesci în inimile n^ostre prin Sfintul Spirit și starea lăuntrică sa^u consciința justificării, care

se manifestă în îndreptarea cugetului și a voinții numai spre cele sfinte, în plăcerea de a împlini cu punctualitate toate prescripțiunile legilor dumnezeesci, în scurt: ca un fel de viețuire întru totul plăcută lui Dumnezeu, sau cum țice Toma de Aquino: «*Justificarea este transpunerea omului din starea de injustiție în starea justiției prețise*».

Causa efficiens a justificării este Dumnezeu, *causa meritoria* Mântuitorul Christos, *causa instrumentalis* botezul și penitența, iar *causa finalis* preamărirea lui Dumnezeu și viața eternă a omului.

§ 27. Credința justificătoare și faptele bune

Ca un răspuns la gratia praeveniens și condițiune neapărată pentru primirea grației infuse, sau începutul justificării propriu țise, se cere din partea omului credință. Respectiv de justificare, credința este, după expresiunea conciliului Tridentin: «*începutul mântuirii omului, fundamentul și rădęcina ori-cărei justificări*». Ca început al mântuirii credința însă nu trebuie a fi luată în înțelesul unui ast-fel de început, de care ne putem dispensa după ce am realizat ore-care progrese, pentru că ea este în același timp și fundamentul pe care este construit tot edificiul mântuirii, și nu un fundament mort, care nu stă în legătură organică cu restul clădirii, ci rădęcina din care se desvoltă treptat toate cele lalte părți ale plantei. Numai unde se află credință urměză gratia infusa grației praeveniens.—Cu alte cuvinte, credința este ca o nouă legătură cu Dumnezeu în Iisus Christos prin intermediul cunoștinții luminată și întărită de grație. Ea este ca o lumină cerescă în care omul cunoște planurile dumnezeirii și cuprinde nu numai ceea ce Dumnezeu este pentru om, ci și ceea ce omul trebuie să fie pentru Dumnezeu.

De óre-ce concepțiunea Romano-catolică despre justificare consistă—ca și la noi—in ideea transformării depline a omului lăuntric, de aceea credința singură n'ajunge să justifice pe om în fața lui Dumnezeu, ci ea este numai ceva subiectiv, indispensabil spre acest scop, este rădăcina din care crește în om bineplăcerea înaintea lui Dumnezeu, este temelia din care și pe care se desvoltă starea de fiu al lui Dumnezeu. Când ea însă pătrunde din inteligență și din sentimente în voință, căreia îi dă viață și o fructifică prin noul principiu de viață dumnezeiască, principiul dragosteî, sau când din credință se aprinde dragostea—după expresiunea unui membru al conciliului Tridentin—precum din sulf se aprinde focul, atunci renașcerea urmază îndată, justificarea se împlinește.

Este adevărat că scolasticii vorbesc adesea despre o dragoste, care singură justifică. Acesta este cunoscută sub denumirea de *fides formata*, sub care însă se înțelege acea credință, al cărei suflet, a cărei viață este dragostea, de aceea se mai numește și *fides caritate formata animata, fides viva, vivida*. Este acea credință superióră, care transportă pe om într'o adevărată comunitate de viață cu Christos, îl umple de nemărginită resignațiune către Dumnezeu, de cea mai adîncă încredere în el, de respect desăvîrșit și dragoste internă către el, îl liberază de păcat și îl face să privască și să iubească tóte creaturile în Dumnezeu.

Pentru că în ceea ce privesce justificarea în general, învățătura Bisericii noastre este aprópe întru totul aceeași cu a Romano-Catolicismului și în opozițiune directă cu Protestantismul, reproducem aci și câte-va citațiuni din Scolasticism, din care se învederază cu multă claritate natura credinței justificátore. *Toma de Aquino*, în răspunsul la întrebarea, dacă prin suferin-

tele Mântuitorului vom fi liberați de păcat, ȳice: «*Prin credința ne însușim suferințele lui Christos, așa că devenim părtași ai fructelor lor (Rom. III, 25). Credința însă, prin care ne curățim de păcat nu este credința mōrtă (fides in formis), care pōte fi la un loc cu păcatul, ci cea vie prin dragoste (fides formata), așa în cât ne apropiem suferințele lui Christos nu numai în ceea ce privesce inteligența, ci și în ce privesce sentimentul. In acest chip ni se eartă și păcatele în virtutea suferințelor lui Christos*» (Summa, cest. 44, art. 1). In altă parte tot Toma ȳice: «*Acțiunea credinței nu este desăvârșită, dacă nu este însoțită de dragoste, de aceea în justificarea celui păcătoș alături de acțiunea credinței stă acțiunea dragostei; liberul arbitru se dirijeză către Dumnezeu pentru aceea ca să i se supue și la acēsta concură actul temerii fiesci și actul umilinții etc. (Eodem, cest. 113). Cardinalul Nicolae de Cusa, ȳice în scrierea «Despre pace»: «*Credința singurā justifică, dar trebuie să fie o credință vie, căci fără fapte ea este mōrtă*». Mai complect se exprimă el într'altă parte: «*Dragostea, principiul vivificător, care desăvârșesce credința și încrederea, este aceea care mișcă, fortifică și transformeză. Lui Christos i s'a cerut mântuire și el a răspuns: credința și încrederea procură ceea ce cine-va iubesce și doresce. Căci nimic nu este pretins cu mai multă ardōre, de cât ceea ce cine-va iubesce: este prin urmare Mântuitorul iubit, atunci el mântuesce: așa dar iubirea mântuesce, pentru că este iubirea de Mântuitor. In iubire se află obiectul iubit, de aceea și Mântuitorul iubit este în iubire, pentru că Dumnezeu este iubire, și cine rămâne în iubire, rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu în el. Credința desăvârșită sau încrederea desăvârșită, prin care înțelegem credința însuflețită de iubire, este aceea despre care Mântuitorul ȳice, că face bine plăcut lui Dumnezeu. Prin urmare, cine cunoșce pe Christos, dar nu se apropie**

de el, sau cine îl întâmpină, dar nu intră în relațiune cu el, sau cine îl întâmpină într'adevăr și intră cu el în ore-care relațiune, dar nu-l îmbrățișează și nu intră în cea mai strînsă comunitate cu el, aceluia îi este răpită mântuirea» (Escitationes, cartea IV). Asemenea și Bellarmin, în interpretarea versului 6, cap. V Galateni, dice: «ca să nu se dea nici o ocașiune de confusiune, esplică acelaș Apostol, care credința o numesce el justificătoare, când dice: în Christos nu valorază nici tăerea nici netăerea împrejur, adecă nici legea dată Iudeilor, nici faptele păgânilor nu fac plăcut lui Dumnezeu, ci credința; dar nu orî ce credință, ci numai aceea care lucrază prin dragoste, adecă credința care este pusă în mișcare, formată și tot o dată însuflețită de dragoste. Dacă prin urmare dragostea este principiul vivificător al credinței, atunci cu drept dîc Catholicii, că credința fără dragoste este mîrtă, iar cu dragoste este vie» (De Justificatione, cartea II, cap. 4). Fôrte frumöse sunt și cuvintele exegetului Cornelius a Lapide asupra versului 22, cap. III din epistola către Romani. După ce Apostolul spune, că prin faptele legii nu se pôte justifica înaintea lui Dumnezeu, adaogă, că Dumnezeu a deschis un alt drum spre mântuire și afară de lege și anume prin credința în Iisus Christos, așa că toți cei ce vor crede să se mântuiască. La cuvintele: «toți cei ce vor crede» observă Cornelius: «Sub acest nume se înțeleg toți aceia, care nu se mulțămesc ca demonii cu o credință golă și sêcă, ci aceia care ca prietenî, posedă o credință formată prin dragoste, care cred în Christos în așa mod, că împlinesc și poruncile lui, care posedă o credință smerită, vie și ascultătoare, în scurt, care nu cred numai teoretic, ci și practic».

Al doilea moment în acțiunea desfășurată de om spre justificare sunt *faptele bune*. Prin fapte bune se înțelege întregă activitate morală a omului justifi-

cat, sau fructele gândirii sfințite, ale dragostei ce însuflețește credința. Numai faptele săvârșite în deplină și reală comuniune cu Christos pot fi bune. Conciliul Tridentin se exprimă în această privință ast-fel: «*De vreme ce Christos, ca cap, revărsă asupra celor justificați, care sunt membrele sale, o putere continuă, ca viața în corde, o putere, care premerge faptelor bune, le însoțesce și le urmărește, o putere fără de care ei n'ar putea nici într'un chip să fie plăcuți și meritorii înaintea lui Dumnezeu, este de crezut că cei justificați sunt în stare—prin faptele săvârșite în Dumnezeu—să satisfacă legea dumnezeiască, întru cât este cu putință acestei vieți, și să câștige viața de veci, dacă vor muri în grație*» (Tridentinum, Șed. VI, can. 16).

Este însă lucru sciut și susținut de Biserică, că omul în stare naturală nu poate face fapte meritorii. Se scie mai departe, că începutul mântuirii sau al justificării se face de Dumnezeu prin gratia praeveniens, fără ca omul să fi avut vre un merit pentru primirea acestea. Când dar transpunerea în starea grației este un act, în care omul n'are alt merit de cât acela de a nu se fi opus voinții lui Dumnezeu față de el și când numai în starea de grație sau după renaștere este capabil să facă fapte bune, se pune întrebarea: sunt aceste fapte ceva meritorii din partea sa, sau trebuie să le atribuim numai grației lui Dumnezeu? Protestanții sunt pentru ultima alternativă, Romano-Catolicii însă, ca și noi, sunt de partea celei dintâi. Prin actul justificării suntem numai spălați de vina păcatului, și puterile sufletesci ne sunt îndreptate pe calea către fericirea eternă, ne este dată posibilitatea de a merge pe această cale până la capătul ei, este însă lucru al libertății voei noastre a săvârși această cale, a atinge perfecțiunea, sau a rămâne pe loc, ori chiar a regresa. Pentru a ajunge la țintă avem nevoie de ajutorul dumnezeesc,

dat nouă în Iesus Christos, cum am avut nevoie de el și pentru a începe lucrul mântuirii, dar nu e mai puțin adevărat că depinde numai de noi să dorim acest ajutor și să lucrăm cu el. Mulți nu vor s'o facă și celor care o fac li se socotesc pe drept ca un merit al lor. Fără îndoială, bunătatea lui Dumnezeu față de noi nu trebuie nici aci să fie scăpată din vedere, căci ea, după expresiunea conciliului Tridentin, este așa de mare față de toți ómenii, în cât el (Dumnezeu) consideră darurile sale ca merite ale lor.

De alt-fel teoria faptelor bune nu atinge întru nimic integritatea doctrinei despre justificarea prin credința vie sau fides caritate formata, pentru că tocmai am spus că o credință pentru ca să fie vie trebuie neapărat să fie însoțită de fapte bune, fără de care este mórtă. Așa dar faptele nu sunt de cât o manifestare, o exteriorizare a credinții, care este în sine un act intern și abstract. Tot din această considerațiune se înțelege că credința, care nu se manifestă numai pentru că îi lipsesce ocasiunea sau mijlócele materiale, este asemenea o credință vie și prin urmare justificătoare, cum și adevărul că exercitarea în fapte bune măresce și întăresce puterea credinții, precum orî-ce exercițiu metodic întăresce membrul exercitat, măresce puterea supusă exercițiului. Faptele bune sunt minunate fructe ale arborelui nevăduț al credinței, după ele judecăm arborele pe care nu-l putem vedea. De aceea prea rar ne putem înșela, dacă de la bunătatea fructelor conchidem și la bunătatea și frumusețea arborelui ce le pórtă, pe când cu mult mai ușor putem greși vorbind în abstracto de eselența arborelui, cînd nu 'i vedem fructele, căci pomul se cunoște după róde. Care sunt anume faptele cele bune vom vedea mai departe, aci este vorba numai despre însemnătatea lor în ceea ce privesc justificarea.

CAPITOLUL IV.

Acțiunea sfințitoare a Bisericii.

§ 28. Învățătura despre Sacramente în general.

Cuvîntul «*Sacramentum*» este o traducere a grecescului *μυστήριον* (Cateh. rom. II, 1, 2). Pe cînd însă în mintea creștinului de rit răsăritean, la pronunțarea cuvîntului *μυστήριον*=taină, lucru secret, se deșteptă cugetarea că în actele cuprinse sub acest nume se află un óre-care conținut inexprimabil al revelațiunii dumnezeesci, destinat a deveni proprietatea omului, Romano-Catolicul înțelege sub sacrament o putere dumnezeiască, legată, într'un chip nepătruns de spiritul omenesc, de nisce obiecte materiale și exercitînd o acțiune proprie asupra sensurilor. De aceea s'a și ridicat în Romano-Catolicism întrebarea: în ce raport stă grația ce emană din meritul lui Christos față de semnul material, prin care ea se comunică? Tomiștii și Scotiștii nu erau de acord asupra acestui punct, ca și asupra multor altele. Pe cînd Toma își închipuia grația ca o substanță suprafisică, care se póte uni cu un substrat fizic și a rămîne nedeslipită de acela, Duns își representa grația ca o acțiune arbitrară a lui Dumnezeu, nelegată de anumite semne materiale, ci mai mult însoțindu-le. Concepțiunea Tomistă a eșit triumfătoare și este recunoscută ca oficială. Conciliul Tridentin (Șed. VII, can. 6) anatemiséză pe acei care ar susține că sacramentele nu conțin grație, iar Catehismul Roman învață că ele conțin o putere dumnezeiască și admirabilă în ele, care pătrunde în suflet. Definițiunea cea mai nemerită a sacramentului este cea dată de *Petru Lombardul*, de la care datéză și fixarea formală a numărului de 7 al sacramentelor. Ea sună ast-fel: «*Sacramentum ita est signum gratiae Dei et invisibilis gratiae visibilis forma, ut ipsius imaginem gerat et ipsa existat*». Așa

dar, sacramentul nu este numai un *signum significans*, ci și *signum efficax*. După celebra ȃisă a lui Augustin: «*accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*», pentru orî-ce sacrament sunt necesari doi factori: a) un element vęđut și b) cuvîntul lui Dumneđeu, în puterea căruia sacramentul devine un dar dumneđesc cu putere sfințitoare. Elementul vęđut se mai numesce și *materia*, iar cuvîntul, *forma* sacramentului. Conciliul Florentin (1439), în *Decretum pro Armenis*, adaogă un al treilea factor pentru valabilitatea sacramentului și anume: «*persona ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi quod facit ecclesia*».

Conciliul Tridentin și Teologia următoare au rēmas la acēstă concepțiune a sacramentului. Ce privesce *însemnătatea* sacramentelor, acestea jōcă rolul cel mai însemnat în viața creștină, pentru că, prin ele, după expresiunea Tridentinului: «*omnis vera justitia vel incipit, vel coepta augetur, vel amissa reparatur*».

Despre *înstituirea* sacramentelor acelaș sinod învață că ele au fost tōte 7 instituite de însuși Christos și anatematiseză părerile contrarii (Șed. VII, can. 1).—Din cele șēpte sacrameinte servesc cinci și anume: botezul, confirmațiunea, euharistia, penitența și extrema unctio, «*ad spiritualem uniuscujusque hominis in se ipso perfectionem*», iar cele lalte două: ordinațiunea și căsătoria «*ad totius ecclesiae regimen multiplicationemque ordinata sunt*». Fie care trēptă a vieții creștinului găsesce corespondentul său spiritual în sacrameinte. Catehismul Roman expune acēstă paralelă între viața fizică și spirituală în următorul mod: Nascerii corporale îi corespunde botezul, dezvoltării corporale confirmațiunea, vindecării bólelor trupesci penitența, împuternicirii în slăbiciune extrema unctio, autorității statului ordo a Bisericii; în sfârșit și propagațiunea genului uman primesce o grație deosebită prin sacramentul căsătoriei (Cateh. rom. II, 1, 15).

Absolut indispensabile pentru creștini și Biserică sunt următoarele trei: botezul, penitența și ordinațiunea, cel dintâi pentru nerenăscuți, cel de al doilea pentru restabilirea celor căzuți după botez și cel de al treilea pentru Biserică însăși, fiind-că fără sacerdoțiu nu se pot administra sacramentele. Trei sacramente: botezul, confirmațiunea și ordinațiunea se deosebesc de cele lalte prin aceea că ele împrumută celor ce le primesc un caracter, ce nu se poate pierde «*signum quoddam spirituale et indelebile*», din care cauză nici nu se pot repeta.

Pentru *eficacitatea* misterelor se cere îndeplinirea unor anumite condițiuni atât din partea administratorului cât și din partea primitorului sacramentelor. De la administrator — preot sau episcop — se cere ca să aibă intențiunea de a face ceea ce face Biserica. Vorbind despre această intențiune, *Bellarmin* (De sacramentis in gen. vol. III, cart. I, cap 27) dice, că nu este absolut necesar ca ea să fie *actuală*, adecă conscientă în minte în momentul oficerii, nici *habituală*, cum cine-va o poate avea și în somn, ci este destul dacă ea este *virtuală*, așa că chiar dacă administratorul sacramentului în momentul efectuării acestuia este distras de la ceea ce face, adecă dacă își are gândurile împrăștiate, sau îndreptate în altă parte, sacramentul tot se săvârșesce prin puterea intențiunii, care a fost mai nainte în mintea oficiantului. Mai departe cerința intențiunii nu consistă neapărat în aceea, ca oficiantul să și pună numai de cât în minte a face ceea ce face Biserica Romană, ci numai ceea ce face adevărata Biserică; dacă, d. ex., un cleric reformat sau luteran are în intențiune să facă ceea ce face Biserica reformată sau luterană, el procedeză în sensul Bisericii universale, pentru că ia Biserica sa drept adevărata Biserică. Această teorie, care — dacă este justă — ar trebui să se aplice la toate sacramentele, nu își

găsesce aplicațiunea în Biserica Romană de cât cu privire la botez, care de alt-fel se pôte administra în cas de nevoie de orî-ce creștin, în virtutea preoției universale, ba chiar și de necreștini, pe când cele lalte sacramente oficiate de preoții confesiunilor nepapiste n'au nici o valóre ¹⁾. Contradițiunea dintre acéstă teorie și practica Romană se esplică ușor dacă ne reamintim că Papa voesce a trece de șeful tuturor creștinilor, dacă nu *de facto*, cel puțin *de jure* și Bellarmin a fost unul dintre cei mai însemnați curialişti.

Din partea primitorului se cere *credința și penitența*, sau ca să nu pună nici o pedică în primirea sacramentelor (*sacramento obicem non ponat*). Numai de la copii nu se cere acéstă condițiune la primirea botezului. *Fides et poenitentia*, pe lângă care se mai adaugă și *voluntas* (voința sau hotărîrea de a primi sacramentele) se cer din partea primitorului numai ca dispozițiuni, iar nu ca cause active, căci, după cum țice Bellarmin, «*credința și pocăința nu fac grația sacramentală, nici nu dau sacramentului eficacitatea sa, ci numai înlătură obstacolele, care ar împedeca ca sacramentele să nu își pótă exercita eficacitatea lor*». Bellarmin ilustréză acéstă afirmațiune prin următorul exemplu luat din natură: «*Dacă pentru aprinderea lemmelor, mai întâi se usucă lemnul, apoi se scapără focul din cremene, după aceea se aplică focul pe lemn și ast-fel în sfîrșit se produce arderea, nimeni nu țice, că cauza imediată a arderei este uscăciunea lemnului sau scăpărarea focului din cremene, sau aplicarea focului pe lemn, ci numai că focul este cauza primară, și căldura sau încăldirea, cauza instrumentală*». Tocmai acelaș lucru se pôte țice și de credință și penitență; ele nu dau eficacitatea sacramentelor, pentru că acestea împărtășesc grația prin însași natura lor,

¹⁾. Escepțiune, până la un punct óre-care, face Biserica noastră Ortodoxă.

ca acte dumnezeesci, sau cum se obișnuiesc a se dice în Romano-Catolicism *ex opere operato*. Termenul «*ex opere operato*» are în Romano-Catolicism următorul înțeles: Sacramentele comunică o putere dumnezeiască, care se dă omului numai în virtutea meritelor câștigate de Christos pentru omenire. Acastă putere nu pôte fi nici într'un fel produsă de om, ci se dă numai de Dumnezeu. Omul pôte numai să primescă acastă putere, dacă se căesce de greșelele sale, doresce ajutorul dumnezeesc și crede în el, dar a produce acastă putere prin propriile sale forțe nu e în stare. Mijlocul prin care se comunică grația justificătoare cuprinsă în sacrameinte este îndeplinirea acelor acte externe, care pörtă în de comun numele de sacrameinte. Acastă acțiune exterioră se numesce «*opus operatum*», pentru că ființa ei constă în împărțirea grației «*ex opere operato*.»

Fixarea numărului sacramentelor la 7 datéză de la *Petru Lombardul* și se găsesce exprimată și susținută oficial de Biserică mai întâi la sinodul din *Lion* (1274) și apoi la cel din *Florența* (1439) în «*Decretum pro Armenis*.» Motivarea pluralității sacramentelor o explică Catehismul Roman (II, 1, 14.) cu totul superficial dîcînd, că poporul întrebuițéză cu atât mai mult puterile sale spre lauda și gloria lui Dumnezeu cu mai mare pietate, cu cât el recunósce mai multe mijloce ce ne staū la dispoziție pentru a putea ajunge la mântuire și fericire, dar atunci nu înțelegem de ce Biserica n'ar fi admis cu *Hugo de St. Victor* († 1141) mai mult de 30 Sacrameinte? Motivarea (expusă mai sus), că fie-care moment mai însemnat din viața omului trebuie să fie consfințit de Biserică printr'un act sacramental și instituirea a 7 mistere corespunđetóre acestei necesități, este ceva mai nemerită, de și nu cu totul plausibilă.

În sfârșit trebuie a aminti că nu tóte sacrameintele

sunt de o egală valoare. *Conciliul Tridentin* anatematizează pe acel care va susține, că *sacramentele sunt toate egale între sine și că nu e nici unul mai pre sus de cât altul* (Șed. VII, can. 3). Primul loc îl ocupă Euharistia, în ce privesce demnitatea; iar în ce privesce necesitatea, botezul e cel dintâi. Bellarmin însă s'a silit să demonstreze că fie-care sacrament întrece pe cele lalte în demnitate într'o anumită privință, așa că nu se poate susține de nici unul că este mai pre sus de cât cele lalte.

§ 29. Botezul și Confirmațiunea.

Primul sacrament, porța celor lalte (Cat. Rom. II, 1, 15) este botezul, sacramentul renașterii. *Mandatum divinum* pentru instituirea lui este cuprins în Matei 28, 19, Marcu 16, 15 f. Cu toate acestea se susține (Cat. Rom. II, 2, 20) că botezul lui Christos de către Ión Botezătorul constituie asemeni o parte integrantă în instituirea botezului, pentru că la această ocaziune a comunicat Mântuitorul apei puterea sa sfințitoare.

Materia botezului este apa curată și naturală, la care se adaogă și puțin oleu. Apa întrebuintată la botez se sfințește la serviciul vecerniei din ajunul Duminiciei Inveriei și a Pogoririi Sfintului Spirit.

Forma constă în recitarea cuvintelor: «*Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*». Aplicarea botezului se poate face prin: cufundare (imersio), turnare (infusio), sau stropire (adspersio). De obicei se practică stropirea. Catehismul Roman recunoște câte trele formele de bune, pentru că fie care din ele este o spălare, care preînchipuesce spălarea sufletului și curățirea lui de păcat. Asemenea se tratează de indiferent dacă cufundarea, turnarea sau stropirea se face o singură dată sau de trei ori.

Actul botezului însuși său al stropirii cu apă sfințită este precedat de Exorcisme, introducerea unei mici cantități de sare sfințită (*sal sapientis*) în gura celui ce se botează, «*pentru ca să urmeze învățătura credinței și darul grației, să fie ferit de putrejunea păcatului, să simtă gustul faptelor bune și să se desfășeze de hrana dumnezeescii înțelepciuni*»; apoi se însemnează cu semnul crucii la: frunte, ochi, pept, umeri și urechi, i se udă nasul și urechile cu salivă «*ca să înțelegem că spălarea sfântă are acea putere de a aduce minții lumina ca să privească adevărul cerească*», după care urmărește o întreită lepădare de Satan și recitarea simbolului de credință. După stropire se unge creștetul capului celui botezat cu chrismă, ceea ce însemnează primirea preoției universale și intrarea în comunitate vie cu Christos; haina albă cu care este îmbrăcat neofitul după acesta, este simbolul strălucirii de care se face părtaș sufletul prin botez și al nevinovăției vieții, pe care el trebuie s'o ducă, iar făclia aprinsă însemnează lumina cerescă care luminează în suflet și împrăștie întunerecul păcatului, aprinzând focul dragostei în credința primită prin botez, spre nutrirea și sporirea zelului de a face fapte bune. Ceremonia se sfârșește cu darea numelui.

Efectul botezului consistă în spălarea păcatului original și a tuturor păcatelor comise mai înainte de botez și în comunicarea grației supranaturale spre sfințire. «*Sufletul nostru se umple de grația dumnezeiască, care nu e numai ertarea păcatelor, ci o însușire Dumnezeiască dată sufletului, luminează și strălucire care șterge toate petele sufletului și 'l face mai frumos și mai strălucitor*» (Cateh. Rom. II, 1, 49).

La botezul copiilor este cerută și prezența nașilor, care pe lângă părinți, garantează pentru creșterea copilului după prescripțiunile Bisericii.

Despre validitatea botezului la copii nu poate fi nici

odată îndoială, pentru că ei nu sunt în stare a opune vre o pedecă la primirea sacramentului. Voința de a primi misterul, este la copii înlocuită prin voința Bisericii, a părinților și nașilor lor, iar pocăința nu este absolut necesară, pentru că ei n'aū alte păcate de cât pe cel original, care se șterge numai prin grația dumnezeiască ce se comunică în misterul botezului.

Administrator al botezului este de drept preotul, în cas de nevoie însă poate efectua botezul ori ce laic, ba chiar și un păgin, numai să aibă intențiunea de a face ceea ce face Biserica, adică să pronunțe exact formula de botez în numele sfintei Treimi. Cele lalte formalități și ceremonii, care însoțesc botezul, se lasă în asemenea casuri excepționale cu totul la o parte.

Din contră nu e valabil botezul săvârșit de eretici, care nu admit dogma Trinității sau se depărtază în această privință de învățătura comună Creștinismului adevărat.

Toți câți primesc botezul, devenind fii ai Părintelui ceresc, devin tot o dată și fii ai Bisericii, mama tuturor creștinilor, și prin acesta toți sunt supuși *de jure*—dacă nu și *de facto*—ai Episcopului Roman, unicul cap vădit al Bisericii, Vicarul lui Christos, pe pământ. Din acest punct de vedere este o greșală a ierarhiei, dacă acei care trec de la alte confesiuni la Romano-Catolicism câte o dată se rebotază, greșală care 'și găsește justificarea în faptul că despre nenumăratele secte protestantice nici nu se mai poate sci, care din ele păstrează adevărata învățătură creștină despre Sfânta Treime, cum este asemeni greșit a se dice: «*trecere la Romano-Catolicism*» ci «*întorcere în sânul Bisericii mame*», pentru că, după expresiunea Papei Pius IX în scrisoarea către împăratul Germaniei Wilhelm I, din anul 1873, «*Orî cine a primit botezul, aparține în ore-care privință saū în ore-care fel Papii din Roma*».

Confirmațiunea. — Ideea care zace la baza întregului sistem episcopal, că adevărat Episcopul singur reprezintă Biserica, numai el este purtătorul oficiilor bisericesci și dispensatorul sacramentelor, iar preotul numai un suplinitor său delegat al său, conduse la separarea confirmațiunii de actul botezului. Dacă Episcopul este singurul reprezentant de drept divin al Bisericii, atunci se simte nevoie ca el să stea în legătură strânsă cu fie-care membru al Bisericii, dacă se poate să cunoască pe fie-care în parte și nu mai puțin să-și afirme prerogativele sale față de restul clerului. Pentru atingerea acestui scop s'a părăsit practica veche a Bisericii de a confirma pe neofiti imediat după primirea botezului și s'a rezervat Episcopului dreptul de confirmare. Cu schimbarea timpului confirmării s'a schimbat și caracterul, de unde primitiv consta în ungerea sa însemnarea cu oleu sfințit (chrismă) a membrelor și celor mai însemnate organe exterioare ale corpului, ca: frunte, ochi, urechi, mâni și picioare, devine acum un act solemn al punerii mânilor Episcopului pe capul confirmandului, însemnarea frunței cu chrismă (sfințită în Josa verde) și pronunțarea în acelaș timp a cuvintelor: «*Signo te signo crucis et confirmo chrismate salutis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*», după care Episcopul ținând «pace ție (*pax tecum*)» aplică confirmandului o ușoară lovitură cu palma preste obraz, ca semn că trebuie să fie un viteaz luptător pentru Christos, dispus a înfrunta în numele lui ori-ce adversități. Efectul confirmării este primirea tăriei sa persistenții în virtute — *firmitas justitiae* — prin care confirmandul devine un adevărat luptător sa bărbat desăvârșit în Christos. Confirmațiunea nu se poate împărtași înainte de vârsta de 7 ani, mai recomandabil este însă să se aștepte până la 12 ani, cum se și practică de obicei. Confirmandul este însoțit de un

naș, cu care se află în aceleași condițiuni de rudenie spirituală ca și cu nașul din botez. Condițiunea pentru primirea grației ce se comunică prin acest sacrament, sau mai bine zicând pentru eficacitatea sacramentului, este de a nu pune pedici (*impedimentum aliquod non inferatur*). De la cei mai în vîrstă—acesta în cas de trecere de la altă confesiune la cea Romană—se cere mai întîi să se fi mărturisit, să fi postit și făcut fapte de milostenie.

O poruncă a lui Christos (*mandatum Christi*) pentru instituirea acestui sacrament nu se găsește în Sfînta Scriptură, totuși pe baza Tradițiunii confirmățiunea este redusă de-a dreptul la persoana Mîntuitorului, care a ordonat întrebuițarea chrismei și a cuvintelor: «*signo te signo crucis, etc.*» Ca cea dintîi confirmățiune este considerată revêrsarea Sfîntului Spirit preste Apostoli în ziua Cinci-șecimeii. Ca dovezi scripturistice pentru practicarea ei de Apostoli se invocă: Faptele Apostolilor 8, 17. 14, 22. 15, 32. II Corintenii 1, 21.

În privința *materiei* sacramentului confirmățiunii a fost multă vreme neînțelegere între Teologi. Susținerea că punerea mînilor Episcopului ar forma materia confirmățiunii a fost înlăturată și chrisma se consideră acum ca materie a acestui sacrament. Oleul ce compune chrisma semnifică grația dumnezeiască, care se revarsă asupra confirmandului, iar balsamul mirosul cel plăcut pe care credincioșii îl dobîndesc în fața lui Dumnezeu și puterea preservativă a grației contra infecțiunei sau contagiunei păcatului.

§ 30. Penitența și învățătura despre indulgențe și focul curățitor.

Perderea grației după botez, prin căderea în păcate de mörte, se recăștigă prin sacramentul penitenței, care este tot așa de necesar spre mîntuire ca și

botezul. Penitența este deosebită de botez, cu toate că conferă aceeași reînnoire a omului launtric, «la care «reînnoire și întregire cu toate acestea nu putem ajunge «prin sacramentul penitenței, fără multă osteneală și «turburare din parte-ne, acesta fiind cerută de drep- «tatea dumnezeiască» (Trid. Șed. XIV, c. 2). Pentru acest cuvânt penitența a fost numită *laboriosus baptismus*, sau scândură de scăpare pentru acei, care au suferit naufragiul grației (*secunda post naufragium tabula*).

Cuvintele Mântuitorului pentru instituirea acestui mister se cuprind în Ión 20, 22 f.

Acest sacrament n'are materia sa propriu zisă, ci numai o *quasi materia*, cum o numesce conciliul Tridentin (Șed. XIV, c. 3), ceea ce însă nu însemnează, că la acest sacrament nu s'ar afla o adevărată materie, ci numai că acesta e aci de altă natură de cât la cele lalte sacramente (Cat. rom. II, 5, 13). Aci formeză materia cele trei acte ale penitenței: *contritio*, *confessio* și *satisfactio*. S'ar putea dice asemenea, că păcatul este materia acestui sacrament, așa cum lemnul se numesce materia focului, pentru că e consumat de foc (Cat. rom. ibidem).

Forma sacramentului o formeză cuvintele preotului: «*Ego te absolvo ab omnibus censuris et peccatis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*».

Contritio (cordis) este părerea de rău pentru păcatele comise, detestarea lor și hotărîrea de a le evita în viitor. Acastă părere de rău pentru păcate pôte fi motivată în feluri diferite, propriu însă trebuie să-și aibă motivul său în iubirea de Dumnezeu, de aceea Tridentinul și pune *charitas* ca o condițiune a contrițiunii desăvârșite. O asemenea *contritio* numită «*caritate perfecta*» reconciliază pe om cu Dumnezeu, mai 'nainte de a primi sacramentul penitenței însăși, cu toate acestea nimeni nu-și pôte ascri păre-

rea sa de rău ca împăcare cu Dumnezeu fără absoluțiunea sacramentală. Acésta contrițiune desevărsită nu este considerată ca regulă, ci mai mult ca un cas excepțional, de aceea locul ei îl și ia *atritio*, care este o contrițiune imperfectă, pentru că se nasce saū din cauza rușinii de păcat, saū de téma gheenei și a pedepselor, iar nu din dragostea curată către Dumnezeu, pe care l'a ofensat prin păcat. Ea se pôte nasce și numai din impulsunea Sfintului Spirit.

Confessio este mărturisirea păcatelor înainte preotului. Acésta constă în declararea tuturor păcatelor mortale pe care cine-va, care se mărturisesce, le a comis. Păcatele veniale nu este obligat să le spună, dacă le spune însă cu atât mai bine pentru el. Păcatele de care cine-va nu-și pôte aduce aminte, cu tótă cercetarea conștiinții sale se iartă ca și cele mărturisite, dacă însă se ascunde ceva cu voință saū sciință, atunci nu numai că acésta nu este ertat, dar încă se comite și un al doilea păcat și datoria acelei persóne este de a se mărturisi din noū și a spune tot. Mărturisirea în public, așa cum se practica în timpurile vechi ale Creștinismului, se pôte face și astă-đi, dar este rezervată numai pentru casuri excepționale și se socotesce ca un deosebit merit pentru acel care o face; forma obișnuită este însă confesiunea auriculară saū la ureche, pentru care scop scaunul de mărturisire este închis într'o celulă, saū are în față un perete așa că cel care se mărturisesce pôte numai a fi auzit, dar nu și vedut de preot. Mărturisirea trebuie să se facă cel puțin o dată pe an.

Mărturisirei din partea credinciosului îi urméză *absolutio*, deslegarea saū ertarea de păcate, din partea preotului. În acésta stă chîiar puterea sacramentului. Ea este un *actus judicialis*, în care preotul ca judecător pronunță hotărîrea. De aceea ea nici nu pôte urma de cât după mărturisire, prin care preotul ia cunoș-

tință de cauză, pentru a ști cum să pronunțe hotărîrea. Casurile grele se rezervă absoluțiunii Episcopului său chiar a Papii. Absoluțiunea spală vina păcatului și scutesce de pedepsele veșnice, dar nu și de cele temporale și din focul curățitor. Pentru a se scăpa și de acestea e neapărată nevoie de satisfacțiune, *satisfactio operis*. «Satisfacțiunea este compensarea nedreptății adusă altuia» (Cateh. Rom. II, 2, cest. 52). Când este vorba de o compensațiune față de aproapele nostru, care a fost jignit în bunurile sale morale sau materiale, restituirea, sau satisfacțiunea trebuie să se facă înainte de absoluțiune. Dacă din contră e cestiunea de compensațiune față de Dumnezeu, care a fost ofensat prin păcat, atunci satisfacțiunea urmăză după absoluțiune. Cel absolvit împlinesce acum satisfacțiunea ca *justus ac Dei amicus*. Ca mijloce de satisfacțiune se numără în general cele trei fapte bune: rugăciunea, milostenia și postul. Aceste fapte servesc «ca un gardian al vieții noi și medicament în slăbiciune», pentru a face pe păcătoși «mai prevădători și mai vigilenți», pentru a extirpa «rămășițele păcatelor și starea de vițiositate, prin fapte opuse», iar pe de altă parte sunt considerate ca «răsbunare și pedepsă» pentru păcatele comise. Faptele bune nu sunt însă satisfăcătoare prin ele înseși, ci numai în baza meritelor lui Iisus Christos, fără ca cu toate acestea meritele lui Christos să devină iluzorii din cauza lor.

Cu învățătura despre satisfacțiune stă în legătură imediată doctrina despre *indulgențe*. De vreme ce Biserica, prin puterea cheilor, a primit putere absolută asupra păcatelor credincioșilor, ea poate asemenea să scurteze sau să reducă cu totul și pedepsele temporale, cu care Dumnezeu poate pedepsi pe cei păcătoși în această viață, cum și acele pe care ea le impune ca satisfacțiune. Această reducere sau suprimare a pedepselor temporale pòrtă numele de indulgențe.

Indulgențele se acordă în schimbul împlinirii unor anumite condițiuni impuse de Biserică, ca d. ex: darea unei sume de bani pentru un scop filantropic, pentru clădirea unui local de Biserică, etc., întreprinderea de călătorii la localități sfinte, intrarea ca membru într'o corporațiune óre-care ș. a. m. d. Putința acestei schimbări de pedepse mai grele, sau mai neplăcute cu altele mai ușóre este întemeiată pe existența unei comori de merite, *thesaurus supererogationis meritorum*, în care sunt depuse meritele lui Christos și ale sfinților și din care Papa și Episcopiș pot împrumuta, acelor care aș un deficit în fapte satisfactorice. «*In Biserică se află comóra nesfârșită a satisfacțiunilor din suferințele lui Christos, comóra care nu se pôte slei nici o dată... La acéstă comóra de satisfacțiuni pri-sositoare aparțin și suferințele sf. Fecióre Maria și ale tuturor celor lalți sfinți, care aș suferit mai mult de cât cereaș păcatele lor*» (Bellarmin, de indulg. I, 1.) Indulgențele nu pot fi acordate în mod gratuit, pentru că ertarea pedepselor temporale numai din indu-rare și fără despăgubire ar fi o ofensă a dreptății dumnezeesci. Pedepsa pôte fi schimbată cu una mai ușóra, sau un altul pôte împlini pedepsa în locul ce-lui în drept, dar în acest cas el trebuie să'l plătescă pe acesta. Biserica scutesce de asemenea satisfacțiuni împrumutând din meritele lui Christos și ale sfinților, dar cel scutit trebuie să dea în schimbul acestora sau o sumă de bani pentru un scop de binefacere, sau să îndeplinescă o altă obligațiune impusă lui de Bi-serică.

În special Papa, ca cap vėđut al Bisericii, pôte nu numai în casurē individuale să erte—după împreju-rări—pedepsele temporale, ci pôte lua, sub anumite condițiuni, o parte mai mare din acéstă comóra pen-tru a o distribui celor ce aș trebuința de ajutorul său. Ceva mai mult, Papa pôte da indulgențe și pen-

tru sufletele care sufer în focul curățitor, și câștigarea de cât mai multe indulgențe pentru acest scop, este o faptă bună care nu poate fi recomandată în deajuns credincioșilor.

Indulgențele pot fi *generale*, adică care se întind asupra întregii lumi romano-catolice, și *particulare* sau care cuprind numai cercul unei eparhii, diecese, enorii provincii, etc. Cele mai generale indulgențe sunt cele de *anul jubilar*, care se dau de Papi din 25 în 25 de ani (cea dintâi indulgență de felul acesta a fost dată de Bonifaciu VIII la anul 1300).

Cu privire la cel care primesce indulgențele, ele pot fi *plenare*, care iartă toate pedepsele temporale ale primitorului, și *parțiale*, care se dau numai pentru un timp anumit: zile, luni sau ani. O indulgență plenară este de exemplu «*indulgentia Portiuncula*», care se dă în ziua de 2 August, fie-care an, tuturor acelor care vizitează Biserica Portiuncula din Assisi, sau ori ce altă Biserică a ordinului Franciscanilor. Condițiunile pentru eficacitatea acestei indulgențe, ca și ori-cărei alta, sunt ca primitorul să se fi mărturisit și comunicat și să se roge cu umilință. Mulți vizitează Bisericile Franciscane de mai multe ori în această zi, pentru a lua mai multe indulgențe. Și dacă întrebăm: «*pentru ce se dă aceleleași persoane o indulgență plenară de mai multe ori?*» răspunsul e: «*I. Pentru siguranță, fiind că poate o dată indulgența n'a fost plenară, din cauză că primitorul n'a pronunțat un cuvânt din rugăciune. II. Dacă cine-va dăruiesce sufletelor din purgatoriul indulgențele care prisosesc preste nevoile sale sufletesci, își agonisesc prin acesta un mare tesaur de grație și merite*» (Maurel-Schneider «*Die Ablässe*» pag. 450 ff.). Ce învățătură straniu! Mai întâi pedepsele temporale impuse de Dumnezeu pentru păcate se schimbă de ierarhie în altele mai ușore: vizitarea de locuri sfinte, intrare în anumite corpora-

țiuni, dăruirea unei sume de bani pentru un scop filantropic, etc. și apoi și aceste pedepse se înlocuiesc prin merite streine, meritele unor persoane—ale lui Christos și ale Sfinților—cu care primitorul indulgențelor nu se pune măcar în legătură internă, prin rugăciuni adresate lor, ci numai prin o faptă externă, vizitarea unei Biserici și altceva de acest fel, își însușește meritele lor, pentru ca să pôta la rândul său să le dărui și el sufletelor chinuite în muncile focului curățitor!! Ce diferență asemeni între ertarea pedepselor veșnice și a celor temporale! Cele dintâi se iartă printr'un scurt și simplu «*absolvo te*», pe când cele de al doilea reclamă o nomenclatură așa de complicată de proceduri și mijloce, sacrificii mai mult sau mai puțin simțite!!

În fine, în strânsă legătură cu misterul penitenței stă și doctrina despre *focul curățitor*, în care merg sufletele acelor care au murit cu păcate veniale sau care n'au împlinit satisfacțiunile impuse de Biserică. Despre natura acestui foc Bellarmin ȳice: «*păreră comună a Teologilor este că focul acesta e real și adevărat, de aceeași natură ca și focul nostru material. Păreră această însă nu privesce credința (non est de fide), pentru că n'a fost nici o dată definită de Biserică; cu toate acestea este o părere foarte probabilă (sententia probabilissima)*» (de purgatorio, II, 11). În focul acesta rămân sufletele numai un timp mărginit—mai scurt sau mai lung, după gravitatea păcatelor fiecărui—după care trec apoi în imperiul fericirii nesfârșite. Trecerea prin purgator este prin urmare un privilegiu pentru suflete și de această favoare nu se împărtășesc de cât acele suflete, care sunt hotărâte pentru mântuire. Deși învățătura despre focul curățitor e dominantă în Biserica Romano-Catolică încă din timpul Papei Gregore cel mare, totuși n'a primit consfințire oficială de cât tocmai la conciliul din Florența (1439).

Conciliul Tridentin amintesce numai foarte pe scurt de purgatoriū (Şed. VI can. 30 și șed. XXV) și recomandă să se evite pe cât e posibil de a se vorbi poporului despre el, *pentru ca să nu se dea nascere la scandale și prejudicii.*

§ 31 Euharistia și sacrificiul liturgic.

Numele de Euharistie s'a dat ciniī Domnului după rugăciunea de mulțămire (εὐχαριστία), prin care se sfințesc elementele destinate pentru acest mister. Romano-Catolicii au luat însă cuvântul Euharistie: I) în înțelesul de «*bona gratia*», pe de o parte pentru că preînchipu-ese viața veșnică, despre care se țice (Rom. 6, 23): «*Grația lui Dumnezeu este viață veșnică*», iar pe de alta fiind-că cuprinde în sine pe Mântuitorul Christos, care este adevărata grație și izvorul tuturor darurilor spirituale; II) în înțelesul de «*gratiarum actio*» din cauza rugăciunilor de mulțămire ce însoțesc sacrificiul liturgic (Cateh. Rom. partea II. c. I, quest. 3). Unită cu sacrificiul liturgic, Euharistia formeză punctul central al cultului: «*quo nihil dignius, nihil sanctius, nihil admirabilius habet ecclesia Dei*» (Rituale 4, 1).

Elementele Euharistiei sunt: a) Pâne de grâu *nedospită*, b) Vin amestecat cu apă. Pânea nedospită însemneză intregimea și curăția minții cu care credincioșii trebuie să se apropie de acest sacrament. Pânea mai semnifică și unirea credincioșilor într'un singur corp prin primirea acestui sacrament, pentru că ea este unitatea colectivă a mai multor bóbe de grâu cum și vinul e produsul strugurilor, care sunt asemenea compuși din multe bóbe. Vinul trebuie să fie amestecat cu apă, parte pentru că după obiceiul judaic—așa trebuie să fi băut vin și Mântuitorul—, parte ca raportare la Ión (19, 34) după care din cósta Mântuitorului a curs sînge și apă, parte — în fine —

ca reprezentațiune simbolică a unirii credincioșilor cu Christos.

Forma sacramentului consistă din cuvintele care compun formula de consacrațiune. Acesta e pentru pâne: «*Acesta este corpul meu*» (cele lalte adaose «*luați, mâncați*» se lasă la o parte) și pentru vin: «*Acesta este paharul sângelui meu, al aședămîntului celui nou și etern, misterul credinței, care pentru voi și pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor*». Cu pronunțarea acestei formule pânea și vinul se transformă în corpul și sîngele Domnului, așa cum el le-a avut în timpul vieței sale pămîntesci. Pânea și vinul mai păstrează numai așa numitele *accidentia* *συμβεβηκόλα* (în înțelesul Filosofiei Aristotelice), adică: forma, gustul și mirosul, de fapt însă în substanța lor sunt înlocuite prin corpul și sîngele Domnului. Din momentul consacrațiunii Christos este de față în Euharistie, fie că ea se împarte credincioșilor, fie că se păstrează în sacrariu sau *monstrantia*. Pentru acest cuvînt *hostia* (așa se numește pânea adusă pentru sacrificiū după consacrare, *hostia*=sacrificiū, sacrificiū de expiere) trebuie adorată în același mod cum se adorăză Mântuitorul însuși. În acest scop se arată *hostia* poporului (de aci numele de «*monstrantia*» ce se dă vasului în care se păstrează) și se pörtă în mod solemn în procesiuni mai ales la sêrbătórea corpului Domnului (*festum corporis Christi*), ca simbol al triumfului veritãții asupra minciunii și eresiei ¹⁾.

¹⁾ În adorarea *hostiei* Romano-Catolicii merg prea departe și Teologii lor se sêrvesc vorbind despre *hostie* de expresiuni prea plastice în cãt nu arare ori expun ridicolului cel mai sfînt dintre mistere. Óre cum prea realistische 'mî par urmãtorele expresiuni: „*O cãt de mult a trebuit sã te coste (o Iisuse), ca sã rãmãi la noi în acest sacrament! A trebuit sã mori, pentru ca sã poți petrece ascuns pe altarele noastre!*“ „*Vrea un suflet sã vorbescã cu Christos, e destul sã se ducã la Bisericã și acolo va gãsi pe prea iubitul sãu, care-l aș'leptã*“. ș. a., ș. a. În multe locuri existã și societãți cu numele de „*Sentinela Tabernacolului*“ ai cãror membrii sunt obligați sã stea pe rãnd cãte un sfert sau o jumãtate de orã lãngã vasul în care se aflã sfințele taine, pentru ca Christos sã aibã continuu vizitã (?).

Numai preotul oficianț are dreptul a se comunica sub ambele forme—a pâinii și a vinului—iar cei lați clerici și laici se comunică numai sub forma pâinii, care li se dă în oblate. Motivele care se invocă pentru justificarea acestei practice sunt mai multe și pot fi clasificate în două categorii: *dogmatice și practice*.

Dogmatice.—Mântuitorul a instituit sacramentul acesta într'adevăr sub amândouă formele, dar el n'a poruncit nici o dată în mod expres ca și laicii și clericii neoficianți să se comunice sub ambele forme, pentru că dacă în Evangelia lui Ión 6,53 se ȳice: «*de nu veși mânca carnea fiutului omului și nu veși bea sîngele lui, nu veși avea viață întru voi*», tot acolo (vers 51) se ȳice: «*Eū sunt pânea vieții, cădută din ceriū; dacă cine-va va mânca din acēstă pâne va trăi în veci...*» Cât de șubred este acest argument se vede mai întăi din aceea că în Evangelie nu se face deosebire între clericii—mai ales oficianți și neoficianți—și laici, și apoi numai cu citate rāzlețe din Scriptură se pot susține multe. Ca exemplu să luăm pe eretici. Care din ei nu 'și a întemeiat erorile pe locuri biblice ? fie că le a înțeles în mod greșit, fie că le a interpretat în mod isolat. Singura înțelegere nerătăcitore a Scripturii este aceea care a fost admisă și practicată de întręga Biserică, și acēsta vorbește în defavorul practicii Bisericii Romane, pentru că însăși acēstă Biserică a comunicat pe clericii neoficianți și pe laici sub ambele forme până în secolul al XII. În sfârșit Dogmatistiī Romanī se mai sprijină pe Luca 24,30 și Faptele Apostolilor 20, 7 (și 11) unde se vorbește numai de frāngerea pâinii. Dacă însă aceste locuri pot fi invocate ca dicta probantia, ele nu dovedesc nimic în favorul tesei Romano-catolice; pentru că în ambele casuri nici Mântuitorul, nici Apostolul Paul nu gustă vinul, ergo: nici preotul oficianț n'are dreptul să se împărtășescă sub ambele forme.

Maî plausibile par *motivele practice*: Sîngele Domnului s'ar putea vërsa; conservându-se maî multă vreme vinul s'ar putea acri și n'ar maî putea fi dat bolnavilor; mulți nu pot bea vin, unii nu'î pot suferi nici chîiar mirosul, iar altora le pôte fi vătămător pentru sănătate; în unele părți lipsesce vinul. E adevërat că aceste motive sunt destul de convingătoare și n'ar fi maî fost nici o nevoe și de motive dogmatice smulse cu deasila înțelesului Scripturii, dar de ce Biserica Romană nu e în tôte privințele dispusă a lua în considerațiune cerințele vieții practice și a se conforma lor?

Speculațiunea scolastică a adăogat la acéstă serie de motive și un al treilea, că anume: carnea nu pôte exista fără sînge și prin urmare cine mănâncă corpul Domnului sub formă de oblată a bëut *eo ipso* și sîngele lui, care e cuprins în carne. Și aci se pôte obiecta, că în acest cas ar trebui să facă și preoții oficianți același lucru, și că vinul ar putea fi cu totul înlăturat dintre elementele acestui mister.

Biserica, saū maî corect vorbind capul ei, Papa pôte sub anumite condițiuni să acorde în mod excepțional unei națiuni saū unui stat prerogativa potirului.

La pregătirea pentru primirea sfintei cine se numără: Cercetarea de sine însuși, mărturisirea păcatelor, postire și credința în sfințenia misterului. Copiii maî nainte de vîrsta discrețiunii nu sunt părtași la acest sacrament. Numai după ce aū atins acéstă etate și aū fost confirmați sunt admiși la comunicare.

Eficacitatea comunicării este felurită după starea morală și sufletescă a primitorului. În general, Euharistia se pôte primi în 3 feluri: a) *Sacramentaliter*, când primitorul este încărcat de păcate și se apropie de mister cu sufletul și corpul necurat. Acestor primirea îi e spre judecată. b) *Spiritualiter*, când cine-va primește taîna cu credința vie, deși nu e li-

ber de păcate și pregătit pe deplin. Aci se socotesce și comunicarea cu spiritul său în spirit, adecă când cine-va ia parte la messă fără a se împărtăși, cu toate că inima și sufletul său sunt curate. În acest cas împărtășirea preotului este valabilă și pentru credincioșii, care se află în această condițiune, și ei se țin împărtășiți în spirit. Asemenea credincioși au, dacă nu toate de sigur însă, cele mai multe fructe ale eficacității misterului.

c) *Sacramentaliter și spiritualiter* tot de o dată primesc sacramentul acei care sunt pentru el demn pregătiți, care se apropie de el îmbrăcați—după expresiunea biblică—in haină de nuntă. Numai sub această din urmă formă exercită Euharistia acțiunea ei în totă plenitudinea: iertând păcatele veniale și preservând de cele mortale, întărind viața internă și înăbușind pasiunile, deșteptând iubirea către Dumnezeu și dând garanție sigură pentru viața viitoare și fericirea veșnică și preînchipuind viața aceluși corp al cărui cap unic este Christos, cu care noi ca membri trebuie să fim uniți prin legătura credinții, speranții și a dragostii (Trid. Sed. XIII, cap. II).

Sacrificiul liturgic.—Prin cuvintele: «*Acesta este Corpul meu, care pentru voi se frânge*» și: «*Acesta e sângele meu, care pentru voi se varsă*», Mântuitorul nu numai că a instituit sacramentul Euharistiei, dar s'a adus pe sine—sub forma pâinii și a vinului—sacrificiul lui Dumnezeu. De aceea cuvintele: «*Acesta s'o faceți în amintirea mea*» se raportează nu numai la repetarea sacramentului, ci și a sacrificiului. Acest sacrificiul fără de sânge, în care se realizează profetația lui Maleahi, ia locul sacrificiului Vechiului Aședămînt. Mântuitorul este marele Preot, după orînduiala lui Melhisedec, care aduce acest sacrificiul o dată pentru totdeauna. El este și mielul pascal al Noului Aședămînt de vreme ce se dă însuși spre junghiere sub forma pâinii și a vinului. «*Christos este prezent cu corpul în Euharistie,*

dice Bellarmin (De missa c. I. cap. 22) *pentru ca, deși fără sînge, totuși real și în adevăratul înțeles al cuvîntului să fie sacrificat*».

După cum învață conciliul Tridentin (Șed. XXII, cap. 2) sacrificiul liturgic nu e numai un sacrificiū de laudă și de mulțămire, ci are caracter într'adevăr expiator ca sacrificiul de pe cruce al Mântuitorului. Ertarea păcatelor, a vinei și pedepselor veșnice pentru păcat nu trebuie însă să se înțeleagă ca efectuându-se în mod nemijlocit prin acest sacrificiū, nu, pentru că în acest cas s'ar știrbi sacramentul penitenții, ci sacrificiul liturgic mijlocesce mai întăi căștigarea grației penitenții, care conduce pe păcătos la sacramentul penitenții, singura cale pe care se pôte ajunge la justificare desăvîrșită, iertarea păcatelor de mörte și dispensarea de pedepsele veșnice. Mai lămurit o spune *Bellarmin* în următoarele cuvinte: «*Sacrificiul liturgic nu justifică pe ömeni imediat, ci mijlocesce numai ca din meritul sacrificiului crucii să se dea ömenilor grație și darul penitenții*» (locul citat).

De vreme ce corpul lui Christos, care se aduce jertfă în sacrificiul liturgic este identic cu acela care s'a adus de bună voe jertfă pe Golgota și Marele Preot, care aduce ambele jertfe este unul și acelaș și eficacitatea lor e aceeași, cum am văduț deja. Diferența e numai, că cel dintăi este mărginit, se aplică numai la persöne singurite sau anumite comunități, căci dacă ar fi nemărginit n'ar mai fi necesar de a se aduce mai multe sacrificii de felul acesta. Număi al doilea, sacrificiul adus de Christos pe cruce, este nemărginit. Măntuitorul ar fi putut förte bine printr'o singură aducere a sacrificiului nesăngerös să mijlocescă și să obțină de la Dumneđu tot ce este necesar fie-cărui om spre măntuire, dar el a preferat ca fructele patimilor sale să se manifeste în oblațiuni singurite. Și într'adevăr sacrificiul liturgic se pôte aduce pentru

prezenți, ca și pentru absenți, pentru vii, ca și pentru morți, și în toate împrejurările vieții, pentru bătălii, călătorii, prosperitatea afacerilor, etc. Asemenea sacrificii se pot aduce și în onoarea sfinților, pentru a dobândi mijlocirea lor către Dumnezeu. Sacrificiul însă nu se aduce direct lor, ci numai în onoarea lor, de aceea nu-i este ȳertat preotului să ȳică: «*Offero tibi sacrificium, Petre vel Paule*», pentru că sacrificiul se aduce numai lui Dumnezeu, care ȳncoronz pe sfinții săi și ascultă intervenirile lor, cnd se rg pentru noi (Trid. ȳed. XXII, c. 3).

Din punctul de vedere al felului cum ȳși exercită acțiunea sa, sacrificiul liturgic ocupă un loc de mijloc ȳntre sacrameente și rugăciunile de intervențiune ale Bisericii. Ca și sacrameentele, ba chiar ȳntr'un grad mai ȳnalt de ct acestea, sacrificiul nesngeros are putere *ex opere operato*, pentru că ȳn el e activ ȳnsuși corpul și sȳngele Domnului. Pe de altă parte ȳns sacrificiul e cu att mai eficace aceluı pentru care se aduce, cu ct el ȳnsuși și preotul liturgisitor sunt mai plini de devoțiune. ȳn acst privință sacrificiul e condiționat *ex opere operantis*.

Aducerea acestui sacrificiu este punctul culminant ȳn liturgiile solemne (*missae solennes*) și e ȳnsoțit de mare pompă.

ȳ 32. Căsătoria, ordinațiunea și extrema unctio.

Căsătoria a fost instituită de Dumnezeu prin ȳnsuși actul creațiunii, pentru că el a făcut bărbat și femeec. Protoprintele neamului omenesc Adam exprimă indisolubilitatea căsătoriei prin cuvintele pe care le pronunță la vederea femeec: «Acsta e os din sele mele și «carne din carnea mea, de aceea va lăsa omul pe «tatăl și pe mama sa și se va alipi de soția sa și vor «fi amndoi un corp» (Genes 2, 24). Christos a re-

vărsat asupra căsătoriei o grație specială prin suferințele sale. Acastă grație desăvârșește dragostea naturală, întărește unitatea indisolubilă a legăturii reciproce pe viață și sfințește pe soți. Același lucru îl gândește Apostolul Paul când ține: «Bărbați, iubiți-
«vă soțiile precum a iubit Christos Biserica și s'a dat
«pentru dînsa», și: «Sacramentul acesta e mare, e
«țic însă *în* Christos și *în* Biserică» (Efesenii 5, 25 și 32).
Cum scopul căsătoriei este perpetuarea genului uman, acest scop se schimbă prin caracterul sacramental pe care Creștinismul îl imprimă căsătoriei, în acel de a produce și educa genul uman spre adorarea lui Dumnezeu și a Unsului său. Pe baza Genezei (2, 24) căsătoria este indisolubilă. Mântuitorul a consfințit această prin cuvintele: «*Ceea ce a unit Dumnezeu (prin creațiune), omul să nu despartă*» (Matei 19, 7),—admite totuși (Matei 5, 32. 19, 9) despărțirea pentru casurile de adulter. Romano-Catolicii însă nu admit divorțul nici în asemenea casuri. Locurile de mai sus (Matei 5, 32. 19, 9) le explică ei în sensul că aci Christos vorbește numai despre o despărțire de pat (*quoad torum*), sau că evită a se pronunța asupra adulterului. Pentru apărarea practicei lor, Teologia Romano-Catolicii se sprijină pe locurile din: Marcu 10, 9, Luca 16, 18. Numai în cas de mörte a unui din soți se pöte cel lalt căsători. Permisieunea această rezultă din: I Corinteni 7,39 și Romani 7,2.

Cu tötă intoleranța din teoria divorțului, se admite totuși în practică și la Romano-Catolici un *demi*=sau mai bine țicënd un *quasi divorț*. Când nu mai e posibil ca soții să trăiască împreună, ierarhia e nevoită să recunöscă despărțirea lor, dar această despărțire e numai pe jumătate, e așa țisa despărțire de pat și de masă, fără dreptul de a se recăsători.

Materia și *forma* sacramentului căsătoriei nu e hotărîtă nici de conciliul Tridentin, nici de Catehismul

Roman. Biserica șovăește încă asupra acestor două puncte.

Ca *formă* a căsătoriei se ia de obicei consimțimîntul mutual al soților de a trăi totă viața lor împreună în căsnicie. Acest consimțimînt este considerat de Papa Eugen al IV în *Decretum pro Armenis* ca *causa* eficientă a căsătoriei. Ce privesce *materia* este mai greu de determinat. Unii au luat drept materie dragostea și încrederea nemărginită dintre soți, la care conduce consimțimîntul reciproc, alții înseși persoanele soților, ș. a. Și mai puțin hotărît se știe cine este *ministrul* acestui sacrament. Ca atare sunt numiți când mirele și mirésa, când preotul care dă binecuvîntarea religioasă. Binecuvîntarea preotului este considerată de mulți dogmatiști și canoniști ca ceva neesențial la împlinirea actului căsătoriei. În sprijinul acestei afirmațiuni se invocă faptul, că la a doua căsătorie nu se mai dă binecuvîntare din partea Bisericii și cu toate acestea căsătoria trece de creștinescă; tot așezămînt, dacă o familie trece de la o sectă eretică la Romano-Catolicism, nu se cunună din nou după ritul acestei Biserici, și totuși căsătoria e valabilă și mai departe. Ca direcțiune opusă este tendința accentuată din ce în ce mai mult, de a se recunoște binecuvîntarea preotului ca ceva indispensabil pentru încheerea căsătoriei.

Caracteristic e, că, deși căsătoria se numără între sacrameinte, totuși ea stă mult mai pre jos de cât celibatul și virginitatea, care nu sunt sacrameinte. Conciliul Tridentin știe expres: «Dacă cine-va ar susține «că, starea conjugală este de preferat stării virginale «și celibatului, și că nu e mai bine și mai fericit a «rămîne în virginitate sau celibat, de cât a se căsătorii, să fie anatema» (Șed. 24, can. 10).

Ordinațiunea.—Sub numele de ordinațiune înțelegem aici actul învestirii cu puterea sacerdotală, sau ceea

ce în Biserica noastră se numește hirotonie, iar nu cumva și exercitarea drepturilor ce se dau prin îndeplinirea acestui act.

Ordinațiunea însăși se consideră ca întemeiată de însuși Mântuitorul, cu toate că nu se pot cita anumite locuri din Evanghelie pentru confirmarea acestei susțineri. Ca temelie biblică se invocă de obicei I Timotei 4, 15 și II Timotei 1, 6.

Ființa acestui sacrament constă în primirea grației sfințitoare, prin care cel hirotonit se investese cu puterea de a produce prin consacrațiune corpul și sângele Domnului, a sacrifica și a ierta păcatele. Caracterul împărtășit prin ordinațiune este indelibil și tot o dată necondiționat de starea morală a primitorului. Ordinațiunii preotului, care este ordinațiunea în adevăratul înțeles al cuvântului, îi precedeză alte șese trepte de ordinațiune: acele ale clerului inferior și a diaconului.

Ceremonia ordinațiunii se săvârșese în următorul mod: Episcopul dimpreună cu preoții conliturgisitori își pun mâinile pe capul celui adus spre ordinațiune. După acesta Episcopul îi pune Stola pe umeri, căreia îi dă pe piept forma unei cruci, voind a simboliza prin acesta că, preotul se investese cu putere de sus, spre a purta crucea lui Christos și jugul cel ușor al legii dumnezeiești și a predica acesta nu numai prin cuvinte, ci și prin exemplul unei vieți sfinte. După acesta Episcopul îi unge mâinile cu oleu, îi dă în mână potirul cu sângele și discul cu corpul Domnului dîcându-i: «Primește puterea de a oferi sacrificiul lui Dumnezeu și a celebra missa atât pentru «viu cât și pentru morți». Cu acesta cel hirotonit a devenit interpret și mijlocitor între Dumnezeu și oameni. Acum Episcopul îi pune încă o dată mâinile pe cap și dîce: «Primesce Spiritul Sfînt; căroră veți ierta «păcatele, să fie iertate, și căroră le veți ține, ținute «să fie» (Cateh. Roman. p. II, c. VII, cest. 24).

Materia acestui sacrament este acel obiect prin înmânarea căruia se conferă ordinațiunea, cum: potirul cu vinul și discul cu pâinea la ordinațiunea în preot, Evangelia la ordinațiunea în diacon, potirul și discul góle la ordinațiunea în subdiacon. ș. a. m. d.

Forma o compun cuvintele: «*Primesce puterea de a aduce sacrificiu ș. c. l.*»

Ministrul ordinar al sacramentului este Episcopul; pentru treptele ierarhiei inferióre însă el póte delega și pe preoți ca să servéscă în locul său.

Extrema unctio.—Acest sacrament este complectarea sacramentului penitenții. El se administreză numai bolnavilor, care se află în pericolul vieții. In orí ce cas însă nu trebuie așteptat până în ultimele momente când se perde consciința. Sacramentul constă din ungerea: ochilor, nasului, buzelor, urechilor, mânilor, picíórelor (la bărbați și a cópselor) bolnavului, ca porți prin care pătrunde păcatul în suflet. Scopul ungerii este reîmprospătarea și întărirea puterilor trupesci și sufletesci ale bolnavului, ștergerea păcatelor și—dacă este necesar pentru viața sufletului bolnavului—și restabilirea sănătății corporale.

Temeiul biblic al instituirii acestui sacrament e Marcu 6, 13 și Iacob 5, 14, 15.

Materia este oleu sfințit de Episcop în Joia verde. *Forma* sunt cuvintele cu care preotul oficiant însoțesce ungerea membrilor bolnavului cu oleu: «Indu-
«re-se Domnul, prin acéstă ungere sfintă și prin prea
«cucernica sa milă, a 'ți ıerta ori-ce ai greșit cu vėđul,
«cu auđul, cu mirosul, etc.».

§ 33. Sacramentaliile.

In capitolul despre sacramente își găsește locul și învățătura despre sacramentalii. «Sacramentaliile sunt
«rituri și ceremonii sfinte instituite de Biserică, saú

«lucruri sfințite și binecuvântate de ea, destinate spre «întrebuințarea piósă și mântuitoare a credincioșilor. «Ele nu se fac nemijlocit în numele lui Christos, nici «nu produc cu siguranță efectul grației prin institu- «irea și săvârșirea lor, ci efectul lor depinde de fa- «vórea pe care Biserica o imploră prin miniștrii săi «de la Dumnezeu» (Lehmkuhl, Compendium theologiae moralis § 623). Diferența între sacramentalii și sacra- mente e că acestea conferă cu siguranță grația, pe când despre acelea nu se póte afirma acésta în mod pozitiv și în or-ice cas. Pe de altá parte acțiunea lor sfințitoare e mai mult saú mai puțin legată de lucruri materiale saú rituri și ceremonii, care dacá mijlocesc grația o mijlocesc prin ele înseși, iar nu sunt ca'n sacramente instrumente prin care grația lucréză ne- apárat.

La acestea se pot numéra:

1) Sfințirea obiectelor întrebuințate de Biserică, pre- cum: cruci, veștminte, altare, luminări, tămâe, oleú, sare, apă, cum și sfințirea localelor pentru serviciul dumnezeesc.

2) Sfințirea obiectelor religioase ca: mătăni, meda- lióne, cingători, etc. a căror întrebuințare este legată cu darea de indulgențe. Aceste sfințiri sunt rezervate la anumite ordine monahale și monastiri și pentru credincioșii de rând nu e cu totul indiferent de cine și unde sunt făcute. O pereche de mătăni aduse de la Ierusalim, saú un cordon sfințit de Papă se înțe- lege de sine că aú mare valóre nu numai pentru su- fletele credincioșilor, ci și pentru punga vinđătorilor de asemenea odoruri.

3) Împărțirea de binecuvântare la persóne și soci- etăți religioase, adunări bisericesci, pelerinagii la locuri sfinte, ș. a. Între binecuvântările de felul acesta cea mai prețioasă este—bine înțeles—cea apostolică dată de Papă.

4) Binecuvântări pentru viața pămîntescă. Acestea se pot estinde la tot ce aparține omului: locuința, obiectele de economie casnică, articole de mâncare, animale domestice, fabrici, mașini, poduri, drumuri de fer, etc., cum și pentru preservarea de calamități, ca: epidemii, epizootii, de lăcuste, șóreci, de tot felul de insecte vătămátore, ș. a. Unele din aceste binecuvântări se fac regulat în fie-care an la un anumit timp, fie că merg preoții din casă în casă, fie că se aduc în Biserică asemenea lucruri, care aű nevoie de bine-cuvîntare, precum: óuě, pâne, unt, bere, etc. Sfințirea acestor obiecte constă în stropirea lor cu apă sfințită, tămăere și cetirea unei rugăciunii corespunđetóre ¹⁾.

5). *Exorcisme* pentru îndepărtarea spiritelor rele de la cei posedați de ele. Exorcismele se compun din o mulțime de rugăciuni, psalmi și alte locuri scripturistice precum și din Simbolul Atanasian. Pentru împlinirea lor se recomandă o serie întregă de prescripțiuni, așa: «Exorcistul are să observe de care cuvinte se sperie demonii mai mult și pe acelea să le repete mai des. Când a ajuns la amenințarea lor, s'o repete neconținut, lungind adesea tratamentul, și dacă acesta folosește să-l continue două, trei, patru ore și mai mult, după cum e cu putință, până ce va reperuta victorie desăvîrșită» (Rituale, X.).

CAPITOLUL V.

Cultul Sfinților, icónelor și reliquiilor.

§ 34. Cultul și viața bisericescă.

Ca și în Biserica noastră se profesază și în Roma-

¹⁾ Din imensul număr de rugăciuni coprinse în Rituale Romanum, pentru a se citi în asemenea împrejurări, îmi pare demn de comunicat textul rugăciunii la sfințirea unei mașine electrice, numai ca să se vadă ce găsește Biserica Romană de đis într'un asemenea cas. «Dómne Dumnezeu atótputernice, care ești întemeetorul tuturor luminilor, binecuvîntéază mașina acésta făcută pentru a produce lumină; și fă ca să ajungem la tine lumina cea neapusă, după sfărșirea întunerecului acestui veac».

no-Catholicism credința, că sfinții și îngerii, care domnesc în ceruri cu Christos, pot veni în ajutorul membrilor Bisericii militante și a interveni pentru ei la Dumnezeu. De aceea *e bine și folositor a-i invoca și a cere intervenirea lor, pentru a dobândi binefaceri de la Dumnezeu* (Trident. Șed. 25). Venerațiunea ce se dă sfinților se deosibesce de adorațiune, care se cuvine numai lui Dumnezeu, pe lângă care se mai adaogă că venerarea și invocarea sfinților se recomandă numai, dar nu se impune. Dacă poporul incult și nepriceput în ale religiei nu scie a face deosebire între adorațiune și venerațiune, Biserica nu poate fi făcută direct responsabilă de acesta; totuși ea n'a procedat și nu procedază cu energie la stărpirea ignoranței și confuziunii, ba chiar se pare că o favorizează până la un punct. Așa d. ex. *Inocențiu XI* a condamnat prin constituțiunea «*Coelestis Pastor*» (1687) între alte propozițiuni ale lui *Mihael Molinos* și următorea, care nu conține nimic impios sau eretic în ea: «*Nici o creatură, nici sfânta Fecioră, nici sfinții nu trebuie să stea în inima noastră, fiind-că singur Dumnezeu voesce a o ocupa și poseda*». Aprópe în regulă generală simplii credincioși se adresază cu rugăciunea lor către un alt sfânt, dacă unul nu le-a împlinit dorința, așa că sunt sfinți populari și mai puțin populari. Prea exagerată este asemeni ideea de patronaj sau protectorat, care se atribue sfinților. În credința poporului Apolonia ajută contra durerii de dinți, Blasiu contra durerii de gât, Rochus contra ciumei, Leonard pentru însănătoșirea vitelor bolnave, Ulrich contra șórecilor, Florian contra focului, Antoniú pentru găsirea lucrurilor furate, Urban e patronul vierilor, Barbara al artileriei, Crispin al cismarilor, Martin al bețivilor, Fiacru al birjarilor, Fridolin al opticianilor, Teodotus al cârcúmarilor, etc., etc. Toți acești sfinți și mulți alții și mai necunoscuți, sunt cu mult

mai onorați de cât un Atanasie, Gură de Aur, Ieronim, Augustin, Toma de Aquino, ș. a., ș. a., care sunt sfinți mai mult numai pentru lumea cu cultură înaltă teologică. Acastă stare de lucruri nu se pôte erta, pentru că în Apus masa poporului și clerul sunt de o aleasă cultură. Iarna vremurilor a fost prea blândă pentru creștinii din Apusul Europei. Ierarhia nu numai că n'a împedat acastă materializare a cultului sfinților, care amintesc în multe de cultul țeilor și semițeilor păgâni, dar încă a încurajat-o prin publicarea a tot felul de cărțicele și broșuri populare.

Ca temeuri dogmatice pentru venerarea sfinților se aduc următoarele două: I) Dacă se adoră Christos, atunci trebuie să fie venerați și sfinții, pentru că gloria sfinților nu este nimic alt de cât refringerea razelor gloriei lui Christos. Nici într'un cas nu se pôte considera ca o micșorare a adorării cunvenite lui Dumnezeu, dacă se onorează și servitorii săi. Și dacă recurgem de multe ori în viață la intervenirea celor vii, de ce să nu rugăm și pe sfinți pentru intervenire în afaceri în care credem că ne pot veni în ajutor? II) Dacă între membrii corpului lui Christos pe pământ are loc un ajutor reciproc și acesta se îndeplinește (după Rom. 15, 30; II Corint. 1, 11) prin intervenire, nu trebuie să existe și o continuă legătură analógă între dreptii eșiți din viață și cei ce luptă încă pe pământ, de vreme ce cei dintâi (după Apocalips 6, 9. 11, 16 seq.) au cel mai viu interes și compătimire pentru membrii Bisericii militante?

Doveđi în Scriptură pentru venerarea sfinților sunt locurile din Genesă 18, 2. 19, 1. 32, 26 seq., Numeri 23, 31., Iosua 5, 14. Probe pentru intervenirea sfinților către Dumnezeu pentru ómeni se aduc din V.

Așed. Iob 5, 1., Ieremia 15, 1., Zaharia 1, 12., II Macabei 15, 12 seqq.; din N. Așed. Luca 16, 27 sq., Apocalips 5, 8.

Cestiunea: cum află sfinții că noi îi invocăm sau rugăm pentru ceva, n'a primit încă un răspuns, care să fie admis în mod oficial de Biserica Romano-Catolică ca definitiv. Părerile emise în această cestiune sunt, după Bellarmin, patru: 1) Îngerii visitând neconținut pământul aduc la cunoștința sfinților rugăciunile muritorilor. 2) Sufletele sfinților sunt înzestrate ca și îngerii cu o iuțelă miraculoasă, săi mai bine ținând se bucură de un fel de ubiquitate, în virtutea căreia sunt în stare a auzi rugăciunile ce li se adresază (Bellarmin nu se împacă cu această a doua teorie, pentru că sfinții putând a fi rugați de o dată în mai multe locuri, ca să pótă auzi ar trebui să posedă o adevărată ubiquitate, ceea ce convine numai ființii dumnezeesci). 3) Sfinții véd în Dumnezeu tot ce-i privesce pre ei și prin urmare și rugăciunile adresate lor. 4) Dumnezeu ca atotștiutor și atotvădător, aude rugăciunile noastre și le face cunoscute sfinților. Cu tot dreptul Bellarmin se pronunță pentru a treia părere și obiectează contra celei de a patra, că în asemenea cas Dumnezeu ar fi intermediarul nostru către sfinți, iar nu sfinții către Dumnezeu. Alți dogmatisti au unit ultimele două părerii, atribuind sfinților un fel de atotștiință, care are de basă o comunicare din partea lui Dumnezeu.

Înainte de separarea definitivă a Bisericii în Orientală și Occidentală (1054) n'a existat o autoritate care să proclame și nici o lege bisericească, după care să se proclame sfinții. Din secolul al XI *canonisarea*, sau trecerea în albumul orii canonul sfinților se consideră ca un drept al Papilor. Nici un martir, nici o persoană, care se bucură în vre un mod de reputația de

sfânt, nu pôte fi venerat fără aprobarea papală. Icónele lor nu trebuie pictate cu raze și aureolă în jurul capului, mormintele nu trebuie împodobite cu lămpi și alte obiecte, minunile lor nu trebuie tipărite, dacă nu sunt aprobate de Papă. Acesta singur are dreptul a proclama de *fericiți* sau *sfinți*. Este deosebire între proclamarea de fericit și proclamarea de sfânt, sau *beatificatio* și *canonisatio*. Cea dintâi dă dreptul numai la o venerațiune într'un cerc mai restrâns, cea de a doua în tótă Biserica. «*Beatificatio nu e*—cum țice Bellarmin—alt ceva de cât mărturia publică a «Bisericii despre adevărata sfințenie și glorie a unui «decedat; totodată e însă și procesul și sentința prin «care se decern onorurile cuvenite celor care domnesc «în fericire împreună cu Dumnezeu». Beatificațiunea nu pôte avea loc mai curând de 50 de ani după mórtea candidatului. Pentru acest scop se instituesce o Congregațiune ad hoc dintre cardinali (*congregatio rituum*), care împreună cu medici, chirurghi, canoniști, procedéză la examinarea faptelor candidatului la beatificare. Urméză apoi un proces în tótă forma, în care pledéză doi advocați: unul *advocatus Dei* «pentru» și altul *advocatus diaboli* (oficial: *procurator* sau *promotor fidei*) «contra». Facerea de minuni este *conditio sine qua non* pentru a putea candida la canonisațiune. Un fericit nu pôte promova la canonisațiune, dacă prin invocarea sa nu s'aú efectuat cel puțin două minuni de la proclamarea beatificării și până la candidarea pentru canonisațiune. Pentru acéstă considerațiune canonisațiunea urméză după beatificațiune, ca o tréptă mai înaltă de aristocrație cerescă. Când procesul a fost căștigat de *advocatus Dei*, rămâne să se facă proclamarea solemnă de sfânt. Acésta se implinesce de Papă în Biserica Sfântul Petru din Roma. Icóne expuse vederii publicului represintă minunile noului sfânt, descrierea vieții lui se citește de pe an-

von, iar Papa, care servește însuși messa, invocă pentru prima oră pe candidat ca sfânt prin cuvintele: «*Sancte N... ora pro nobis*».

Relativ de canonisațiune Teologii Romano-Catolici nu sunt toți de acord, dacă infalibilitatea papală trebuie luată drept garanție, că nu s'a putut comite nici o eroré în ce privește canonisațiunea unui anumit sfânt, sau nu. Asemeni nu se spune, dacă canonisațiunea este o simplă proclamațiune sau definițiune, ori însemnă în realitate și o schimbare de rang în ierarhia cerescă.

Un loc deosebit în cultul sfinților îl ocupă *Sfânta Fecióră Maria*. Pentru a exprima cultul ce se cuvine Sfintei Fecióre, într'un grad mai înalt de cât sfinților, Biserica Romano-Catolică a împrumutat de la noi ortodocșii termenul de *ὑπερδουλεία*. Romano-Catolicismul nu s'a mulțămit numai a recunósce că Sfânta Fecióră, printr'un special privilegiu dumnezeesc, a fost ferită în tot timpul vieții sale de ori-ce păcate personale și chiar de cele veniale, ci a proclamat prin Papa Piu al IX, la 8 Decembrie 1854 dogma *concepțiunii nepătate* a Maicii lui Dumneđeș, după care ea a fost născută fără pata păcatului original: «*Invățăm că, doctrina, care profeséză, că prea fericita Fecióră Maria a fost în primul moment al concepțiunii sale, printr'un privilegiu special al prea puternicului Dumneđeș, și în vederea meritelor lui Christos Iisus Mîntuitorul neamului omenesc, păstrată neatinsă de ori-ce întinăciune a viniî păcatului original, este revelată de Dumneđeș și pentru aceea trebuie cređută cu tărie și neschimbată de toți credincioșii*». Precum există o Christologie, tot ast-fel Teologia papistă a creat și o *Mariologie* despre *regina cerului*.

Tot aci trebuie să numărăm și cultul *inimii lui Christos* și al celor *cinci rane sfinte* și cultul *inimii sfintei Fecióre*. «*Inima lui Iisus nu trebuie luată numai în înțelesul propriu, ca organ de carne, ci și figurat,*

ca simbol al dragostii» (S. I. Nix: *Cultus sacrosantis cordis Iesu*, pag. 36). Aşa dar în afară de adorarea în general a lui Christos ca Dumnezeu, mai e şi o adoraţiune specială a unor anumite părţi ale corpului său: a inimii şi a celor cinci rane: ale mânilor piciorilor şi cõstei. Fie care din acestea este adorată în parte. Tot aşa şi cu inima sfintei Feciõre, careea i se dă o veneraţiune separată de cea care se dă sfintei Feciõre în general.

Cultul icõnelor şi al reliquiilor nu e de cât un cõrolar al cultului sfinţilor, pentru că în icõne se venerază chipurile, iar în reliquiile rămãşiþele lor pãmîntesci. Basa pe care se întemeiază acest cult, este cea veche bisericescã fixată de sinodul al VII ecumenic, sau al doilea din Niceea (787), că adecã onõrea datã icõnelor şi reliquiilor nu se mãrginesce la aceste lucruri materiale, ci se reduce la prototipele lor din ceriuri. Diferenþa dintre veneraþiunea icõnelor şi a reliquiilor şi cea cuvenitã prototipelor lor nu e de cât cantitativã, dar nu şi calitativã. Icõnele şi reliquiile aũ a fienerate nu numai *per accidens et improprie*, ci *per se et proprie ita ut ipsae imagines resp. reliquiae terminent venerationem*.

§ 35. Serviciul liturgic al Messei.

Messa este cel mai însemnat serviciu liturgic. Ea conrespunde cu liturgia nõtrã. Pentru a se putea servi o messã, se cere neapãrat mai întâi un altar de pãtrã, sfinþit, dupã tõte prescriþiunile, de Episcop sau un delegat al sãu. Altarul trebuie învelit cu o întreitã îmbrãcãminte, din care cea de deasupra numitã *Pallium* trebuie sã fie în cele cinci culori bisericesci: alb, roşu, verde, violet şi negru. Un crucifix, cu cel puþin douã sfeşnice, deoparte şi de alta, trebuie sã stea pe altar. La piciorul crucifixului se aflã *tabella secre-*

torum, care cuprinde rugăciunile pe care preotul le citește încet în tot timpul messei. Asemeni e indispensabil: un tabernacul pentru conservarea hostiei, icône sfinte, potir, disc, etc.

Preotul liturgisitor trebuie să se îmbrace în costumul sacerdotal, care constă din: a) *Humerale* sau *Amicta*, un fel de guler încrețit, rămășiță a unui acoperemînt al capului, pentru care preotul și ține îmbrăcându-l: «*Pune, Dómnne, pe capul meú coíful mântuirii, pentru a resista năvălirilor diabolice*». b) *Alba*, un stihar de culóre albă. c) *Cingulum*, un brâu lat. d) *Manipula*, un șervet sau sudar la brațul stâng. e) *Stola*, o bucată de stofă ce acopere umerii și atárnă în față și pe spate. Acésta e simbolul puterii preoțesci. f) *Casula*, un fel de surtuc, care se îmbracă pe deasupra, e veștmîntul propriú pentru messă.

Cursul messei este următorul: Părței principale—offertorium—îi precedéză ante-messa sau *messa catehumenilor*, care constă din trei părți: a) *Rugăciunea treptelor*, la piciorul altarului, cuprinde Psalmul Judica (42 sau 43), Confiteor sau mărturisirea păcatelor și rugăciunea pentru ertarea păcatelor în virtutea meritelor sfinților și în special a aceleia ale cărui relique le coprinde altarul. O dată cu acésta preotul se urcă la altar. b) *Introducerea*, cuprinde un Psalm de intrare (*introitus*), care exprimă caracterul messei, doxologia cea mică, Dómnne miluesce și Gloria in excelsis (acésta din urmă nu se cântă în posturi și la messele pentru morți). c) Cu binecuvîntarea preotului: «*Dominus vobiscum*» se începe a treia parte, care constă din colecte, citirea pericopii apostolice a zilei, la care se adaogă cântarea treptelor—Graduale—sau Traktus, sau Alleluia, și la sêrbători mari și așa numita Sequentă, apoi Evangelia. Aci urméză în zilele de Duminică și sêrbătoare simbolul Niceno-Constantinopolitan. Cu acésta se închee missa catehumeni-

lor și urmăzează *missa credincioșilor*, care constă principalmente în *offertorium* și *canon missae*. Ofertoriul reprezintă acea parte a messei în care, în Biserica veche se aduceau de credincioși darurile la altar și preotul le prezenta Domnului. Astăzi constă din rugăciuni pentru sacrificiu, în timpul cărora preotul amestecă vinul cu apă, oferă pâinea și vinul—ca simboluri ale vieții omenești—Sfintei Treimi și se roagă pentru consacrațiunea lor. După ofertoriu urmăzează *praefatio*, care începe cu cuvintele «*Orate fratres*» și cu rugăciunea numită *secrta*: «*Primesce, Dómnne, darurile ce'ți aducem pentru înălțarea glorióasă a Fiului tău*», etc». Praefatio se numește ast-fel, pentru că servă ca introducere la misterul transubstanțiațiunii. Ea se termină cu *Sanctus* (Isaia 6) și *Hossianna*, strigătul de bucurie cu care poporul a primit în triumf pe Mântuitorul în Ierusalim, cu câte-va zile mai înainte de patima sa.

Canonul missei, numit ast-fel pentru că cuprinde regula nestrămutată pentru îndeplinirea sacrificiului, constă asemenea din trei părți: 1. *Commemoratio pro vivis*: o rugăciune generală pentru Biserică, Papă, Episcop și toți credincioșii, o rugăciune specială pentru cei de față și amintire de comunitatea sfinților. 2. *Consacratio*, care se face prin citirea unei rugăciuni în care se află și cuvintele de instituirea misterului Euharistiei. Indată ce hostia a fost consacrată, preotul își pléacă genunchile spre a adora pre Christos în ea, apoi o arată credincioșilor (*elevatio*), care răspunde asemenea prin înge-nunchiare (*adoratio*). Acelaș lucru se face și cu potirul. După câte-va rugăciuni referitoare tot la sacrificiu, urmăzează 3. *Commemoratio pro defunctis*, rugăciuni pentru cei răposați și pentru noi însine spre a fi primiți în comunitatea sfinților și a ni se împărtăși binecuvântarea cerescă prin sfința comunicare.

A treia parte a messei este *Communio*, adecă îm-

părtășirea cu sfințele taine. Acésta se începe cu rugăciunea domnescă «Tatăl nostru», ca sumar al tuturor bunurilor ce putem dobîndi prin Iisus Christos și sfîntul său sacrificiù. După o scurtă perifrasare a acestei rugăciuni urmèzã frîngerea hostiei, însemnând pe de o parte frîngerea pînii de Mântuitorul la cina cea de taină, iar pe de altă parte, mórtea sa silnică. Din acésta se amestecă o parte cu sfîntul sînge pentru a însemna că Christos se primesce întreg sub fiecare din ambele forme. După întreita rugăciune «Agnus Dei» și trei alte rugăciuni pregătitoare, preotul se comunică sub ambele forme, pronunțând cuvintele: «*Corpus (resp. sanguis) domini nostri Iesu Christi custodiat animam meam in vitam aeternam*». Dacă sunt și laici, care vor să se comunice, li se dă oblate sau buline.

În sfârșit urmèzã *Postcommunio*, care conține câteva scurte rugăciuni de mulțămire, apoi cuvintele de încheiere «*Ite, missa est*», binecuvîntarea preotului și citirea cap. 1, vers. 1—14 din Ión.

Tipul descris pînă aci e al așa dișei *missa solemna*, afară de care mai sunt și *missae privatae* sau *particulares*, care sunt mai simple, fără cîntări și fără orice pompă exterióră. *Missae solitariae*, adecă la care nu e nimeni care să asiste, sunt interdișe.

§ 36 Viața religiósă și morală.

Ierarhia Romano-Catolică și Teologii acestei Biserici, mai ales din timpul Reformațiunii încóce, voinde a fixa limitele ce separă Romano-Catolicismul de Protestantism și a feri pe credincioși de a trece cum-va la Protestantism, și-a dat tóte silințele de a reglementa tot ce trebuie și ce nu trebuie să facă și să credă fie-care creștin. Ierarhia a găsit diferite mijlóce de a impune credincioșilor observarea cu strictetă a

acestor prescripțiuni pedante. Cu chipul acesta religiositatea s'a transformat în ceva mecanic, consistând esențialmente din împlinirea exterioară a obligațiunilor impuse de Biserica conducătoare. Raportul omului cu dumnezeirea, exprimat în rugăciune, nu mai e ceva intern, isvorit din adîncul convingerii și al cerințelor sufletesci, ci numai ceva venit din afară, împlinirea unei legi al cărei gardian e Biserica. De aceea nu căldura sentimentului cu care cine-va se rîgă și curăția intențiunii de care e însuflețit, decid asupra valorii unei rugăciuni, ci cantitatea: lungimea ei și numărul de câte ori s'a repetat. Acesta ne o dovedește instituțiunea novenelor, rugăciunile mētăniilor, a drumului crucii, așa și se exerciții spirituale ale Iesuiților, etc., etc. Prin *novene* se înțeleg nouă zile de rugăciune în onórea unui sfînt óre-care. Aceleași rugăciuni se repetă la infinit în decursul acestor nouă zile. Mecanisarea rugăciunii prin repetare continuă se vede și mai bine în rugăciunile *mētăniilor*. Intr'o mētanie complectă în onórea sfîntei Fecióre se reciteză «Tatăl nostru» de 10 ori și «Ave Maria» de 150 de ori. Mētania este împărțită în 15 *Decade* sau «legi», după numărul celor 15 mărgele care, înșirate pe un șîr, compun mētăniile. În timpul rugăciunii *Decadelor* se amintesc așa numitele «*secrete ale vieții lui Iisus*», sub care nume se înțelege: Concepțiunea lui Iisus din Spiritul Sfînt, închinăciunea ce Elisabeta 'i aduce mai nainte chiar de nascere, nascerea sa, tăerea împrejur, disputa cu învățătorii de lege în templul din Ierusalim la vârsta de 12 ani, etc. Cine o repeta această mētanie în fie-care și timp de un an primesce indulgență plenară. În *drumul crucii*, credinciosul are să contempleze patimile Mântuitorului reprezentate în 14 scene numite *stațiuni*. La fie-care stațiune se pronunță afară de o rugăciune potrivită cu scena ce se represintă, Tatăl nostru și alte rugăciuni mai scurte,

aceleași pentru toate stațiunile. Recitarea tuturor rugăciunilor coprinse în stațiuni dă dreptul la o indulgență parțială. Ori-cine însă poate repeta de mai multe ori în aceeași zi aceste rugăciuni și pentru fie-care dată obține câte o indulgență. *Exercițiile spirituale Jesuitice*, constau în fixarea cugetării asupra unui obiect de meditațiune sacră, citire spirituală, rugăciune vocală, etc., de la care nu trebuie să se schimbe gândurile. E adevărat, că prin repetarea neîncetată a acelorăși rugăciuni și fixarea gândurilor asupra unei idei oarecare, credincioșii se pot cufunda în acele rugăciuni sau meditațiuni, dar cu timpul acesta devine ceva machinal, gura pronunță cuvintele rugăciunilor prescrise, ochii privesc icónele ce le stau înainte și cu toate acestea mintea rătăcesce aiurea. Pericolul acesta l'au observat însuși Teologii Români, de aceea Liguori dă următoarele instrucțiuni pentru înlăturarea lui: «În timpul rugăciunii trebuie să te gândești, ca «din când în când să deștepti atențiunea și recule-«legerea..... Atențiunea internă este de 3 feluri: ea «se poate raporta la cuvinte, la înțelesul cuvintelor și «la Dumnezeu Ești atent asupra cuvintelor, dacă te «silești a le pronunța bine; dai atențiune înțelesului «lor, dacă cauți a înțelege semnificațiunea cuvintelor «și a pune în legătură cu pronunțarea lor corespun-«dătorile cerinți ale inimii; în sfârșit, atențiunea este «îndreptată la Dumnezeu (și acesta este forma cea «mai desăvârșită), dacă în timpul rugăciunii te ocupi «în interioru-ți cu Dumnezeu». Prin urmare, din în-«seși aceste cuvinte se vede că cine-va se poate gândi numai la cuvinte sau la înțelesul lor, în timpul rugăciunii, fără a se gândi la Dumnezeu căruia se adresază rugăciunea. Un pericol și mai mare zace afară de acesta în faptul, că omul nu caută a se căi în adevăr de faptele sale și a se îndrepta, pentru că de îndată ce a pronunțat de 100 sau 1000 de ori «Ave Maria»

și «Tatăl nostru», sau alte rugăciuni, se crede spălat de ori-ce păcat.

O sancționare oficială a eficacității rugăciunii după numărul de câte ori e pronunțată, găsim în Constituțiunea «*Auctorem fidei*» a lui Piu al VI, din 28 August 1794, în care se condamnă decisiunile sinodului din Pistoja: «Invățătura, care consideră de superstițioasă ori-ce eficacitate, ce se pune într'un număr de terminat de rugăciuni și exerciții pioase etc.... este: «falșă, îndrăsnită, scandalosă, periculoasă, injurioasă pentru pietatea credincioșilor, derogătoare de la autoritatea Bisericii, greșită». (Denzinger, *Enchiridion Symbolorum* etc. § 1427).

Ținta finală a vieții morale în Romano-Catholicism, privită în ultima linie, e ceva egoistic: câștigarea de merite pentru viața eternă și ușurarea sau înlăturarea cu totul a pedepselor temporale pentru păcat. «Celor ce lucrează bine până la sfârșit și speră în Dumnezeu trebuie a li se pune înainte viața eternă, atât ca grație făgăduită fiilor lui Dumnezeu prin îndurarea lui Iisus Christos, cât și ca răsplată ce se va da fără părtinire faptelor bune și meritelor acelora, conform făgăduelii dumnezeesci» (Conc. Trid. Șed. VI, cap. 16). Prin urmare nu preamărirea lui Dumnezeu, ci numai satisfacerea interesului nostru personal de a ne asigura de veșnicie e mobilul acțiunii morale. Nu e de tăgăduit că scopul acesta pus moralității, e concentric cu cel de a preamări pe Dumnezeu prin faptele noastre, dar e un scop cu mult mai pre jos și mai îngust de cât acela, pentru că în lumea spirituală, ca și în cea materială, aspectul unui lucru se schimbă după punctul de vedere din care-l privim. Tot asemenea nu putem contesta că bogata literatură teologică de care dispune Romano-Catholicismul nu conține și numeroase pasagi, adesea de o frumusețe uimitoare, în care preamărirea lui Dumnezeu se dă ca țintă finală

și supremă a vieții, dar asemenea postulate rămân numai pe hârtie și pentru școlă, pe când în viața practică, în viața de toate zilele, Biserica prin felul ei de a distribui grația, prin sacrameinte și sacramentalii, rugăciunii și indulgențe scóte în relief numai principiul vieții eterne, lăsând cu totul în umbră preamărirea lui Dumnezeu.

Condițiunea neapărată pentru credința în valórea morală a faptelor este suposițiunea, că creștinul este în stare să împlinescă întru totul legea dumnezeiască: «*Dumnezeu nu poruncesce lucruri imposibile, dar poruncind îndemná, ca și să faci ceea ce poți și să ceri ceea ce nu poți; și ți ajută ca să poți*», și: «*Dacă cineva va susține că preceptele dumnezeesci sunt chiar și omului justificat și în stare de grație imposibil de observat, să fie anatema*» (Trid. Șed. VI, cap. 11 și can. 18).

Diferența între păcate și calificarea lor se face mai mult după forma lor exterioară de cât după direcțiunea, ce a presidat la comiterea lor și metoda scolastică a introdus aproape acelaș metod și în tratarea virtuților.

Pentru ca o faptă să fie bună nu e absolut indispensabil ca ea să fie isvorită din dragoste saú să se refere la Dumnezeu, ci e de ajuns o bună intențiune. Intr'adevăr *Bellarmin* (de justificatione 5, 15) ȕice: «*Bonum opus non est meritorium vitae aeternae, nisi ex caritate procedat*»; dar acésta nu e considerat ca «*de fide*», pentru că Biserica a condamnat susținerea similară a lui *Mihail Bajus*: «*Fără dragoste nu e adevărată supunere la lege*», cum și proposițiunea lui *Quesnel*: «*Supunerea la lege trebuie să isvórască dintr'o fântână și acésta fântână este dragostea*».

Mai precis vorbind, *bona intentia* împrumută faptei calitatea de corectă. Pentru a fi bună în adevăratul înțeles al cuvintului o faptă trebuie să se refere la

Dumnezeu, cum țice *Liguori*¹⁾: «Noi putem avea, la săvârșirea faptelor bune, intențiunea de a plăcea lui Dumnezeu și a împlini voia sa sfântă. Acastă intențiune se numesce de obicei intențiune bună sau curată; ea este cea mai perfectă și tot o dată cea mai meritorie» (Leick, Prescurtare după Liguori sub titlul: *Schule der christlichen Vollkommenheit für Welt-und Ordensleute*, 1886, pag. 685).

Din aceste puține cuvinte, fără a mai cita altele, rezultă o moralitate dublă: una mai de jos și totuși corectă și una mai înaltă, pentru care se cere și participarea internă. Pe basa acestei clasificări a moralității se împart și credincioșii în două trepte sau ranguri. *Credincioși de rangul al doilea* sunt aceia care printr'un act de credință implicită ascultă și fac tot ce ordonă Biserica, fără a căuta să'și dea seama pe deplin și în cunoscință de cauză de tot ceea ce cred și fac, și a intra înșiși în raport direct cu Dumnezeu. Fără a se referi direct la Dumnezeu, creștinul poate satisface pe deplin legea. In casuri de nedumerire—*casus conscientiae*—în care legile omenesci și dumnezeesci lasă loc liber îndoelii și nesiguranții, omul trebuie să caute a câștiga siguranță. Acesta însă nu se ajunge urmând simțului legii morale pus de Dumnezeu în om, conștiinții, ci consultând autoritățile teologice și confruntând diferitele opinii ce s'au emis și s'ar putea emite asupra îndoelii în cestiune. Pe această cale Morala casuistică a ajuns la: *Tutiorism*, *Probabiliorism*, *Aequiprobabilism*, *Probabilism*, etc.

Credincioșii de rangul întâi (status perfectionis) sunt mai pre sus de ordinea naturală a vieții, în care domnesce împlinirea legii. La această treptă a vieții—*vita seraphica*—ajunge numai cine se obligă la observarea sfaturilor evanghelice: sărăcia de bună voe, celibatul și supunerea la un conductor spiritual, tustrele într-

¹⁾. Unde se va găsi acest nume scris *Lignori*, să se citească *Liguori*.

nite în Monahism. În această stare creștinul își agonisește mai multe merite de cât îi sunt lui necesare pentru mântuire, face fapte care sunt mai mult de cât meritorii, *opera supererogatoria sive supererogationis*, sau *opera de meliori*. Escedentul acesta de merite se adună în tesaurul Bisericii, care le distribue celor care se află în deficit moral.

Prețuirea exagerată a sfaturilor evanghelice, esplică— până la un punct—întinderea ce Monahismul a luat în sînul Romano-Catolicismului și campania vehementă pe care Protestantismul o duce în contra lor.

PARTEA IV.

PROTESTANTISMUL.

CAPITOLUL I.

Introducere istorică.

§ 37. Starea actuală.

Protestantismul este un nume generic pentru o mulțime imensă de comunități religioase, care își au origina în reformațiunea religioasă din secolul al XVI. Multe din ele sunt răsărite de curând din sinul comunităților mai vechi. S'ar putea dice că singur numele este legătura adevărată dintre comunitățile protestante, pentru că mai departe în ce privesce învățătura sunt așa de diferite unele de altele, că cu greu s'ar putea stabili puncte comune. O unitate organică, cum e în Biserica noastră, sau în Romano-Catholicism, lipsesce Protestantismului. În el găsim: Biserici naționale, libere sau jumătate libere, Biserici conduse de sinóde, sau de consistorii, ori de sinóde și consistorii în acelaș timp (diarhie), unele dirijate de comitete alese de comunitate și de pastori, altele numai de pastori, altele de Episcopi, altele de alt-fel de funcționari de drept divin, altele de funcționari de drept uman, altele cu nici un fel de autoritate diriguitoare, etc., etc. Diferențele doctrinale sunt mari chiar în sinul aceleiași con-

fesiuni. Să ne gândim numai în Luteranism la Luter, Melancton, Calovius, Flacius, Amsdorf, ș. a. sau în timpul mai nou la: Hofmann, Philippi, Hengstenberg, Bauer, ș. a., sau astăzi la: Th. Zahn, Zökler, Pfleiderer, Harnack, Luthardt, Frank, Loofs, Holzmann, ș. a., toți sunt în război unii contra altora—bellum omnium contra omnes—și cu toate acestea fie-care din ei se fălesce a face parte din Luteranism. Despre o înțelegere comună nu poate fi vorba nici în sinul uneia și aceleleași comunități și cu atât mai puțin între diferitele comunități. Repetițiile și adăi chiar mult discutatele încercări de unire între Luterani și Calvinii ne dovedesc cu prisosință acesta.

Protestantismul domnesce de preferință în Nordul Europei și în America de Nord. Numărul tuturor Protestantilor se ridică la cifra de 150.000.000. Luteranii numără abia circa 47.000.000 împărțiți precum urmază: În statele Germane circa 28.000.000. În Suedia și Norvegia c. 6 mil., în Finlanda 2 mil., în Danemarca 1.800.000. În aceste trei țări Biserica luterană are constituțiune episcopală. În Suedia se află un Arhiepiscop cu reședința în Upsala și 11 Episcopi. În Danemarca sunt 7 Episcopate, plus unul în Islanda. Finlanda are un Arhiepiscop în Helsingfor și 2 Episcopi. În Rusia sunt ca la 3—4 mil. de Luterani (mai ales în ținuturile baltice) sub conducerea unui Superintendent general cu reședința în St. Petersburg. În Austro-Ungaria sunt circa 4 mil. (mai mulți în Ungaria și Transilvania de cât în Austria). Elveția numără ca la 1½ mil., Franția 7 sau 8 sute de mii. De cele lalte țări ale Europei nu se poate vorbi, pentru că sunt prea puține.

Calvinii adevărați constituiți în Biserici naționale sunt pe continentul Europei numai circa 10 milioane, restul sunt sectari. Intre aceștia ia primul loc Biserica episcopală cu 24 mil. de adepți, cei mai mulți în

Anglia și coloniile engleze cum și în Statele Unite. Presbiterianii cu Independentiștii numără în Anglia, coloniile ei și în America aproape 24 mil., Metodiștii (mai mult în America de cât în Europa) c. 18 mil., Bap-tiștii 10 mil., Armata mântuirii $1\frac{1}{2}$, Quekerii 200.000, Unitarii 200.000, Mormoni 150.000, Hernhutianii 170.000, Menoniții 140.000, Darbiștii 120.000, Ad-ventiștii 120.000, Swedenborgianii 15.000, Irvingianii 10.000, Spiritiștii, Socialiștii și Positiviștii 8 mil., iar sectele mai mici, cu toate ca la 1 milion.

§ 38. Originea istorică și ființa Protestantismului.

Cu cât Biserica Romană își întindea mai mult în evul mediu domeniul stăpânirii sale prin creștinarea popórelor germanice din Nordul Europei, cu atât per-dea mai mult caracterul său spiritual transformându-se cu repeđiciune în putere lumescă cu pretențiuni de supremație asupra tuturor statelor și națiunilor. Nu numai partea exterióră, dreptul și administrațiunea bisericescă, a trebuit să sufere schimbări însemnate pentru a corespunde scopului ce urmărea acum Bise-rica, dar și învățăturile dogmatice încep a primi o nouă întorsătură și vieța religioasă lánceșesce, se stinge și e amenințată de peire totală din cauza ignoranței, corupțiunii, superstițiilor și altor rele de felul acestora. Știința teologică—sau cu un singur cuvânt «scolas-tica»—care adusesese servicii neprețuite Bisericii prin prelucrarea științifică și sistematisarea doctrinei cre-știne, trebuie să 'și ia din ce în ce mai mult refugiul la sofisme pentru a putea justifica tendința și abu-surile ierarhiei. Necisitatea unei reforme bisericesci era general simțită încă de la începutul secolului al XV și încercări n'aũ lipsit, dar ele aũ rămas fără suc-ces pentru că plenitudinea timpului încă nu venise, spiritele nu erau pregătite. Lupta conciliilor reforma-

torice ale secolului XV pentru libertatea Bisericii era mai mult lupta treptelor ierarhice inferioare pentru emanciparea de sub brațul de fier al ierarhiei înalte, sau o luptă a națiunilor contra mândriei satanice a Papiilor. Silințele câtor-va învățați de a ridica la înălțimea cuvenită teologia decădută, cultura pe care o găsi mistica creștină în spiritele desgustate de scolastica degenerată, exercitară o influență mai însemnată numai în cercuri restrinse. Hus sfârși pe rug, anunțând în cuvinte profetice triumful reformațiunii ¹⁾ și mișcarea începută de el perdu din însemnătatea ei bisericască pe măsura în care se transforma într'o luptă națională a neamului Boem. Humanismul combătu cu ore-care succes monahismul și sgudui puțin ierarhia, dar nu fu în stare să deștepte o nouă viață în corpul bisericii. S'ar putea dice, că el plutea în sfere prea înalte, se adresa numai minților culte, fără a se pogori în mijlocul mulțimii care formeză basa piramidei sociale și de aceea n'a reușit în întreprinderea sa.

Mult mai practic procedară Reformatorii. Ei se adresară sentimentului religios al omului, începură cu lucruri practice și cunoscute, dar de interes capital pentru simplii credincioși, cu reforma serviciului divin și combaterea traficului cu indulgențele, pășesc de aci la contestarea autorității ierarhiei, a Papii, a sinodelor și tradițiunii, apără libertatea absolută în materie religioasă și termină cu reforma vieții lăuntrice în învățătura despre justificare. Cu modul acesta ei reușiră să smulgă multe suflete de sub stăpânirea scaunului papal. Era și timpul, spiritele erau pregătite. Ceea ce e de regretat însă e că în focul luptei contra Papismului și în fața rezistenței și inflexibilității

¹⁾. «Astă-qi ardeți o găscă (Huss pe slavonesce înseamnă găscă), dice el, dar din cenușa mea se va scula o lebădă (Luther) pe care n'o veți mai putea arde».

ierarhiei, Reformatorii au mers până la orbire, lepădând multe învățături și practice, care trebuiau menținute.

Dacă privim mai de aproape principiul fundamental al Protestantismului trebuie să recunoscem că el nu e numai negativ: contestarea autorității papale și a oricărei autorități eclesiastice în general, ci și pozitiv.

Principiul pozitiv nu constă numai în liberarea subiectului însuși, în restabilirea autonomiei conștiinței de sine. Asemenea încercări n'au lipsit în timpul reformățiunii, dar reformatorii susțin, că mobilul principal al mișcării lor e învățătura despre drumul ce duce la mântuire și mijlocele de a'și însuși adevărata mântuire, cu alte cuvinte doctrina despre justificare. Justificarea vor ei să fie privită ca focarul reformățiunii. Negreșit. Protestanții negă în materie de credință ori-ce autoritate, care vrea să încătușeze spiritele și conștiința numai prin mijloce externe. «*In lucrurile care privesc onoarea dumnezeiască și mântuirea și fericirea sufletului nostru, fie-care trebuie să stea pentru sine și să dea socotelă înaintea lui Dumnezeu*». Acestea sunt cuvintele cu care apărătorii reformățiunii au protestat contra dietei imperiale de la Speier (19 Aprilie 1529) și după care adepții reformățiunii s'au numit Protestanți, dar acest protest—*adică* Protestanții—își are rădăcina în revolta conștiinței creștine contra învățăturii false despre ajungerea mântuirii; el se ridică contra interpunerei autorității Bisericei între creștini și Mântuitorul lor, ca și cum comunitatea sufletelor cu Christos s'ar restabili prin acceptarea cu supunerea a unui decret ierarhic de credință și prin practica legală a unei ordini bisericesci. În susținerea acestei tese Protestantismul se întemeiază pe afirmațiunea, că Sfânta Scriptură singură și în special Noul Testament sau Evangeliul e autoritatea unică și dreptarul nerătăcitor în materie de credință. Emanciparea de sub ierarhie nu însemnează prin urmare libertate neînfrînată, ci alipirea

de Christos și cuvântul său sfânt, cum și libertatea de fiu al lui Dumnezeu. Autonomia conștiinței de sine trebuie să fie acea suverană conștiință a omului unit cu Christos prin credință, despre care Apostolul Paul exclamă în Epistola către Romani (8, 33 sqq): «*Cine vrea să acuse pe aleșii lui Dumnezeu?* etc».

Justificarea numai prin credință—*sola fide*—în opozițiune cu justificarea din credință și fapte, cum învață Biserica noastră și cea Romană, formeză *principiul material* al Protestantismului, adecă este învățătura lui fundamentală. Sfânta Scriptură ca isvor unic al cunoșterii adevărului mântuitor e *principiul său formal* sau *constitutiv*. Principiul scripturistic conduce la straniul *principiul protestantic de Biserică*. În opozițiune cu comunitatea compactă de credincioși, legați între ei prin legi și obiceiuri basate pe învățătura Sfintei Scripturi și a Tradițiunii și condusă de o ierarhie de drept divin, cum se presintă Biserica în Ortodoxism și Romano-Catolicism, Protestantismul se crede forte a susține, că Biserica e un agregat de indiviți singuratici, care pretind că fie-care în parte stă în legătură imediată și personală cu Christos, fără a se simți uniți cu toții într'un tot și nerecunoscând altă autoritate de cât Sfânta Scriptură. Acesta susține Protestantismul, că e Biserica cum se învață în Sfânta Scriptură. După raportul personal în care creștinul stă față de Christos, este el un membru viu sau mort al Bisericii. Prin urmare de raportul față de Christos depinde și raportul față de Biserică, iar nu viciversa. Confusiune regretabilă de adevăr și rătăcire!

Acestea despre Protestantism în general. Acum o scurtă caracterizare a particularității fie-căruia din reformatori.

Luter vrea mai pre sus de toate obiectivizarea și siguranța bunurilor date nouă de Dumnezeu. Convingere personală, că avem în ceruri un Dumnezeu, care

ne e tată și siguranță deplină, că prin credința în Christos suntem liberați de jugul păcatului și al morții și reintregrați în starea de fii ai lui Dumnezeu, acestea sunt, se poate dice, calitățile de frunte ale unui bun creștin după Luter. Sfinta Scriptură ne învață care e voia Tatălui ceresc și ne arată mijlocele de a o împlini, iar sacramentele ne investesc cu noui puteri pentru ajungerea acestui scop. Misticismul acesta formează simburele Luteranismului. Pentru viața morală și organizațiunea Bisericii Luter n'are nici cea mai mică pricepere. Tota atențiunea lui e concentrată asupra purității credinții, în vederea siguranții mântuirii, pe când elementul moral e neglijat cu totul, de aceea Biserica sa se menține mai mult prin disciplina și bunul simț al membrilor ei, de cât prin învățătura abstractă despre credință. Lipsa de organizațiune bisericească caută Luter s'o înlocuiască accentuând obiectivitatea grației în sacramente și făcând din ele obiectul în jurul căruia credincioșii trebuie să-și strângă rândurile. Acestea este una din cauzele—și poate cea mai principală—pentru care Luter nu se depărtază prea mult de învățătura Bisericii ecumenice în ce priveste sacramentele, ele îi servesc ca mijloc de disciplinare bisericească.

Din cele șise, învățătura luterană se poate grupa în jurul următoarelor două puncte: a) o tendință după siguranța personală a mântuirii, cu toate acestea unilaterală și fără legătură deplină cu viața morală; b) prețuirea dreptă a obiectivității sacramentelor, bine înțeles în serviciul întipăririi adânci a siguranții mântuirii personale, totuși nu atât de strâns unită cu acesta în cât să nu pară independentă de ea. Ortodoxia luterană profesază ambele puncte și le dă o importanță egală. Direcțiunile însă mai depărtate de spiritul lui Luter țin mai mult unul sau altul din cele două puncte.

Caracterisată într'un cuvînt reforma lui Luter poate fi numită *pastoralo-religiösă*.

Zwingli adăpat de cultura Humanismului se arată preste tot, în opozițiune cu Luter, condus mai mult de interesul practic și moral, de cât de cel mistic-speculativ. Preocupațiunea sa este de la început restabilirea disciplinii bisericesci și purificarea cultului. El o rupse mult mai hotărît de cât Luter cu Biserica Romană și cu tradițiunea și păși cu rezoluțiune la întemeerea unei noi Biserici corespunzătoare cu organizarea republicană a patriei sale. Dumneșeu este ființa absolută și singura stăpânitoare a tot ce există. El a predestinat din eternitate o parte din ómeni pentru fericirea, o alta pentru peirea de veci. Nimic nu trebuie să se interpună între Dumneșeu și aleșii săi, nici Biserica, nici sacramentele, nici vre una din creaturi. Nimic nu pôte scăpa de condamnare pe cel neales, cum nimic nu pôte abate din drumul mântuirii pe cel ales; dar, pentru că nimeni nu pôte sci dacă e ales sau nu, fie-care este dator să observe învățătura Sfintei Scripturi, care e revelată de Dumneșeu și cuprinde în sine voea sa. Impărăția lui Christos este externă, ea este aceeași cu statul politic, ȕice *Zwingli*, de aceea creștinul trebuie să fie mai nainte de tóte bun cetățean. Formarea de bunii cetățeni, acesta este scopul practic pe care 'l urmăresce *Zwingli*, de aceea reformațiunea sa pôte fi caracterisată cu numele de *politico-morală*.

Calvin a fost la început aprópe luteran în vederile sale, mai târșiu însă împrumută multe din opiniunile lui *Zwingli*, fără ca cu tóte acestea să lase cu totul la o parte rămășite pe care le mai conservă încă din Romano-Catolicism. El se silesce să țină preste tot măsura de mijloc între Luter și *Zwingli*. Cu Luter este el de acord în ce privesce speculațiunea și cu *Zwingli* întru cât se raportă la partea practică, așa că reformațiunea sa are óre cum un caracter mixt. Combinând ambele direcțiuni—teoretică și practică—prin ta-

lentul său organisator, Calvin construesce un edificiu măreț de știință teologică, care exercită o influență puternică timp de secole asupra cugetării și activității Bisericii reformate și înriuresce în mod simțitor și Teologia luterană. Pe principiul reformatoric despre invisibilitatea Bisericii el clădesce o nouă Biserică în care cler și laici, viață religioasă și morală, credința abstractă și legea pozitivă cu faptele ei, cuvântul lui Dumnezeu și sacrament, predestinațiune și libertate personală, își găsesc cu toate expresiunea și totuși trăiesc în armonie și pace în unitatea aceluiaș sistem. Fieresc că violența și arbitragiul au o bună parte în împerecherea acestor elemente atât de disparate. Unilateralitatea externă în care Luter a căzut din cauza opozițiunii sale pasionate contra Papiștilor, accentuarea absolută a credinței justificătoare și Bisericii invizibile își găsesc corectorul lor în Calvin, care se retrage câțiva pași în urmă pentru a se apropia de matca de unde pornise, de Biserica Romană. După însuși afirmațiunea Teologilor luterani, e meritul lui Calvin de a fi condus Protestantismul în făgașul normal pe care trebuia să meargă și acesta nu numai din punct, de vedere practic, ci și teoretic. Sub forma Calvinismului a pătruns Protestantismul în toate țările și părțile lumii unde se poate vorbi de Protestantism, pe când Luteranismul se mărginesce numai în Germania, și chiar și acolo respiră mult din Spiritul Calvinismului, iar despre Zwinglianism pur aproape nu se mai poate vorbi.

Reformațiunea lui Calvin am putea-o numi *teocratico-morală*.

Ce privește diferența de principii între Luteranism și Calvinism e greu a spune ceva precis. Teologii nu sunt de acord în recunoșcerea punctelor de diferență. Unii au susținut, că ființa Luteranismului o formează principiul material despre justificarea numai prin cre-

dință, iar a Calvinismului principiul formal despre Sfânta Scriptură ca basă unică a Creștinismului (Max Göbel), alții, că Luteranismul protestează mai mult contra elementelor judaice din învățătura și practica Bisericii Romane, pe când Calvinismul contra elementelor păgâne (Al. Schweizer, I. I. Herzog), alții, că Luteranismul accentuiază numai credința, pe când Calvinismul apără și faptele bune și în legătură cu acestea și doctrina despre predestinațiune (Schneckenburger, Güder), alții, că ideea dominantă în Luteranism este dragostea, pe când în Calvinism onórea lui Dumnezeu, etc., etc.

Ca ultimă observațiune putem adăoga, că din sinul Luteranismului n'a eșit nici o sectă mai însemnată, în vreme ce toate sectele religioase din Protestantism sunt aproape exclusiv calviniste, așa: Puritanii, Bapțiștii, Quekerii, Menoniții, Sociniani, Metodisti, Irvingiani, etc., etc.

CAPITOLUL II.

Isvórele simbolice

§ 39. Considerațiuni generale.

Ca isvóre simbolice se numără în Protestantism cărțile simbolice din secolul al XVI-lea. Valórea acestora însă ca și oricare scrieri simbolice în Protestantism nu corespunde cu aceea de care se bucură lucrările cu acelaș nume din Biserica noastră și cea Romano-Catolică, și acesta din mai multe cause: a) Protestantismul nu recunósce nici o autoritate în cestiuni de credință afară de Cuvíntul lui Dumnezeu (Sfânta Scriptură). Ar fi dar o eróre dacă am căuta să expunem Protestantismul după tipul pe care îl exprimă cărțile simbolice ale secolului al XVI-lea. Acesta e un tip învechit, din care se mai păstréază în cel de

a) numai unele trăsături generale, de multe ori și acelea atât de schimbate și modificate în cât abia cu greu se poate recunoște asemănarea. b) În Biserica reformată, cărțile simbolice sunt și mai puțin normative de cât în Luteranism, pentru că ele nu sunt de cât o compozițiune mai târzie, o dezvoltare și clarificare a principiilor fundamentale cuprinse în Instituțiunile și Catehismele reformatorilor Calvin și Zwingli. c) În timpul compunerii cărților simbolice, Protestantismul nu se emancipase încă pe deplin de autoritatea bisericăscă, principiul sinodal nu era încă părăsit, așa că răsunete ale acestor idei, astăzi cu totul streine de Protestantism, se mai găsesc ici și colea în aceste scrieri. d) Cărțile simbolice sunt compuse—mai ales în Luteranism—în cea mai mare parte pentru a împăca neînțelegerile dintre diferitele partide, care amenințau a distruge cu disputele lor opera Reformațiunii încă din leagăn, de aceea sunt în unele părți și față de unele partide prea concesive, în altele prea conservative. Nicăiri aproape n'a domnit reflexiunea în totă libertatea ei, ci ea a fost într'un mod óre-care mai mult sau mai puțin silită, așa că de multe ori cărțile simbolice ne prezintă aspectul unor tratate de pace, ale căror stipulațiuni se ajung prin tocmești și se sprijină pe artificii limbajului diplomatic, sau ele sunt—cum țice Harnak în prelegerile sale de Simbolică—un acoperiș făcut de nevoie pentru un edificiu încă neterminat de construit. e) Dintre cărțile simbolice ale Luteranismului, recunoscute mai mult sau mai puțin ca oficiale, lipsesce scrierea lui Luter «*Libertatea omului creștin*» pe care simbolistii se sprijină și o citează foarte des, pentru însemnătatea conținutului ei, așa că din acest punct de vedere privită lista cărților simbolice nu e complectă și simbolistul se vede de la început constrâns a'și căuta materialul său în afară de isvórele indicate oficial. Cărțile simbolice

sunt în fine de cele mai multe ori numai cu numele un isvor pentru expunerea ființii acestei confesiuni, pentru că libertatea ce domnesce în sinul Protestantismului permite fie-cărui Teolog, care se referă la ele, să le interpreteze *ad libitum*, ne mai vorbind de acei care ignoră cu totul existența lor, așa că dacă voim să ne referim la cărțile simbolice trebuie să avem în vedere și sensul în care anumite pasagii sunt interpretate, dar numărul acestora e legheon, sau mai bine *dis quot capita tot sensus*.

Pentru ușurarea expunerii, în cele ce urmăză se vor trata mai întâi cărțile simbolice ale Luteranismului și apoi ale Bisericii reformate. Aceiași metodă va fi întrebuintată peste tot în această parte a cărții de față. În fie-care capitol se va expune mai întâi învățătura Bisericii luterane și apoi a celei reformate, accentuându-se numai ce face deosebirea între amândouă, fără a mai repeta ceea ce e comun.

A.

§ 40. Cărțile simbolice ale Luteranismului.

I). *Cele două Catehisme ale lui Luter* (Catehismul mare și catehismul mic). Deși n'au fost compuse de Luter pentru a servi ca scrieri simbolice, au câștigat totuși acest titlu în decurgerea timpului prin primirea lor în diferitele *Corpora doctrinae*, până ce Formula de concordie le investi în mod oficial cu autoritatea de simbolice. Ignoranța crasă a poporului în materie religioasă și nu mai puțin și a învățătorilor și preoților, pe care Luter avu ocasiunea să o cunoscă în visitațiunea electoratului Saxoniei, între anii 1527—1529, este aceea ce dete impuls lui Luter ca să scrie catehismele sale. *Catehismul cel mic* apăru complet în a doua jumătate a anului 1529. Destinațiunea sa era pentru preoți și învățători. El constă din 5 părți. Despre partea a

cincia se scie ađi cu singuranță, că nu datéză de la Luter, totuși adevăratul ei autor e necunoscut. *Catehismul cel mare* este scris asemeni tot pentru preoți și învățători. El apăru în Aprilie 1529. Deși aprópe peste tot clar și în unele părți chiar escelent, totuși el nu 'și putu ajunge scopul, căci ca catehism era prea mare, ca manual dogmatic saú simbolic prea scurt.

II). *Confesiunea Augsburgică saú Augustană și Apologia ei*. Originea Confesiunii Augsburgice se datoresce necesității ce Protestanții Germani simțeau de a demonstra că credința lor e catolică și ca consecință a aceștia de a dobândi aprobarea Bisericii Romane. Pentru curmarea neînțelegerilor religioase iscate prin diferențdul dintre Luter și ierarhia bisericescă, împăratul Carol Quintus convocă pentru 8 Aprilie 1530 o dietă imperială la Augsburg. Felul în care era compus decretul de convocare făcu să se spere mult în realizarea unei înțelegeri. Ión, electorul de Saxonia, însărcină pe Luter, Ionas, Melanchton și Bugenhagen, ca să facă o expunere de toate punctele asupra cărora domnesce neînțelegere. Din conferințele acestor 4 teologi rezultată *Articolele Torgauice*, numite ast-fel pentru că aú fost înmânate prințului elector în Torgaú (21 Martie). Acestea stabilesc, că înșiși adversarii recunosc învățătura Protestanților și că neînțelegerea se întinde principalmente asupra câtor-va deosebiri de vederi și interpretări, care se pot trece cu vederea. După o discuțiune în principiu a învățăturii creștine despre om, urmăză expunerea bucăților pe care le găsim prelucrate în a doua parte a Confesiunii Augustane. Pe baza cuprinsului acestor articole, Melanchton compuse o apologie, pe care avea s'o presinte împăratului în Augsburg. După deschiderea dietei însă apologia trebui schimbată pentru a putea face front și acușatiunilor pe care Ión Eck le aducea Protestantismului, în cele 404 articole publicate de curând ca un bouquet de erori

din scrierile lui Luter, Melanchton, Zwingli, Ökolampadius, Carlstadt, Hubmeier ș. a. și după care Protestanții erau descriși ca «*mai răi de cât Turcii*». Prelucrarea apologiei o întreprinse Melanchton în zilele de la 4 până la 11 Maiū. Multe articole fură schimbate și multe introduse din nou, iar forma de apologie fu părăsită pentru a se transforma în confesiune. La 11 Maiū, lucrarea lui Melanchton, încă necompletă, fu aprobată întru totul de Luter, care se afla în acest timp în Coburg. Melanchton continuă mai departe, pe când cancelarul saxon Brück compuse introducerea și concluziunea și la 25 Iunie fu citită în întregime în fața dietii și transmisă împăratului într'un manuscript în două limbi: latină și germană.

La compunerea Augustanei au servit de basă și cele 17 articole *Schwabachiene* ale lui Luter, care se ved în cele dintâi 17 articole ale Confesiunii, numai puțin modificate și schimbate în ordine. Aceste articole, numite ast-fel fiind-că erau destinate se formeze temelia unirii tuturor Protestanților în conferința ținută la Schwabach (16 Octombrie 1529) erau o prelucrare a celor 15 articole *Marburgice*, propuse de Luter la 3 Octombrie 1529 lui Zwingli pentru a se înțelege amândoi asupra punctelor de învățătură ale Reformațiunii. Înțelegerea nu s'a putut face. Tot asemenea nici adunarea din Schwabach n'a primit cele 17 articole ale lui Luter. Ele au găsit însă loc, cum vedem, în Confesiunea Augustană.

Cuprinsul întregii confesiuni e divizat în două părți: *Partea I* (art. 1—21) poartă titlul: *Articuli fidei praecipui*. Art. 1. tratéză: despre Dumneđeū, 2. despre păcatul original, 3. despre Fiul lui Dumneđeū, 4. despre justificare, 5. servirea profetică, 6. fructele ei, 6—13. despre Biserică, ce e Biserica, botez, cina Domnului, mărturisire, penitență, usul sacramentelor.

Urmază apoi învățătura despre ordinea și riturile bisericesci și afacerile civile (art. 14—16). Art. 17 tratăză despre parusia lui Christos. Art. 18—21 tratăză câte-va din învățăturile controversate și anume: despre liberul arbitru, cauza păcatului, credință și fapte bune și despre cultul sfinților. *Partea doua* cu titlul: «*Articuli, in quibus recensentur abusus mutati*» cuprinde art. 22—28. Aci se tratăză: despre ambele forme ale sacramentului, căsătoria preoților, despre messă, mărturisire, deosebirea mâncărilor, votul monahal și despre puterea episcopală.

Confesiunea Augustană este cartea simbolică *per excellentiam* a Bisericii luterane. Formula de Concorde o numesce chiar simbolul propriu al confesiunii luterane, spre deosebire de simbolele ecumenice, iar Luter o numără între simbolele ecumenice, dându-i locul Simbolului N. C.

După cele două texte originale (latin și german) înmânate împăratului, nu s'a tipărit nici o edițiune. Textele înseși s'aū perdut. Pentru că însă librării aū tipărit îndată după încheerea dietei Augsburgice mai multe edițiuni cu totul false, Melanchton s'a văduț nevoit să tipărăscă el o edițiune latină și germană, în care—mai ales textul german—diferă în multe puncte de cel prezentat împăratului. Acăstă edițiune apărută în 1530 pörtă numele de *editio princeps* și este considerată ca original, în lipsa adevăratelor originale perdute.

În anul 1540, Melanchton publică o a doua edițiune a Augustanei. Aci introduce el câte-va modificări, potrivit vederilor sale înrudite cu Calvinismul. În special învățătura despre sfinta cină este schimbată în acest sens. Asemeni se accentuiază mai mult rolul faptelor bune în actul mântuirii, ca expresiune a Synergismului lui Melanchton în opozițiune cu Monergismul lui Luter. Față cu aceste schimbări pe care

Luter nu le a aprobat și nu le putea aproba, se dice că el s'ar fi exprimat către Melanchton: «*Filipe, Filipe, nu faci bine că schimbi așa de des Confesiunea Augustană, pentru că nu e cartea ta, ci e a Bisericii*». Cu toate acestea în public Luter nu s'a pronunțat nici o dată contra lui Melanchton. Acestă a doua edițiune a Augutanei luă numele de *variata*, pe când cea dintâi se numi de acum înainte *invariata*. Variata rămase mai mult ca o scriere privată a lui Melanchton, în vreme ce invariata fu considerată ca confesiunea oficială a Bisericii. Mai târziu când separațiunea între Melanchtonianii sau Filipiști, porecliți și Cripto-Calviniști și între Luteranii deveni din ce în ce mai pronunțată, variata devine confesiunea lor specială. Astăzi e asemeni preferată invariata de către Luteranii mai liberi și chiar de mulți din Teologi, care nu se împacă cu învățătura lui Luter despre prezența reală a lui Christos în Euharistie.

După însărcinarea împăratului, care se silea să restabilească pacea religioasă între supușii săi, întreprinseră aproape 20 dintre cei mai cu vază Teologi Romano-Catolici—între care erau și Eck, Cochläus, Fabri, Wimpina, ș. a.—redactarea unui răspuns la Confesiunea Augustană. Prima compunere fu respinsă de împărat, din cauză că era întrețesută cu cestiuni politice. După mai multe prelucrări, răspunsul ajunse în sfârșit la 3 August înaintea dietei imperiale. Protestanții botezară acest răspuns cu numele de *Confutatio pontificia*. Împăratul găsi că ea este ast-fel compusă și atât de creștină «*că nu poate fi combătută sau respinsă nici cu Evangeliile și Scriptura*» și ceru supunerea Protestanților.

Contra acestui răspuns, Melanchton compuse în grabă și numai după notițele luate în dietă la cetirea confutațiunii—pentru că o copie după acesta nu i s'a dat—o apologie pe care voi a o înmâna împă-

ratului la 22 Septembrie, când se încheie dieta, dar împăratul n'o primi. Pentru că împăratul declară pe Protestanții de învinși în lupta cu Romano-Catolicii, o apărare și justificare a credinții lor în public nu putea fi lăsată la o parte. Pe baza unei copii după Confutatio, Melanchton putu prelucra temeinic prima sa apologie și o publică în latinesce în Aprilie 1531. Iustus Ionas o traduse și publică îndată în limba germană.

Ast-fel se născu *Apologia Confesiunii Augustane*.

Apologia este operă de multă erudițiune teologică. Impărțirea materiei este făcută tot pe baza celor 28 de articole din Augustana, care sunt grupate în 14 secțiuni. Mai pe larg sunt tratate articolele atacate mai mult de Romano-Catolici. Pentru înțelegerea desăvârșită a Luteranismului, așa cum este exprimat în Confesiunea Augustană, cunoșcerea Apologiei este absolut necesară.

III. *Articolele Smalcaldice*. Imprejurările în care au fost compuse aceste articole sunt următoarele: Sinodul de mult plănuit pentru împăcarea certelor religioase fu în sfârșit convocat de Papa Paul al III pentru ziua de 23 Maiu 1527 la Mantua. Protestanții dispuși spre împăcare se pregătiră să-și trimită acolo delegații lor. Un convent adunat la *Smalkalden*, trebuia să discute mai întâi asupra punctelor de unire. Prințul elector de Saxonia se adresă lui Luter ca să fixeze el în scris: care articole trebuie să ramână neschimbate și asupra cărora s'ar putea face concesiuni. Luter scrise acésta în grabă și o supuse aprobării Teologilor din Wittenberg, care o subscriseră fără nici un adaos, afară de Melanchton, care adaoase că se pôte concede și superioritatea Papii asupra Episcopilor, ca o prerogativă de *jure humano*. Scrierea acésta a lui Luter nu ajunse în discuțiunea conventului Smalcaldic, din cauza unei alte confesiuni com-

pusă acolo momentan, cu toate acestea din cauza importanței conținutului lor și mai ales a pozițiunii ce Luter o lua în contra Romei, scrierea câștigă în curând mare autoritate și fu primită în Corpora doctrinae și Formula de Concordie sub numele de Articole Smalcaldice.

În prima parte, foarte pe scurt, Luter expune: «*în-naltele articole despre majestatea dumnezeiască*» (4 la număr) în privința cărora nu e nici o discuțiune. Partea doua cuprinde articolele «*stantis et cadentis ecclesiae*»: justificarea sola fide și mântuirea prin Christos (art. 1.), înlăturarea messei, ca una ce contrădice acest articol (art. 2.), desființarea monastirilor, întru cât ele voesc a reprezenta un nou serviciu divin, un mod de viață superior vieții sociale (art. 3), Papa este adevăratul Antichrist (art. 4.). Partea treia constă din «*articole, pe care le putem discuta cu oameni învățați, rașionali și între noi înșine*». Acestea se referă în întregime la pătrunderea mai aprofundată a învățaturii mântuitoare: 1. Păcat, 2. Lege, 3. Penitență, 4. Evangeliu, 5. Botez, 6. Sacramentul altarului, 7. Despre puterea cheilor, 8. Mărturisire, 9. Escomunicare, 10. Sfințire și Vocațiune, 11. Căsătoria preoților, 12. Biserică, 13. Justificarea și faptele bune, 14. Votul monahal, 15. Orânduirile ómenesci.

Formula de concordie a adăogat la Articolele Smalcaldice și Tratatul lui Melanchton: «*De potestate et primatu Papae*». Aci Melanchton combate cu argumente din Scriptură și din Istorie pretențiunile papale de suveranitate asupra Episcopilor, autorităților civile și credinții individuale. Într'o a doua secțiune este tratată jurisdicțiunea episcopală în sensul, că fie-care preot e Episcop și că hirotonia nu e dreptul unei anumite persoane, ci al comunității bisericesci. Acum Papa a devenit Antichrist și pentru Melanchton.

IV). *Formula de Concordie*.—Disputele: antinomistă,

criptocalvinistă, adiaforistică, sinergistică, schwenkfeldiană, osiandrică, flacciană, epinică, etc. amenințau Luteranismul cu disoluțiunea. Mai mulți principii Germani încercară o împăcare a partidelor teologice adverse. Așa se ținu în monastirea *Maulbroun* la anul 1564, de la 10 până la 15 Aprilie, o conferință a Teologilor Palatini și Württembergieni, în anul 1568 (20 Octombrie până la 9 Martie 1569) o altă conferință a Teologilor ducatului și electoratului Saxoniei în *Altenburg*, din inițiativa și sub protecțiunea principilor acestor state, fără ca să se pôtă ajunge la vr'un rezultat satisfăcător. Un merit deosebit își câștigă în această privință Teologul Iacob Andreă din Württemberg. Insoțind pe ducele Iuliu de Braunschweig, împreună cu Martin Chemnitz în visitațiunea bisericăscă din anul 1568, Andreă compuse cinci articole destinate să restabilăscă armonia între Bisericile evanghelice germane. Acestea erau fôrte simple, ușor de înțeles și streine de orice terminii scolastică. A fost deajuns însă părerea ce 'și a exprimat în alăturata *declaratio* asupra sfinteii cine, pentru a zădărnici totul și a se expune unei aspre critici din partea Teologilor Melanchtonieni. Numai după ce partida Melanchtoniană fu oprimată cu forța în Saxonia, reuși Andreă printr'o scriere (basată pe șese predică ale sale și revădute de Chemnitz și Chyträus) să realizeze, cel puțin pentru un moment, o unire a Șvabilor și Saxonilor de jos. Acesta este așa numita *Formulă de concordie șvabo-saxonă* din anul 1573.

La acesta se adaogă o altă formulă de unire, așa numita *Formulă Maulbrounică*, compusă de Teologii Lucas Osiander și Bidembach din Stuttgart, examinată și admisă de teologii din Württemberg și Baden în conferința din Maulbroun, 19 Ianuarie 1576. Aceste două formule sunt basa fundamentală a primei părți a Formulei de Concordie. O altă conferință de

18 Teologi, convocați de August, prințul elector al Saxoniei, compuse în Torgau (Maiu 1576) *cartea Torgauică*, în care se mai îndulcesce pozițiunea luată față de Melanchtonieni. Trimisă spre examinare și aprobare tuturor comunităților luterane germane, încărcată de notițe și observațiuni, cartea Torgauică fu încă o dată temeinic prelucrată în monastirea *Bergen*, lângă Magdeburg (Maiu 1577) de Teologii: Chemnitz, Andreă, Selnecker, Chyträus, Musculus și Cornerus și publicată sub numele de *cartea Bergică* sau *Cartea Concordiei*, ori *Formula de Concordie*, cum se numi de la 1582 încôce.

Formula de Concordie constă din două părți: *Epitome* și *Solida declaratio*.

Epitome expune în 12 articole, sau mai corect paragrafe, punctele de credință controversate. Fiecare articol conține trei părți: a) *Status controversiae*, în care se pun față în față opiniunile emise în cestiunea controversată; b) *pars affirmativa*, în care se dă învățătura curat evangelică așa cum o înțeleg Teologii luterani, și c) *pars negativa* sau *antithesis*, în care se respinge învățătura falsă. Subiectele tratate în fie-care paragraf sunt următoarele: 1. Despre păcatul original (contra lui Flaccius), 2. Liberul arbitru (contra Melanchtonienilor și semipelagianismului Romano-Catolic), 3. Justificarea credinții înaintea lui Dumnezeu (contra lui Osiander), 4. Despre faptele bune (contra lui Major și Amsdorf), 5. Despre lege și Evanghelie, 6). Despre al treilea us al legii (ambele contra lui Agricola, Amsdorf, Poach, Otto și cei-l-alți Antinomisti), 7. Despre cina Domnului, 8. Despre persôna lui Christos (ambele contra Calvinilor și Criptocalvinilor), 9. Coborîrea lui Christos în infern (contra Heppinicilor), 10. Despre usanțele bisericesci (adiafora), (contra Adiaforiștilor, adepții lui Melanchton), 11. Despre providență și predestinațiune (contra Calvinilor), 12. Des-

pre sectarii, care nu recunosc confesiunea Augustană și anume: Anabapțiști, Swenkfeldiani, Neo-Arienii și Antitrinitarii.

Solida declaratio tratéză în 12 paragrafe mai amănunțit și temeinic cele 12 paragrafe din Epitome.

Textul original al Formulei de Concordie este cel german. Mai întâi Lucas Osiander, apoi Selnecker și în fine Chemnitz au tradus-o și în latinesce. Traducerea lui Chemnitz trece drept oficiósă (1584).

Cu Formula de Concordie se închee seria scrierilor simbolice ale Bisericii luterane.

B.

§ 41 Scrierile simbolice ale Bisericii reformate.

Acestea le putem clasa în trei grupe: α) Scrieri compuse sub influența lui Zwingli; β) Scrieri compuse sub influența lui Calvin și γ) scrieri independente.

α). *Sub influența lui Zwingli* sunt de numărat scrierile sale proprii și ale epigonilor săi. Aci avem:

1). *Articuli sive conclusiones*, 67 de tese în felul celor 95 de tese ale lui Luter. Ele forméză programa refomațiunii zwingliene. Unica autoritate bisericéscă e Sfînta Scriptură, al cărui cuprins principal e mântuirea lui Christos. Biserica, ca corp al lui Christos se guvernéză numai de capul ei (Christos) și se organizéză după voința lui și după dreptarul credinții și al Evangheliei. Tóte tesele sunt expuse potrivit acestui principiu. În discuțiunea ce avu loc la 29 Ianuarie 1523 între Zwingli și Ión Faber, delegatul Episcopului de Constanza, asupra acestor tese, Zwingli ieși învingător. Indată după acesta el scrise și o *interpretare și întemeiere a articolelor său conclusiunilor*, în felul Apologiei lui Melancton la Augustana. Aceste scrieri ale lui Zwingli nu se bucură de autori-

tate simbolică în adevăratul înțeles al cuvântului, sunt însă de mare valoare pentru Istoria Dogmelor.

II). X *Theses Bernenses* (1528). Aceste tese sunt rezultatul disputațiunii ce avu loc în Berna de la 7—26 Ianuarie între: Zwingli, Oekolampadius, Bucer, Berthold Haller și Franz Kolb, din partea Reformațiunii și Teologi Romano-Catolici. Partida reformatorică a eșit învingătoare. Aceste 10 Tese însă nu oferă nimic nou, ci sunt mai numai un extras din articolele lui Zwingli.

III). *Fidei ratio* (Ad Carolum Romanum imperatorem, fidei H. Zwingli ratio), este o expunere de credință pe care Zwingli o adresă împăratului Carol Quintus, la dieta imperială din Augsburg. Insemnătate oficială n'a avut această scriere nici o dată, cu toate acestea este de mult preț, fiind-că cuprinde vederile Reformatorului Elvețian asupra întregului sistem al învățaturii creștine, cu o privire specială a cestiunilor contraversate, într'o expunere clară și precisă. De remarcate sunt vederile sale radicale despre sacrameinte, păcatul original și predestinațiune absolută, care umplură de spaimă și pe Melancton.

IV). *Fidei expositio*, este tot o expunere de credință în felul celei precedente, trimisă de Zwingli, în Iulie 1531 (trei luni înainte de mórtea sa) regelui Franciei Francisc I, care se arăta dispus a sprijini pe Protestanți în afară de hotarele Franciei. Cuprinsul este aprópe acelaș cu al celei precedente, numai în câteva puncte alt-fel dispus. Trece drept un capo d'operă de precisiune și claritate, de aceea—deși nu recunoscută oficial ca scriere simbolică—ne dă totuși cea mai clară noțiune a felului de cugetare al lui Zwingli. Aparițiunea acestei scrieri a dat ocaziune lui Luter să acuse pe Zwingli de fățarnic și lingușitor în concesiunile făcute și părerile emise în articolele Marburgice. Mai ales fu scandalisat Luter că—după Zwin-

gli—se va întâlni în ceriū cu dreptul Aristide, puternicul Hercules, vitézul Camilus, ș. a.

V). *Confessio tetrapolitana*, numită ast-fel pentru că a fost înaintată dietei din Augsburg la 11 Iulie (1530) ca expunere de credință specială a patru orașe și anume: Strasburg, Constanța, Lindau și Memmingen. Autorii ei sunt Teologii din Strasburg *Bucer* și *Capito*. Motivul compunerii fu neîmpăcarea acestor orașe cu doctrina expusă în Confesiunea Augustană și în special cu învățătura despre sfînta Euharistie. Nu numai în acest punct, învățătura tetrapolitana fondul Zwinglian sub forme Luterane, dar ea respiră în totul aerul reformațiunii Elvețiene. De însemnătate bisericăscă oficială s'a bucurat tetrapolitana numai scurtă vreme, pentru că necesități politice aū dictat acestor orașe ca chiar în anul următor să primescă confesiunea Augustană.

VI) *Confessio Basileensis prima* sau *Mülhusana*, pentru că fu primită și de orașul Mülhausen, este cea dintâi confesiune oficială a orașului Basel. Ea nu este compusă direct în spiritul lui Zwingli, ci tocmai pentru a apăra orașul Basel de acușațiunea ce 'i aduceaū Teologii Strasburgieni, că are cina sfîntă fără Christos, cum învăța Zwingli. În totul, dar mai cu sémă în învățătura despre sfînta cină, se recunósce cu înlesnire direcțiunea intermediară a lui Oekolampadius. Fără a lepăda vederea lui Zwingli, se face loc totuși unui înțeles mai profund pentru acțiunea dumnezeiască în Euharistie. Sacrament e numai botezul. Scrierea acésta este compusă pe basa unei scurte confesiuni a lui Oekolampadius, probabil de *Myconius* în anul 1532 și publicată abia după 2 ani. Ea constă din 12 articole.

VII). *Confessio Helvetica prior* sau *Basileensis posterior* este un compromis al Teologiei Elvețiene reformate cu Teologia Germană luterană. Ea fu com-

pusă în Basel într'o consfătuire a Teologilor Elvețieni cu Bucer și Capito, la începutul anului 1536. De autori ai ei trec: Bullinger, Myconius, Grynäus și Leo Indä, care o traduse și în latinesce. Acastă mărturisire este una din cele mai însemnate mărturisiri reformate. Cuprinsul constând din 28 de articole se poate împărți în trei despărțituri: a) Art. 1—5. Sfânta Scriptură și interpretarea ei; b) Art. 6—14. Invățaturile mântuitoare; c) Art. 14—27. Biserica cu sacramentele și orînduelile ei. Ce privesce interpretarea Scripturii este proclamat principiul «*Scriptura Scripturae interpres*». Invățătura despre Sfânta Euharistie este cea a lui Bucer cu óre-care adaoase, puse pentru a atrage și pe zwinglienii și anume: Sfânta cină nu e numai un simbol (cum susținea Zwingli), ci simbol și realitate în acelaș timp. Corpul și sîngele lui Christos e cuprins într'adevăr sub pâne și vin, însă nu sub forma impanațiunii ca la Luter, ci într'o formă care nu e descrisă mai de aproape în ce constă.

VIII). *Adevărata mărturisire a servitorilor Bisericii din Zürich*, fu scrisă de Bullinger în anul 1545 ca răspuns la incrimațiunile pe care Luter le aducea partizanilor lui Zwingli. Părerile lui Zwingli sunt apărate din nou cu căldură și accentuate cu multă energie. Pe basa acestei scrieri se începu o discuțiune între Zürich și Geneva, unde domnea spiritul lui Calvin. Bullinger însuși recunósce că a fost prea unilateral și căută să îndrepteze lucrurile printr'o nouă scriere intitulată «*de Sacramentis*» 1547. Acesta fu bine primită de Calvin, care intră în relațiuni cu Bullinger pentru a incerca o unire a Zwinglienilor cu Calvinii. Resultatele le vom vedea mai departe.

β. *Scrieri compuse sub influența lui Calvin.*

1) *Catechismus Genevensis* scris de Calvin însuși în anul 1536, probabil în latinesce și editat anul următor în franțuzesce, expune aproape în totul învățătura

cuprinsă în scrierea sa «*Institutio christianae religionis*». După acest catehism făcu Calvin apoi un extras sub formă de scurtă expunere de credință în 21 de articole și o impuse tuturor locuitorilor Genevei să jure pe ea. Tot după acesta scrise Calvin în anul 1545 și Catehismul pentru copii, care a avut autoritate secole întregi și mai are încă și astăzi în unele comunități. Acestuia îi dau mulți numele de Genevensis. Cuprinsul acestui ultim catehism este: Despre credință, lege, rugăciune, cuvântul lui Dumnezeu și sacramele. Într'un supliment trată și despre rugăciuni și dă formulare pentru practica oficiilor bisericesci. Mai bine s'ar putea împărți în două: Dumnezeu și Biserică. Biserica este definită ca societatea și corpul credincioșilor predestinați de Dumnezeu pentru viața eternă. Ea este și vizibilă și numai în această calitate este cognoscibilă.

II) *Consensus Tigurinus*. Calvin dorea unirea religioasă a tuturor Bisericilor Elveției. Zwinglianismul era în acest timp mult mai răspândit de cât doctrina sa, de aceea o înțelegere cu Teologii zwinglienii era indispensabilă pentru realizarea unirii. În acest scop Calvin trimise în Martie 1549 sinodului general adunat în Berna 20 de articole despre sacramele, în privința cărora era diferența cea mai mare. Pe baza acestor 20 de articule și în urma unei întrețineri cu Bullinger, fu compus de Calvin *Consensus Tigurinus* în același an (1549). Claritatea cu care se expune învățătura despre sacramele pune în lumină deplină compromisul făcut cu Zwinglianismul și închide ușa oricăror tratative cu Luteranismul. Comunicarea grației în Sacramele nu depinde de elementele vizibile, ci acestea sunt numai un Simbol și o mărturie a acțiunii pe care Spiritul o exercită independent de ele. În legătură cu acest *Consensus* stă și «*Consensionis capitulum expositio*», scrisă de Calvin în 1554, în care

expune el cu multă subtilitate vederile sale ca intermediare între Luter și Zwingli și lasă să se înțeleagă că el se unesce cu învățătura Confesiunii Augustane despre Sfinta Cină.

III). *Consensus Genevensis*, datorit disputei lui Calvin cu Hieronymus Bolsec, fu publicat de Calvin în anul 1552 sub numele clericilor Bisericii din Geneva. Aci se răfuesce el cu adversarii săi: Bolsec, Alb. Pighius și G. Siculus, pe care însă nu 'i numesce și își expune și apără pe larg învățătura sa despre predestinațiune. Ceva mai nou nu găsim în această scriere, ci numai desvoltarea ideei de predestinațiune cuprinsă în *Institutio*, de aceea nici n'a fost considerată de carte simbolică, ci mai mult ca o disertațiune teologică și carte de învățămînt, totuși ea împreună cu cele două precedente au răspândit învățătura lui Calvin în Elveția și preste hotarele ei, în Franția și Germania sudică.

Ca sursă din care au isvorit aceste 3 scrieri merită a fi descrisă pe scurt și *Institutio*. Aceasta constă din 4 cărți. Primele trei, după cele trei părți ale Simbolului apostolic, tratéză: I). De cognitione Dei creatoris; II). De cognitione Dei redemptoris in Christo; III). De cognitione Dei sanctificatoris in Spiritu sancto și a IV-a) Despre Biserică. Cunoscinții de Dumneđeū corespunde *cognitio hominis* și amândouă la un loc compun cuprinsul orî-cării înțelepciunii. Siguranța mîntuirii este garantată obiectiv prin aceea că se întemează pe ființa și voința absolută a lui Dumneđeū, care a luat din eternitate hotărîri imutabile pe care le îndeplinesce în timp. Aceasta e predestinațiunea.

IV). *Confessio Gallicana*, cunoscută mai mult sub titlul franțuzesc: «*Confession de foi des églises réformées de France*» e compusă probabil de Chandien, unul din discipulii lui Calvin. Ea redă învățătura lui Calvin așa de corect în cât s'a cređut că e scrisă de Calvin însuși. După o altă versiune, ea ar fi compusă

tot de Calvin, ca mărturisire de credință a orașului Geneva și trimisă prin trei delegați ai săi la sinodul clericilor adunat în *Saint Germain* lângă Paris în Maiu 1559. Sinodul ar fi făcut numai câteva neînsemnate adăose și schimbări și a primit-o solemn în ziua de 25 Maiu. Ea fu înmănată regelui Carol al IX în 1561 și sancționată de Enric al IV în 1571. După ce fu recunoscută și de sinodul național din *la Rochelle*, în acelaș an, ea rămase pentru totdeauna confesiunea hughenotică.

Confesiunea Gallicană cuprinde 40 de articole în care se tratéză: (Art. 1—5) despre Dumneđeș și revelațiune în Sf. Scriptură; (6—8) creațiunea, planul și guvernarea lumii; (9—11) raportul lumii (naturii) către omenirea cădută în păcat; (12—17) planul mântuitor și mântuirea în Christos. Urméză apoi apropierea și realizarea mântuirii personale (18—24); învățatura despre ființa și organizațiunea Bisericii (25—33); despre sacramente (34—38) și în fine: purtarea față de autoritatea civilă (39—40).

V). *Confessio Belgica*. Zelosul propoveditor al Protestantismului în Țările-de-Jos *Guido de Bres*, discipulul lui Calvin, compuse în 1561 și o mărturisire de credință în limba franceză. Acesta apăru după doi ani și în limba germană și fu recunoscută în 1566 de Sinodul din Antwerpen de confesiune oficială a Țărilor de Jos, de aci numele de Belgica. Acestă confesiune este transcrisă după cea Gallicană aprópe cuvint cu cuvint. Fórte puține schimbări sunt de observat. E împărțită în 37 de articole.

VI). *Confessio Scoticana* are de autor pe *John Knox* și alți cinci Teologi Scoțieni. Compusă în dialectul Scotie (1560) fu în 1568 tipărită și în latinesce. Învățatura din acestă Confesiune se apropie mai mult de cât a oricăreia alta, din cele de sub influența lui Calvin, de Luteranism. Cuprinde în totul 25 de articole. Ea se mai numesce și *Scoticana prior* spre

deosebire de o alta din 1581 numită *Scotiana posterior* pe lângă care este alipit și un protest contra Papismului, intitulat: «*Generalis confessio verae et christianae fidei et religionis*», plin de expresiuni caustice la adresa Romano-Catolicismului. Papa e numit acolo «*Satan și Antichrist*», transubstanțiațiunea «*opiniune blasfematore*», messa «*diabolică*», decretul conciliului Tridentin «*rătăcite și sângerose*».

VII). *Confessio Hungarica* sau *Czengerina*, este confesiunea Bisericii reformate din Ungaria. Se mai numește și *Czengerină* pentru că fu compusă și adoptată de Sinodul din *Czenger* (1557 sau 1558). *Czengerina* e strict calvinistă, dar luă în curând un loc de a doua ordine pe lângă Catehismul de Heidelberg și *Helvetica posterior*, care fură proclamate în conventul din *Debrețin* (1567) de confesiuni oficiale.

γ). *Scrieri independente*. Aci avem iarăși trei categorii: a) In care influența lui Calvin e numai secundară; b) In care influența lui Calvin abia se resimte; c) Care merg chiar mai departe de cât Calvin, în special în învățătura despre predestinațiune.

a). I). *Cele 39 de articole ale Bisericii episcopale din Anglia*, sunt o nouă redacțiune publicată în anul 1562 în timpul reginei Elisabeta, a celor 42 de articole din anul 1553 ale lui Toma Cranmer. Cranmer făcuse cunoștință cu învățătura lui Luter atât din scrierile cât și de la școlarii lui, de aceea articolele sale se apropie mult de Augustana. Numai învățătura despre sfânta Euharistie este aproape calvină. Sub regina Elisabeta fu convocat un sinod la Londra (1562), care redusese numărul articolelor la 39 și învățăturii despre sfânta Euharistie i se dete o formă și mai calvinică, pe când învățătura despre predestinațiune rămase tot nehotărîtă, ca să se pótă uni cu ea diferite alte vederi. Ast-fel modificate aceste 39 de articole fură sancționate de regină, iar un vot parlamentar le proclamă de simbol al Bisericii naționale

Engleze. În general privity aceste articole sunt un conglomerat de doctrine asupra punctelor principale de credință, asupra vieții creștine și bisericești fără o strinsă legătură internă și fără întipărirea precisă a unei anumite direcțiuni. Resturi de Romano-Catholicism amestecate cu Luteranism și Calvinism, compun baza fundamentală. În special cestiunile controversate între Luterani și Calvinii, sunt aci sub forma calvină luate, numai mai îndulcite puțin. Autoritatea supremă a capului încoronat în afacerile bisericești și conservarea sistemului episcopal amintesc organizațiunea Bisericii din secolul al IV, sau ca să împrumutăm termenul de comparațiune din Biserica Ortodoxă, de epoca Bisantină sau și mai modern e la fel cu Biserica Rusescă de azi. Aceste puncte de asemănare și altele nu mai puțin însemnate au făcut ca să se încerce o unire între Biserica aglicană și Biserica noastră Ortodoxă, dar fără rezultat satisfăcător.

II). *Catehismul de Heidelberg (Catechesis Palatina)*. Friedrich al III, prințul elector al Palatinatului, trecând în anul 1559 la Biserica reformată, introduse în principalul său doctrina și cultul reformat și luă măsuri aspre contra Luteranilor. Din porunca sa Teologii *Ursinus* și *Olevianus* din Heidelberg, compuseră catehismul de față. Prevădut cu o prefață scrisă de prinț însuși, el apărură în 1563. În acelaș an apărură în a doua și a treia edițiune. Catehismul de Heidelberg este cea mai răspândită carte simbolică reformată. El a fost tradus nu numai aproape în toate limbile europene, dar și în arabă și ebraică. Esceleta sa dispozițiune este următoarea: Incepe—punând după metoda curat reformată greutatea principală pe certitudo salutis—cu întrebarea: «Care este unica ta mângâiere în viață și mörte?» la care răspunde: «Că eu cu corpul și sufletul, cu amândouë în viață și mörte nu 'mi aparțin mie, ci scumpului meu Mântuitor Iisus Christos, care

cu scumpul său sînge a plătit pe deplin pentru păcatele mele și m'a desrobit din stăpînirea diavolului și așa mē conservă, că fără voea Tatălui meu din ceriuri, nici un pēr nu pōte cădea din capu-mi, mai mult chiar: totul trebuie să servescă spre fericirea mea. Pentru a-cēsta m'a și asigurat el de viața veșnică prin Sfîntul său Spirit și mē face gata și dispus din tōtă inima să trădesc pentru el în viitor». Pentru a trăi și a muri fericit în acēstă mîngăere, este indispensabilă cunoscerea a trei lucruri, care și compun cele trei părți ale Catehismului: 1). Ticăloșia omului; 2) Mântuirea lui; 3). Recunoștința (veđi Romani 7, 24 s.).

Partea I tratēză despre lege. «*De unde cunoscē tu mizeria ta*»?,—așa sună prima întrebare, și rēspunsul e: «*Din legea lui Dumnezeu*». Acum urmēză îndată legea Noului Așeqāmînt (Matei 22, 37—40), de la care se trece la învățatura despre starea omului sub păcat, din cauza căruia el nu e în stare să îndeplinească legea dumnezeiască. În partea a doua se expun învățăturile cuprinse în simbolul apostolic și învățatura despre sacrameinte, iar partea treia avînd în vedere o expunere morală practică, esplică decalogul și rugăciunea domnēscă. Din punct de vedere confesional caracteristica acestui catehism este următoarea: a) Opozițiune vie contra Romano-Catolicismului și b) Ate-nuarea deosebiriilor față de Luteranism. Calvinismul ese în relief în cāte-va puncte din Christologie și în învățatura despre Sfînta Euharistie, pe cānd învățatura despre predestinațiune este așa de slăbită, că Arminiu se putu mai târđiū provoca la ea, în susținerea opiniunii sale despre predestinațiune. În cestiunile apologetice catehismul acesta procedēză asemeni fōrte sistematic; ca nici un altul el scie să unēscă cu măestrie tonul credinței cu al sciinței. Teologii protes-tanți sunt de acord în a recunoșce în el fructul cel mai matur al întregii Reformațiuni. S'a đis că el în-

trunese la un loc intimitatea lui Luter, claritatea lui Melanchton, simplitatea lui Zwingli și focul lui Calvin.

Dintre nenumăratele comentarii făcute la acest catehism merită a fi menționate: *Explicationes catecheticae* și *Doctrinae christianae compendium* de Ursinus.

b). 1). *Confessio Helvetica posterior* a răsărit ca și catehismul precedent tot în Palatinat. Din cauza luptelor aprinse începute din nou în Germania contra Calvinismului, împăratul Maximilian al II convocă pentru Noiembrie 1565 o dietă imperială la Augsburg. Electorul Palatinatului Friedrich al III rugă pe Bullinger ca să compună o confesiune în care să se răspundă la acușările aduse Calvinilor de Luterani. Bullinger scrisse această confesiune ce poartă numele de *Helvetica posterior* și o trimise lui Friedrich la 12 Decembrie 1565. Aprobarea ce ea află din partea prințului elector, atrase atențiunea Bisericilor Elvețiene asupra ei, așa în cât lăsară la o parte toate celelalte încercări de a răspunde Luteranilor și primiră confesiunea această. În anul următor fu recunoscută și de reformații din Franca, Scoția, Ungaria și Austria și curând după această deveni proprietatea comună a tuturor reformaților.

Fără a polemisa contra Luteranismului confesiunea această redă unitatea perfectă a spiritului celor două Biserici reformate: calvină și zwingliană, ca un tip diferit de cel luteran. Calvin e mult mai aproape în învățătura sa dogmatică de Luter de cât de Zwingli și cu toate acestea zwinglianismul și calvinismul s'aun putut uni laolaltă, cum ne dovedesce confesiunea de față în mod strălucit, ceea ce mult mai greu s'ar fi putut face cu luteranismul. *Confessio Helvetica posterior* nu e nici zwingliană nici calvină, ci o unitate superioară a ambelor confesiuni reformate. Calvinismul e slăbit în sensul Melanchtonianismului, fără ca cu toate acestea să cadă în conflict cu zwinglianismul,

iar zwinglianismul e în așa fel expus că nu contradice calvinismul. Întréga expunere este streină de în-
catenarea metodei dogmatice, ceea ce îi imprimă un
caracter fórte maleabil așa în cât póte fi interpretată
după plăcere, ca strict calvină, saũ strict zwingliană,
orí numai ca un compromis al amândurora. Tocmai
acésta forméză tária ei. În 30 de articole, ea expune
aprópe întréga Theologie Dogmatică și Morală.

II). În acéstă divisiune o serie întrégă de alte con-
fesiuni, care nu merită a fi descrise mai de aprópe, e
destul a aminti pe cele mai însemnate din ele. Aces-
tea sunt: *Confessiones Marhicae*, constând din: Con-
fessio Sigismundi, prințul elector de Brandenburg (1614),
Declaratio Toruniensis (1645) și Colloquium Lipsiense
(1631). Confesiunea Massanică (1578), de Bremen
(1595), de Anhalt (1605), Baden-Durlach (1599), Lippe
(1602), Hessen-Cassel (1605 și 1607) și altele.

c). I). *Canónele sinodului din Dortrecht*. Calvinismul
a cucerit spiritele cu învățătura sa despre sfinta Eu-
haristie, dar și a făcut mulți vrăjmași cu învățătura
despre predestinațiune. Pe tema învățăturii despre pre-
destinațiune s'aũ dat luptele cele mai înverșunate între
Calvini înșiși în Olanda. *Jacob Arminius*, profesor în Ley-
den († 1609) inceptu lupta contra predestinațiunii abso-
lute din sistemul lui Calvin. Atacul se întinse însă și asu-
pra altor puncte de învățătură, afară de grație. În *Re-
monstrantia* (mărturisirea de credință pe care o dară
la lumină partisanii lui Arminius în 1610 și după care
primiră și numele de Remonstranți) se desbat cinci
puncte: 1. Predestinațiunea absolută, 2. Supralapsa-
rismul, 3. Particularitatea actului mântuirii, 4. Gra-
ția iresistibilă și 5. Darul perseveranței.—*Gomarus*,
asemeni profesor în Leyden ca și Arminius se sili să
apere Calvinismul ortodox. Se formară două partide:
Gomarieni de o parte și Arminieni saũ Remonstran-
ții de altă parte. Conducerea Arminienilor o luă după

mórtea lui Arminius, invęţatul *Episcopi*, pe lângă care se alipiră şi avocatul *Oldenbarneweld* şi economistul *Hugo Grotius*. Amestecându-se şi interese politice în discuţiune animosităţile luară mari proporţiuni aşa că se simţi neapărată nevoie de a se convoca un sinod, care să pună capăt certelor. Sinodul se întruni la *Dortrecht* şi ţinu, dela 13 Noembrie 1618 până la 9 Maiu 1619, 154 de şedinţe. Arminianii invitaţi să ia parte la sinod, dar numai în calitate de acuzaţi, fură condamnaţi ca eretici, şi cei care nu abjurară invęţătura arminiană fură expulsaţi peste graniţe. Invęţătura lui Calvin despre predestinaţiune fu declarată de singura adevărată, totuşi nu în forma supralapsarică. Canónele sinodului compun 5 capitole, ca răspuns la cele 5 articole din remonstrantia: 1. Despre predestinaţiunea dumnezeiască, 2. Despre mórtea lui Christos şi rescumpărarea ómenilor prin ea, 3 şi 4. Despre corupţiunea ómenilor şi întórcerea lor prin acesta la Dumnezeu şi 5. Despre perseveranţa sfinţilor. Fie-care capitol închee cu o respingere a erorilor contrarii.

Invęţătura despre predestinaţiune n'a putut nici o dată prinde rădăcină sub forma ei absolută, şi nici măcar aşa cum e expusă în canónele sinodului din *Dortrecht*. Momentan însă nu se putea alt-fel formula, şi Arminianismul trebuia neapărat condamnat şi fără rezervă, fiind-că admiterea celei mai mici părţi din el ducea inevitabil la schimbarea întregii opere de reformă a lui Calvin, ceea ce Teologii şi Biserica acelor timpuri nu voiau să admită.

II). *Confesiunea Westminsteriană sau puritanică*. Cele 39 de articole ale Bisericii episcopale conţineau, cum am văzut, elemente romano-catolice, luterane şi calvine aprópe fără nici o legătură organică între ele. Din această cauză se născu o îndoită tendinţă: a amiliei reg ale de o parte, care voia reintórcerea la

Romano-Catolicism și a tuturor claselor sociale, care voia Calvinismul curat. Incordarea dintre regele Carol I și lungul parlament, conduse la izbucnirea luptei pe acest teren. Parlamentul convocă o adunare bisericească—*Westminster-Assembly*—care să revizuiască cele 39 de articole. Adunarea dură dela 1643 până la 1648 și ținu peste 1000 de ședințe. La început avu ea caracter național, dar în curând fură invitate să ia parte la discuțiune comunitățile reformate din toate țările. Sosirea deputațiunii Teologilor Scoțieni fu de importanță hotărâtoare pentru adunare. Intre aceștia se afla și renumitul *Alex. Henderson*, care este autorul principal al confesiunii Westminsteriene. În 33 de capitole desfășură această confesiune, cu multă claritate și finețe, doctrina calvină în ordine sistematică. Ea n'a fost oficial aplicată în Anglia, pentru că Carol al II restabili din nou Episcopalismul. Presbiterienii și Congregaționaliștii au însă în mare cinste această confesiune. După Catehismul de Heidelberg și Helvetica posterior, ea este cea mai răspândită carte simbolică reformată atât în Europa cât și în America.

CAPITOLUL III.

Învățătura Protestantismului.

§ 42. Sfinta Scriptură.

Punctul central în Dogmatica protestantă îl formeză doctrina despre justificare. Mai nainte însă de a trata despre acesta trebuie să vedem, care este izvorul din care își trage această Biserică învățătura sa, apoi învățătura despre Biserică și în fine despre starea primului om și păcatul original, ca cestiuni premergătoare pentru examenul teoriei justificării.

Sfinta Scriptură—ca cuvântul lui Dumnezeu—este unicul izvor din care Biserica își extrage învățătura

sa, singura autoritate în materie de credință. Luter dice, că «ea este fără vre un comentariu, sora și întreaga lumină, de la care împrumută toți învățătorii lumina lor», «e singura fântână a oricărui înțelepciuni», sau: «Numai Sfânta Scriptură este unicul judecător, regula și dreptarul după care, ca după o pântecă de încercare trebuie cunoscute și judecate toate învățăturile, de sunt bune sau rele, drepte sau nedrepte». Helvetica prior (art. 1) dice: «Sfânta Scriptură este cea mai veche, cea mai perfectă și cea mai înaltă învățătură, cuprinde singură tot ceea ce servește la adevărata cunoștință de Dumnezeu, la iubirea și gloria lui, la adevărata pietate și pregătirea unei vieți pioase, cinstitute și fericite». «.....Din aceste Scripturi rezultă adevărata înțelepciune și pietate, reformațiunea și conducerea Bisericilor și instituțiunea tuturor datoriilor de pietate, în sfârșit aprobarea și reprobarea dogmelor, sau combaterea tuturor erorilor, dar și orice admonițiune» (Ibidem No. 467).

Din cele dișe urmază:

I). Că Sfânta Tradițiune n'are nici o valoare în afară sau alături de Sfânta Scriptură. Impreună cu Tradițiunea cad și învățăturile și datinele creștinesci întemeiate pe ea. Teologii protestanți susțin, că ei nu lepădă Tradițiunea, ci numai o subordonază Sfintei Scripturi și că numai aceea trece drept adevărată Tradițiune, ce nu contrașice Scriptura. Cu acesta ei își rezervă dreptul de a admite din Tradițiune numai aceea ce le convine și a lăsa la o parte tot ce nu le convine, fără ași asuma vre o răspundere în fața istoriei bisericesci.

II). Că Scriptura se interpretază prin sine însăși: «*Scriptura Scripturae interpretes*», cum se exprimă confesio Helvetica prior, și că prin urmare nici nu e nevoie de a ști cum a fost ea interpretată de sfinții părinți și învățători ai Bisericii și cum a fost înțelesă

din vechime și până ađi, ci fie-care are s'o înțelegă așa cum pôte—și témă de o înțelegere greșită nu pôte fi, pentru că Dumneđeū prin Spiritul său cel Sfint descopere fie-căruia adevăratul înțeles printr'un fel de *ungere internă*, cum țiece Luter—și nici nu trebuie o autoritate,—cum e la noi și în Biserica Romano-catolică, Biserica conducătoare sau ierarhia—care să interpreteze Scriptura, pentru că fie-care creștin este preot și o ierarhie de drept divin nu există, ea este numai instituțiune omenescă, admisă pentru a se evita desordinea. Acest principiu funest după care comentariile unui Chrisostom, Basiliu, Ieronim, Ambrosiū, Augustin ș.a. sunt tot una cu modul cum înțelege Scriptura o calfă de cismar, zidar sau croitor, care abia pôte citi, e drept că a fost modificat, restrâns și în parte schimbat în decursul timpului (așa, s'a țiec, că a înțelege Scriptura cum vrea și cum pôte e permis fie-căruia, dar nu și a propaga părerile sale, ceea ce e rezervat numai celor ce vor fi instituți pentru acest scop în mod legal (?), etc.), dar la o împedire a situațiunii nu s'a ajuns. Alături de individ, care are încă dreptul de a citi și interpreta Scriptura există și în Protestantism clasa preoților și a teologilor, care interpretéză Scriptura în mod științific. Trebuie cel lipsit de cultură teologică să urmeze interpretării științifice sau nu? Dacă trebuie, unde mai e atunci rațiunea acestui principiu, că fie-care individ în parte are dreptul de a citi și înțelege Scriptura cum pôte? Dacă nu trebuie, la ce bun știința exegetică? Numai pentru acei care o învață?

Zwingli compară cuvintele Scripturii cu Cuvântul lui Dumneđeū, prin care s'a creat totul din nimic, cu acel cuvânt în puterea căruia s'a născut lumina, când a țiec Dumneđeū: să fie lumină. «*Atât de mare e siguranța și adevărul cuvântului lui Dumneđeū, atât de mare este chiar puterea și tăria lui, în cât ori-ce*

voesce cine-va potrivit aceluia se și realizează. A ȃis și s'a făcut, a poruncit și s'a creat... A ȃis Dumneȃeu să se facă lumină și s'a făcut lumină. Iată cât de mare e puterea cuvântului lui Dumneȃeu» (De certitudine et claritate Dei). Pentru a explica modul de acțiune al cuvântului lui Dumueȃeu, Zwingli se provocă la cuvântul intern al profeșilor Vechiului Aședămînt, care făcea minuni fără reflexiunea și fără cooperarea spiritului lor omenesc și conchide, că în cestiuă de credință nimeni n'are să învețe pe altul, pentru că după ȃisa Mântuitorului nimeni nu vine la el, de nu'l va trage Tatăl. Nimeni așa dar n'are să spună creștinului cum are să înțelegă Scriptura, pentru că Spiritul Sfint îi deschide mintea și-l face să pătrundă sensul ascuns în cuvintele ei.

O diferență între Biserica luterană și reformată în privința recunoscerei autorității Sfintei Scripturi nu există. Numai pe terenul practic s'ar putea semnala una și acesta nu e tocmai de mare importanță, anume: la Luterani principiul scripturistic are mai mult o însemnare regulătoare negativă în înțelesul, că ceea ce nu e contra Scripturii e pentru Scriptură, pe când la Reformați are mai mult o însemnare pozitivă, că adecă orice învățatură trebuie dedusă direct din Scriptură și ce nu e pentru Scriptură e contra ei. Această diferență se poate vedea pe de o parte din *art. 13 Marburgic*, pe de alta din a doua din *tesele Bernense*. Cel dintâi sună: *se poate observa orânduiala omenescă în afaceri spirituale sau bisericesci, când acestea nu tind contra cuvântului vedit al lui Dumneȃeu»;* cea de a doua sună: *Biserica lui Christos nu fixează legi și porunci în afară de cuvântul lui Dumneȃeu, și acele tradițiuni omenesci, care se numesc bisericesci, nu obligă de cât întru cât sunt întemeiate pe cuvântul lui Dumneȃeu»*.

Drept cărți canonice trec cele profetice și aposto-

lice. Formula de Concordie începe cu cuvintele: «*Credem, mărturisim și învățăm, că unica regulă și normă, după care trebuie judecate și apreciate toate dogmele și toți învățătorii, nu e alta de cât scrierile profetice și apostolice, atât ale Vechiului cât și ale Noului Testament*». Cele lalte cărți din textele biblice sunt instructive și pot fi citite cu folos, chiar și cele apocrife, care «*nefiind inspirate de Dumnezeu nu constituiesc canonul Scripturii, și nu trebuie să obțină altă autoritate în Biserica lui Dumnezeu, de cât ca oricare alte scrieri omenesci*» (Confes. Westminsteriana I, 3).

Autoritatea sfintei Scripturi provine de la origina ei dumnezeiască. Fiind inspirată de Dumnezeu ea posedă în sine o demnitate prin care se deosebeste în mod specific de toate producțiunile spiritului omenesc, și acelaș spirit dumnezeesc căruia ea îi datorește originea mărturisește pentru ea prin efectul cuvântului lui Dumnezeu în inimile credincioșilor. Așa Confesiunea Westminsteriană (cap. I § 5) ȳice: «*... deplina convingere și siguranță atât despre adevărul ei (al Scripturei) infalibil, cât și despre autoritatea divină a ei nu se nasce de cât din conlucrarea internă a Sfântului Spirit, care mărturisește în inimile noastre prin cuvântul și cu cuvântul însuși*», și Confesiunea Belgică (art. 5) și Gallicană (art. 4) ȳic asemenea: «*Aceste cărți (cărțile cari compun Scriptura) le recunoscem de canonice, adecă le considerăm ca normă și regulă a credinței noastre, și acesta nu atât din consensul comun al Bisericeii, ci mult mai mult din mărturia și convingerea internă a Sfântului Spirit*». Și mai clar se exprimă Calvin în Institutio (cartea I, c. VII, § 4): «*Răspund, că mărturia Spiritului este mai pre sus de ori-ce rațiune. Căci precum Dumnezeu singur este martur demn despre sine în cuvântul său, așa și cuvântul nu află credință în inimile omenilor mai nainte ca ele să fi fost pecetluite prin măr-*

*turisiră internă a Spiritului. Prin urmare acelaș Spirit, care a vorbit prin gura profeților, e necesar să pătrundă și în inimile noastre pentru a ne convinge, că a îndeplinit ceea ce îi era poruncit de Dumnezeu». Așa dar numai mulțămătită acestui testimoniū intern al Sfântului Spirit, sau inspirațiune personală, cum am putea-o numi fără să greșim, scim că Stinta Scriptură e de origină divină și are autoritate divină, rațiunea singură nu e de ajuns pentru acest scop. Ceva mai mult, creștinul trebuie să se supună Sf. Scripturii, chiar contra rațiunii și convingerii sale proprii: «*Păcatul original, ȳic Articolele Smalcaldice (partea III, 1), este o așa de adîncă corupțiunea naturii, că nici o rațiune nu e în stare să-l cunoscă, ci trebuie crezut din revelațiunea Sfintei Scripturii*»; «*nu poți simți acēsta, ȳice Luter, crede atunci Scripturii, care nu te minte, ca una ce cunoscce mai bine carnea ta de cāt tu însuși*», și nimic n'a criticat el mai fără cruțare de cāt pe «*dōmna rațiune*», care nu vrea să credă cuvîntul clar al Scripturii. St. Scriptură este afară de acēsta isvor de cunoșcință dumnezeiască pentru că pōrtă în sine efectele grației cuvîntului mântuitor al lui Dumnezeu, producēnd fructe dumnezeesci unde e aplicată.*

În privința formei cum s'a născut Sfînta Scriptură, sau a raportului scriitorilor sfinți față de Sfîntul Spirit, care îi inspira, Reformatorii înșiși nu s'aū pronunțat în mod expres. Teologia protestantă următoare a emis în acēstă cestiune păreri de la cele mai conservative pînă la cele mai liberale. Unii Teologi și scrieri aū ridicat autorilor scrierilor sfinte orice libertate, făcēnd din ei: *Dei amanuenses, Christi manus, Spiritus sancti tabelliones* sau *notarii*, etc., iar alții le aū recunoscut atāta libertate și spontaneitate în cāt nu se scie la ce se mai reduce acțiunea Sfîntului Spirit.

Find-că Sf. Scriptură este inspirată și prin urmare de origine și autoritate dumnezeiască, de aceea ea cuprinde în sine următoarele trei momente: necesitate, suficiență sau perfecțiune și perspicuitate sau claritate.

Necesară este Sfânta Scriptură pentru că a fost alésă de Dumnezeu ca mediū al revelațiunii sale, fără de care, adecă numai cu ajutorul luminiī naturale a rațiunii, omul nu e în stare să cunoscă pe Dumnezeu, cum se ȃice în Westminsteriana (I, 1): «*De aceea s'a orânduīt ast-fet, ca după ce au încetat acele chipuri în care Dumnezeu descoperea poporulū său voința sa, Sfânta Scriptură să fie absolut necesară*». Tradițiunea orală singură ar fi putut denatura cuprinsul revelațiunii, cum s'a întâmplat în timpul antemorsaic, de aceea Dumnezeu însuși scriind tablele legiī cu degetul său a arătat, că voesce o fixare în scris a revelațiunii (M. Chemnitz, Examen concilii Tridentini, in sess. IV, sect. II). O abatere de la acéstă învătătură face Zwingli prin deosebirea cuvintulū în: intern și extern și recunoscerea cuvintulū intern ca o a doua revelațiune alături de Sfânta Scriptură. Dacă acum cuvintul intern își găsesce numai în cel extern sancțiunea sa, cum susțin uniī Teologi, sau dacă el cuprinde în sine nu numai înțelesul, dar și materia revelațiunii, așa că cel extern ne ar fi dat numai pentru a evita neînțelegerile cum cred alții, nu se scie care din două a fost părerea lui Zwingli.

Suficiența Sf. Scripturī se susține în înțelesul, că ea cuprinde în sine tot ce e indispensabil spre mântuire și fericire și că ceea ce nu e cuprins în ea, tocmai pentru aceea nu pôte fi impus ca articol de credință. «*Sfânta Scriptură conține tôte cele ce sunt necesare pentru mântuire așa în cât ceea ce nici nu se citește în ea, nici nu se pôte dovedi că se cuprinde în ea, nu se pôte impune în vre un sens ca să fi cređut ca articol de credință sau să se considere trebuitor*

pentru mântuire» (Confess. Anglicana, art. 6). Da, se p^ote \dot{d} ice chiar mai mult: Scriptura nu e numai suficientă, ci e perfectă, deplină. Acastă perfecțiune se numesce *finală*, pentru că servește scopului fericirii.

Perspicuitatea Sf. Scripturⁱ constă în aceea, că în puterea mărturiei interne a Sfintului Spirit în inima fie-cărui creștin, cuvintele sale sunt pe deplin clare și pot fi înțelese de orⁱ-cine, cum \dot{d} ice Zwingli: «Cuv^întul lui Dumnezeu, îndată ce apare luminează mintea omului, așa în cât îl înțelege, îl mărturisesce și e sigură de el» (opp. I, 68). Cum am observat și mai sus, Teologia protestantă a căutat să expună regulile după care trebuie să se interpreteze Scriptura și cu expunerea lor a lăsat cu totul în umbră sa^u cel puțin a dat noțiunii Reformatorilor despre perspicuitatea biblică cu totul o altă față. Așa pentru priceperea Scripturⁱ se cere aceeași pregătire ca și pentru priceperea Tradițiunii orale, sfinte sa^u profane, adecă: mai întâi minte întrégă și sănătósă, cunoșcerea limbii textului original(!) și voință seriósă și sinceră de a pătrunde înțelesul Sfintei Scripturⁱ. Unde se găsesce acastă voință severă, \dot{d} ic Protestantⁱ, acolo se arată Sfintul Spirit lucrând prin cuv^înt sa^u alături de cuv^înt, așa că cuprinsul Scripturⁱ se deschide din ce în ce mai mult minții cititorului pe care Scriptura îl conduce la înțelegerea desăvirșită a sensului ei. Da, răspundem noi, dacă cititorul Bibliei e întreg la minte, dacă cunoșce limba textului original, adecă Ebraica și Aramaica pentru V. Testament (ba dacă cunoșce și Araba sa^u Siriaca cu atât mai bine) și dialectul Alexandrin pentru N. Test., și dacă are voință sinceră și seriósă de a pătrunde înțelesul Sfintei Scripturⁱ, adecă o studiază, se va introduce încetul cu încetul—sa^u mai bine \dot{d} is mai repede orⁱ mai încet, după dosa de cunoștințe filologice și teologice de care dispune.— în înțelegerea sensului Scripturⁱ, dar o asemenea în-

țelegere a sensului Scripturii nu mă înseamnă că e productul mărturiei interne și convingerii Sfântului Spirit, ci e ceva câștigat prin muncă și osteneală. Sfântul Spirit poate în acest caz să dea sîrguința la lucru și să înlesnască minții luminând-o la priceperea unor lucruri mai grele. Dacă cu acest preț se câștigă mărturia Sf. Spirit și se pătrunde înțelesul Scripturii, atunci nu mă înseamnă că ea e clară, și sigur că în acest caz sunt prea puțini creștinii care o înțeleg și mult ne îndoim că aceia care abia o citesc în traduceri, mă ales când acestea nu vor fi nici corecte și clare, o vor înțelege-o vre o dată cum se cade, dacă nu vor face studii speciale.

În înțelesul apărât aci de Protestanți învață Helvetica prior (art. 2) că: «*interpretarea Scripturii trebuie căutată în ea însăși, în cât ea singură să și fie interpret*», și Melancton numesce darul interpretării o lumină care se aprinde de Sf. Spirit în mințile aceluia, care sunt de acord cu Evangelia. Tocmai pentru acesta e el un dar al celor pioși și interpretarea Scripturii nu poate fi legată de o autoritate bisericească sau de majoritate. Și pentru că acest dar nu provine din înțelepciunea omenescă, ci se dă de Sfântul Spirit și Sfântul Spirit e cu totul liber și nelegat de vre o anumită clasă de oameni, îl împărtășește ad libitum cui voesce. Între cei care primesc acest dar *pot fi* și clericii. O îndoită contradicere a principiului enunțat despre perspicuitatea biblică conțin cuvintele de mai sus. Mai întâi Sfânta Scriptură nu e clară în sine însăși pentru că nu se poate înțelege de cât cu ajutorul Sfântului Spirit, și al doilea chiar dacă devine clară prin luminarea Sfântului Spirit, nu devine de cât pentru un număr prea restrîns, dată fiind libertatea Sfântului Spirit, care împărtășește darul interpretării numai cui voește, bine înțeles dintre cei pioși.

După cei mai mulți Teologi protestanți, perspicuitatea biblică nu trebuie luată ca o înțelegere deplină a secretelor revelațiunii, sau ca o interpretare sigură a tuturor pasajilor Scripturii, ci perspicuitatea ca și suficiența trebuie redusă numai la ceea ce e necesar pentru mântuire. Se poate dar ca îndoiala să planeze asupra sensului multor pasagi, tot ce constituie însă învățătura mântuitoare în adevăratul înțeles al cuvântului se stabilește prin confruntarea mai multor locuri. Din această confruntare sau consens rezultă regula de credință—*regula fidei*—ca conținut al învățăturilor și evenimentelor mântuitoare revelate în Sf. Scriptură. Prin raportarea la această regulă de credință, sau prin interpretarea după analogia credinței se ajunge la înțelegerea pasajilor obscure din Biblie, sau cel puțin se ușurează înțelegerea lor. Alături de regula fidei, care e normativă pentru interpretarea dogmatică a Scripturii, stă, în ce privesce coprinsul ei etic., *regula caritatis*.

§ 43. Invățătura despre Biserică.

a). *Luterani*. Invățătura luterană despre Biserică, așa cum a fost formulată în Augustana și în Apologie a fost foarte mult combătută de înșiși Teologii luterani de mai târziu. Unii din aceștia au dat o extindere și mai mare noțiunii de Biserică exprimată acolo, alții din contră au mai restrâns-o, apropiindu-se cu chipul acesta de concepțiunea Romano-Catolică. Alții au ținut măsura de mijloc, profesând ceea ce învață cărțile simbolice și în special Augustana și Apologia. Pentru mai multă claritate îi vom urma și noi tot pe aceștia, care sunt considerați ca direcțiune ortodoxă și vom lua mai puțin în considerațiune—de cât în alte cestiuni—tote cele lalte păreri.

Definițiunea clasică a Bisericii este cuprinsă în Au-

gustana, art. 7. Ea sună ast-fel: «*Biserica este societatea sfinților, în care se predică Evangelia curat și se administrează drept sacramentele* (Est ecclesia congregatio sanctorum, in qua Evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta). Definițiunea acésta este îndreptată de o dată contra Romano-Catolicilor și contra misticilor din Luteranism;—contra Romano-Catolicilor escludând necesitatea unei ierarhii și constituțiunii exterioare bisericesci, cum ne o probează cu evidență adaosul: «*Și pentru adevărata unitate a bisericii este deajuns consimțimintul asupra doctrinei evanghelice și administrațiunii sacramentelor*»; contra misticilor apărând instituțiunea administratorilor sacramentelor: «*deși Biserica în înțeles propriu este asociațiunea celor sfinți și adevărat credincioși, totuși de vreme ce în acéastă viață sunt amestecați mulți ipocriți și perverși, este permis a primi sacramentele administrate de răi*, (art. 8). S'a susținut, că art. 7 ar defini Biserica invisibilă, iar art. 8 pe cea vizibilă. E însă fals a susține acésta, pentru că predica Evangheliei și administrarea sacramentelor sunt acte destul de concrete și reclamă existența unei comunități vizibile. Adevărata deosebire e, că art. 7 descrie ființa Bisericii, pe câtă vreme în art. 8 Biserica este descrisă ca fenomen istoric, constând din amestecul celor credincioși cu cei fățarnici și perverși. Existența și necesitatea unei ierarhii, care să administreze sacramentele—ori-care și ori-cum ar fi ea—o negă Luter contra Romano-Catolicilor, dar e nevoit s'o apere contra misticilor. Că definițiunea dată de Augustana, cuvintului «Biserică» nu e complectă, ne o dovedește reflexiunea: In ce categorie cad cei slabi în credință, cei neinstruiți în adevărurile mântuitoare și copiii? Toți aceștia nu pot fi numiți nici credincioși, nici fățarnici, nici perverși și nici nu pot fi numărați între necredincioși. Sunt ei dar membrii ai Bisericii sau nu?

Augustana nu răspunde nimic la această cestiune. Melancton a observat mai târziu defectul acestei definiții și a înlocuit termenul «congregatio sanctorum» prin «*coetus vocatorum*» și cu drept, pentru că toți cei care au intrat în Creștinism prin porța botezului se numesc și sunt chemați, dar nu toți se mântuesc, după dîsa: «*Mulți sunt chemați, dar puțini aleși*», și vocațiunea Bisericii în lume e tocmai acesta de a educa pe chemați spre a-i face sfinți, aleși.

Din cele dîse până aci rezultă că Biserica este ceva vizibil. Acesta se învederează și mai mult din răspunsul lui Luter la întrebarea: Ce și unde e Biserica? «*Unde locuesce Dumneșeș, șice el, acolo este Biserica și nicăiri alt undeva, fiind-că Biserica este casa lui Dumneșeș și porța cerului. . Și dacă Biserica trebuie să fie casa lui Dumneșeș, e necesar ca să aibă cuvîntul lui Dumneșeș și Dumneșeș singur să fie tatăl de familie*», (Interpret. Augustanei). Și în altă parte dîce: «*Biserica creștină este acolo unde este capul ei Christos, și unde e cuvîntul său, unde asemeni chîamă pe fiu la sine*». Cuvîntul lui Dumneșeș, sau chemarea lui Christos prin cuvînt și sacrament nu pôte rămîne fără efect și ast-fel se formază o comunitate de credincioși, vędută și reală, dar nelegată de un anumit loc, ci numai prin unitatea credinței, speranței și a dragostei. Acelaș lucru îl accentuiază și Apologia: «*Și nu visăm o cetate platonică, cum susțin cu impietate unii, ci afirmăm că această Biserică, adecă adevărații credincioși și drepti răspîndiți în tótă lumea, există*»..... «*Nu vorbim de o Biserică inchișuită, care nu există nicăiri, ci susținem și scim într-adevăr, că această Biserică, în care trăesc sfinții, este și rămîne cu adevărat pe pămînt, că adecă ore-care fiu ai lui Dumneșeș sunt ici și coela în tótă lumea în tot felul de state, insule, țări, orașe de la răsăritul până la apusul sôrelui care au cunoscut just pe Chri-*

stos și Evangeliul și învața că Biserica are aceste semne exterioare: serviciul profetic sau *Evangelia și sacramentele*» (art. 6 și 8).

Aceste citațiuni, fără a mai aduce altele, sunt de ajuns să ne probeze că Biserica este considerată ca ceva real, vizibil, al cărui membrii sunt toți creștinii, al cărui coprins spiritual este adevărul cuvântului dumnezeesc, iar semne de recunoșcere adevărata predică a Evangeliului și dreapta administrare a sacramentelor. Biserica descrisă până aci și în felul cum o vedurăm nu este însă adevărata Biserică, ci numai o Biserică aparentă sau, în înțelesul larg al cuvântului, o Biserică numai cu numele, dar nu și de fapt. Adevărata Biserică, corpul și mirésa cea neprihănită a lui Christos este ceva invisibil, e numai în inimile credincioșilor. «*Biserica nu e atât societatea lucrurilor exterioare și a riturilor, ca alte instituțiuni politice, ci ea e mai ales societatea credinței și a Spiritului Sfint în inimă, care are totuși semne externe, după care poate fi cunoscută și anume: învățătura curată a Evangheliei și administrarea sacramentelor potrivit Evangheliei lui Christos. Și această singură Biserică se dice corpul lui Christos, fiind-că Christos o reînoesce, sfințesce și guvernază prin Spiritul său*» (Apologia). Biserica este și *societas externarum rerum*, dar ceea ce o face adevărată Biserică, corpul lui Christos, este constituțiunea ei internă ca *societas fidei et Spiritus sancti in cordibus*. Această societate internă nu e nici o dată în afară de o societate externă, de care e în totdeauna legată și condiționată, și că ea se află într'adevăr într'o ast-fel de societate externă se cunoșce după predicarea Evangeliului și administrarea sacramentelor. Din acest punct de vedere, citatele aduse mai sus pentru vizibilitatea Bisericii pot fi invocate și în serviciul dovedirii invisibilității într'u cât după semnele exterioare: predică Evangheliei și administrarea sacramentelor se

póte judeca dacă o anumită comunitate de credincioși e adevărată Biserică. Numai în această societate externă—Biserica în înțelesul mai larg al cuvântului—se póte vorbi de necredincioși, dar pentru-că aceștia nu sunt membre ale corpului lui Christos, ci slugi ale diavolului, de aceea nu sunt nici membrii ai Bisericii în adevăratul înțeles al cuvântului, ci numai cu numele. Credincioșii sunt însă și cu numele și cu fapta și numai ei constituiesc adevărata Biserică, Biserica în înțelesul restrâns al cuvântului. Teologii luterani susțin că Biserica vizibilă și invisibilă nu sunt diferite una de alta, ci sunt una și aceeași, care pórtă două nume numai după punctul de vedere diferit din care e privită. Iată cum se exprimă Luter însuși în această cestiune: *«Pentru mai multă înțelegere să numim cele două Biserici cu nume diferite. Pe cea dintâi, care este naturală, fundamentală, esențială și adevărată s'o numim creștinătate spirituală, internă; pe cea de a doua, care e făcută și exterioară s'o numim creștinătate corporală, externă, nu ca și cum am voi s'o separăm, ci existând în acelaș timp, ca și când aș vorbi de un om și îl numesc după suflet om spiritual și după corp om corporal»* (Scrierea: Despre Papa). Calea pe care Luter ajunge să deosebescă o Biserică vizibilă și alta invisibilă, pentru a lăsa apoi ca cea vizibilă să decurgă din cea invisibilă, este greșită. El își represintă lucrurile ast-fel: In inima unui om óre-care încolțesce credința în Christos. Când acest colț s'a desvoltat și a ajuns la maturitate, omul a devenit discipulul lui Christos, adevărat creștin. În această calitate și câtă vreme el nu exprimă și în afară credința sa, el este un membru al Bisericii invisibile, compusă din adoratorii tainici ai lui Christos de pe tot pământul. Indată ce acest om exprimă credința sa, ceea ce era ascuns devine vădut și el apare pe față în ochii lumii ca un următor al lui Christos. Dacă acum găsesce

mai mulți tovarăși de idei, se unesc cu ei și ast-fel formeză o comunitate veștută. Credința comună, care îi însuflețea lăuntric și 'i una mai nainte de a se fi cunoscut, devine acum, ca învățatură comună, legătura externă, care 'i unesc. Asemenea și sacramentele, sau cultul extern, pe care ei le recunosc ca instituite de Christos. Luter uită însă că atunci când Christos începu a anunța împărăția ceriului, acesta nu se afla nicăiri alt undeva de cât în el și în ideea divină, că el a predicat'o Apostolilor, aceștia altora și așa mai departe și că prin urmare credința este inspirată din afară, din predica învățaturii lui Christos sau cel puțin deșteptată prin acesta, iar nu că omul întâi crede, fără să fi aușit de cuvîntul Evangheliei (*interior claritas sacrae scripturae*) și după aceea ajunge la convingerea sau siguranța externă despre, adevărul ei (*exterior claritas sacrae scripturae*). Christos și-a ales pe Apostolii săi, Apostolii pe discipolii lor și așa mai departe, iar nu Apostolii pe Christos, nici lumea păgână, care n'aușise de cuvîntul Evangheliei, pe Apostoli. E greșit asemeni cum Luter susține că se ajunge la convingerea sau siguranța, că cine-va e în posesiunea adevărului. Nu acordul credinții individuale cu credința tradițională, cu învățatura neschimbată ținută și propagată de Biserică, e dovadă că el nu se află în rătăcire, ci mărturia internă a Sfîntului Spirit. De unde și cum se pôte însă în acest cas deosebi mărturia Sfîntului Spirit de simpla închipuire, de închipuirea greșită a unei minți fanatice, visetore, înclinată spre misticism? Și cum acestea se pot ușor lua una drept alta ne o arată pe lângă mi și sute de mi de alte exemple revolta țaranilor pe vremea lui Luter, contra cărora el însuși predică exterminarea, când ei nu făcuseră alt ceva de cât, că înțeleseseră și că-utaș să aplice învățatura biblică după regula dată de Luter: inspirațiunea internă a Sfîntului Spirit.

Am văzut că Biserica e și *societas rerum externarum ac rituum*. Acésta e însă numai ceva secundar. Din acest punct de vedere privită, Biserica este o *societas* ca orî-ce altă *politia*, adecă *jure humano*. Ca atare ea se supune tuturor legilor sociale, civile, politice, etc., membrii ei pot asculta de orî-ce dispozițiuni a căror împlinire nu e un păcat. Chiar cultul și disciplina bisericéscă intră în categoria acestor dispozițiuni. Creștinul e ținut să le observe numai atâta timp cât el nu consideră acésta de păcat și nu îi împovărăză conștiința.

Pentru-că adevărata Biserică e comunitatea Spiritului Sfînt în inimă, de aceea nu pôte fi vorba despre o împărțire a membrilor Bisericii, nici despre un oficiu sacerdotal (*ministerium divinum*). Toți creștinii sunt investiți cu puterea spirituală a darului preoției de îndată ce au primit botezul și între ei nu există nici o deosebire de cât aceea a dregătoriei său funcțiunii. Dacă se vorbește de un oficiu sacerdotal, aceasta este numai o instituțiune curat omenéscă: însărcinarea ce comunitatea o dă anumitor persóne de a predica și administra sacramentele în numele ei. Alegerea și numirea de către comunitate, iar nu primirea unui dar special al Sfîntului Spirit transmis prin succesiune apostolică, e ceea ce dă drept și împuternicire păstorului să predice și să administreze sacramentele, de aceea «*comunitatea creștină are dreptul și puterea să judece orî ce învățatură și să cheme pe învățători, să-i instaleze și depună*» (Luter, de potestate papae). Pentru acest cuvînt pastorul nu are nici o putere jurisdicțională. Dacă câte o dată se vorbește de puterea cheilor, care a fost dată Bisericii, acésta însemnéază mai întâi, că e dată numai pentru a erta păcatele și al doilea, că ea revine comunității întregi, iar nici de cum pastorului, și dacă el o face, e numai în virtutea însărcinării dată lui de Biserică. Chemarea

pastorului este numai de a conserva credința prin predica Evangeliului și administrarea sacramentelor (Augustana art. 5). Câtă vreme Biserica se află peregrinând pe pământ e absolută nevoie de un serviciu sacerdotal, fără de care n'ar putea domni o ordine desăvârșită în Biserică și credința nu s'ar menține, nefiind persoane speciale, care să aibă îndatorirea de a predica. Tot acesta îndreptățește și existența superintendenților, sinódelor, consistoriilor, etc., cărora li se dă respect ca orî-cărei autorități, ce are menirea de a păstra ordinea, iar nici de cum un respect religios.

În atingere cu Statul, Biserica vine numai ca societates externarum rerum ac rituum, de aceea e pentru ea cu totul indiferent dacă suveranul pòrtă rangul de Patriarh, Mitropolit sau Episcop, orî alte lucruri de felul acesta. Ceea ce ea cere de la Stat e numai ca ordinea și liniștea credincioșilor să nu fie turburată, încolo facă Statul orî-ce voesce.

b) *Reformați*. Invățătura reformată, principial vorbind, nu se depărtéză mult de cea luterană.

Basa este pentru amândouă aceeași, numai edificiul construit pe această basă e în unele părți diferit de cel luteran. Ca și în Luteranism și aci Biserica e comunitatea celor adevărați credincioși (*electi et destinati ad vitam aeternam*. Calvin). «*Credem o Biserică creștină sfântă, adecă comunitatea sfinților, reuniunea celor credincioși în Spiritul, care este sfântă și mirésă a lui Christos, în care sunt cetățeni toți acei care cred cu adevărat, că Iisus este Christos, mielul lui Dumnezeu.....și adevăresc această credință și prin fapte de dragoste*» (Theses Bernenses 1, Basileensis prior 81). Adevărata Biserică este invisibilă. «*In aceea (în Biserică) sunt toți creștinii pioși, care se vor aduna cu toți la Dumnezeu după trecerea acestui timp. Câtă vreme e aici ea trăesce numai în speranță și nici o-*

dată nu e vădută în totalitatea ei, dar în lumina Spiritului dumnezeesc și a credinței este și aci pretutindeni laolaltă, acesta însă nu e vizibil» (Zwingli. Opus I). «Biserica se numește invisibilă, nu pentru că oamenii din care se compune ar fi invisibili, dar fiind-că, ascunsă ochilor noștri și cunoscută numai lui Dumnezeu, se sustrage adesea judecării omenești» (Helvetica posterior, art. 17. Scotica prior art. 16. Institutio IV, 1, 7).

Cu toate că Biserica invisibilă este cea adevărată, totuși Biserica vizibilă jăcă în Calvinism un rol foarte însemnat. Ea este oglinda în care se reflectază Biserica invisibilă, ea este mama prin al cărui unic intermediu este posibilă intrarea în viață. Biserica este cel mai puternic institut de educațiune și ca atare este înzestrată cu o organizațiune, care nu se deosebesce mult de a unui Stat absolut. Care e constituțiunea pe care Calvin a voit s'o dea Bisericeii sale, ne o arată cu claritate felul cum a condus el Geneva bisericesce și politicesce. Firesce că idealul său a rămas mai mult în domeniul abstracțiunii și n'a transmis realității de cât puțin din ființa sa. Puținul acesta a fost totuși de ajuns pentru a face ca în privința practică Biserica Calvină să se deosebescă mult de cea luterană, să'i fie cu mult superiără. Pe când în Luteranism domnesce o libertate ale cărei limite nu se scie până unde se întind și unde se sfârșesc, pastorii nu pot avea nici o autoritate asupra laicilor și disciplina bisericescă lănceșcesce, în Calvinism e tocmai contrariul. Disciplina e aci atât de mult prețuită, că formeză unul din criteriile după care se cunoșce adevărata Biserică. «*După cum doctrina mântuitoare a lui Christos, ăce Calvin, este sufletul Bisericii, asemeni și disciplina formeză nervii ei*» (Institutio IV, 12, 1.); și: «*Cuvântul lui Dumnezeu predicat adevărat, sacramentele administrate drept și disciplina pusă în execuțiune după cuvântul lui Dumnezeu, sunt semnele sigure și neîndo-*

iose ale adevăratei Biserici a lui Dumnezeu» (Confes. Scot. 25). Pentru ca disciplina să nu fie considerată ca ceva elastic, care se estinde sau restrânge după voe, sau să se lase pe socotéla conștiinții fie-cărui creștin în parte, ca în Luteranism, Calvin adaogă că ea trebuie să fie amăsurată Bibliei. Cu îndeplinirea și supravegherea disciplinii în Biserică sunt însărcinați pastorii, fără de care Biserica n'ar putea exista, cum se exprimă Calvin către Farel: «Am expus, că Biserica nu pôte exista fără o anumită administrațiune (regimen), cum ni se prescrie de cuvîntul lui Dumnezeu». Pastorii nu sunt numai de drept uman, ci și divin: «Pastorii și învățătorii au fost instituiți de Dumnezeu, ca prin gura lor să învețe pe ai săi, 'i-a investit cu autoritate și nu 'i-a lipsit de nimic din aceea ce face consensul sfînt al credinții și drépta ordine» (Institutio IV 1). Referindu-se la citatul din Efesenii IV, 11, în care Apostolul Paul învață că Christos a făcut pe unii Apostoli, pe alții Evangeliști, pe alții păstori și învățători, ca să zidescă Biserica sa până ce toți vor fi desăvârșiți și egali cu Christos, Calvin țice: «Vedem, că Dumnezeu care putea desăvârși pe ai săi într'o clipă, vrea ca aceștia să atingă vârsta matură prin mijlocirea educațiunii bisericesci. Vedem mai departe arătat felul în care avea să se desfășure aceste planuri ale lui Dumnezeu: căci pastorilor le este impusă predica cuvîntului lui Dumnezeu. Toți trebuie să primescă această prescriere, pentru ca să se supună cu blîndețe și docilitate conducerii învățătorilor, care pentru acesta au fost aleși». «Precum în Vechiul Aședămînt Dumnezeu nu s'a mulțămît cu revelarea legii sale, ci a instituit în preoți interpretii ei, de pe ale căror buze poporul să audă adevăratul ei înțeles, tot astfel este și astăzi voința sa ca să nu ne îndeletnicim cu citirea, ci a instituit și învățători prin al căror ajutor să fim sprijiniți» (Institutio IV. 1). Sub îngri-

jirea și conducerea Bisericii trebuie să rămânem până la eșirea din această viață.

Insușirile esențiale ale Bisericii evanghelice, cum urmeza din cele spuse până aici, sunt: a) *Unitatea și catolicitatea sa universalitatea*. Intru cât Biserica după constituțiunea internă a ființei ei, este comunitatea spirituală a credincioșilor, își are unitatea și catolicitatea în unicul ei cap nevedut și în unitatea Sfințului Spirit, care constituie principiul ei de viață. Intru cât însă această Biserică internă își găsește expresiunea într'o comunitate exterióră, e de ajuns pentru unitate (după art. 7 din Augustana) *consimțimintul în privința doctrinei evanghelice și administrațiunii sacramentelor*. Pentru acesta însă *nu este necesar ca să se țină preste tot aceleași tradițiuni omenesci sașuri și ceremonii instituite de ómeni*. Cu acesta iarăși nu trebuie să se înțelégă, că se lepădă orice rituri, ci acestea sunt permise și recomandate chiar (Augustana art. 15, Apologia) ca orânduirii vechi și folosite, dar nu trebuie considerate în vre un chip ca necesare spre mântuire. Asemeni diversitatea lor nu turburá unitatea Bisericii. b) *Sfințenia*. Biserica este sfințită după constituțiunea ei internă ca comunitate a sfinților, care forméză corpul lui Christos, pe care el îl reînnoesce prin Spiritul său, îl sfințesce și guvernéză. Ca comunitate vedută Biserica își are sfințenia sa în partea obiectivă a cuvintului lui Dumnezeu și a sacramentelor. Tot ce nu se póte resuma sub predicarea cuvintului lui Dumnezeu și administrarea sacramentelor, nu se considerá de sfinț. «*Sfințenia Bisericii*», țic articolele Smalcaldice (partea III, art. 12), *nu stă în cămășii, corale, plăci, haîne lungi și alte ceremonii ale ei, pe care ea le a inventat mai pre sus de Scriptură, ci în cuvintul lui Dumnezeu și drépta credință*». Sfințenia Bisericii visibile nu se vatámă intru nimic prin aceea că în sînul ei se află, alături de

cei sfinți și drepti, și impioși, fățarnici și păcătoși, cum nici sacramentele nu perd nimic din sfințenia și eficacitatea lor dacă se administrează de servitori nedemni, acesta pentru că: «*Evangelium și sacramentele sunt eficace prin promisiunea lui Dumnezeu, iar nu prin persoana ministrului*» (Melancton, Loci, Augustana art. 8). Asupra acestui punct există o diferență între Luterani și Reformați. Pentru aceștia din urmă e anume cu totul indiferent dacă ministrul sacramentelor și predicatorul cuvântului e demn sau nedemn, pentru că după părerea lor acțiunea Sfântului Spirit în cei aleși nu e condiționată în mod absolut de predica cuvântului, ci poate avea loc și fără acesta sau independent de el, pe câtă vreme în Luteranism cuvântul este unicul vehicul al Sfântului Spirit. De aci pericolul de a împedea eficacitatea sa substituindu-l prin dogme, sau nepredicându-l cum se cuvine.

c). *Infalibilitatea și perpetuitatea.* Din sfințenia Bisericii decurge și infalibilitatea ei. Acesta se întemeiază pe aceea că Biserica are în posesiunea sa Evangelium curat și dreapta administrare a sacramentelor. Prin acesta e ca columna adevărului, în vreme ce Biserica falsă se vădesce prin aceea că recunoște mai multă autoritate și valoare orînduirilor omenești de cât cuvântului lui Dumnezeu. Se pune însă întrebarea: Care e în Protestantism garanția, că Evangelia, respective Sfânta Scriptură, se conservă în Biserică nefalsificată, dacă Sfânta Tradițiune nu se ține în sémă? Răspunsul la acesta e promisiunea lui Christos, că Sfântul Spirit va rămâne perpetuu în Biserică. Pe această asistență divină a Sfântului Spirit întemeiați, Reformatorii au lepădat *consensus patrum*. Ierarhia bisericască și sinódele sunt supuse greșelii, dar ca în Biserică, care are promisiunea lui Christos, să fi greșit toți ierarhi, scriitorii și învățătorii ei, este asemenea inadmisibil, așa că învățătura adevărată se păstrează și fără de *consensus*

comunis ecclesiae. Perpetuitatea Bisericii nu constă în succesiunea apostolică neîntreruptă în ierarhie, ci este dată cu veșnicia capului Bisericii, a lui Christos. Dacă capul e veșnic, și corpul va fi veșnic.

Din polemica urmată între Protestantism și Romano-Catolicism pe tema despre Biserică, vom aminti numai următoarele două puncte: Romano-Catolicii au acusat pe Protestanți mai întâi, că ei confundă Biserica cu comunitatea nevădută a sfinților. Acastă acușatiune însă nu e tocmai dreaptă pentru că protestanții nu tăgăduesc existența Bisericii vizibile, ba am vădut ce însemnătate îi dă Calvin, ci susțin numai că adevărata Biserică e cea invisibilă. În limbagiul său drastic Luter țice relativ de această cestiune: «*Compară Biserica sfântă a lui Christos cu Biserica nebună a Papii. Biserica sfântă a lui Christos vorbesce ast-fel: cred o Biserică creștină sfântă, Biserica nebună a Papii vorbesce ast-fel: vėd o Biserică creștină sfântă. Acea țice: Biserica nu e nici aici nici acolo; acesta țice: Biserica e aici și acolo*». Al doilea: Protestanții nu pot da semne sigure după care se recunósce Biserica și cu acesta aruncă pe creștini în nesiguranță și încurcătură. Bellarmin a formulat această obiecțiune ast-fel: «*Semnele de recunós cere ale unui lucru trebue să fie mai clare de cât acel lucru ale cărui semne sunt, alt-fel nu mai sunt semne de recunós cere, ci de confusiune*» (De notis ecclesiae c. II). Vine cine-va și întrėbă— așa sună obiecțiunea mai departe—care este adevărata Biserică în care pôte afla el mântuire și fericire? I se rėspunde: aceea care are adevărata predică a cuvintului lui Dumneđeș și drepta administrare a sacramentelor. Aceste semne de recunós cere ale adevăratei Bisericei nu spun nimic, pentru că tóte sectele susțin, că au și păstrėză curat cuvintul și sacramentele. Cine spune acestui îngrijat de mântuirea sa, care partid are drept? I se

pune înainte Biblia; nu e însă Biserica mai veche de cât Biblia? Nu e Biserica care predă Biblia? De unde se scie, că Biblia conține adevărul dumnezeesc, dacă nu de la Biserică? Ast-fel Protestantismul se învîrtesce continuu în acest cerc din care nu pôte eși. Protestanții aũ răspuns la acésta mai întâi printr'o retorsiune, că adecă și Biserica Romană se află într'un asemenea cerc; căci cine proclamă ca atare semnele de recunoscere ale adevăratei Biserici de cât ea singură, Biserica Romană? Adevăratul răspuns însă a fost dat în apărarea principiului scripturistic, la care trebuie să se facă deosebire între *circulus sophisticus* și *regressus demonstrativus*, ȃic Teologii protestanți. Cel dintâi dovedesce necunoscutul prin necunoscut, cel de al doilea pășesce dela cunoscințe confuse la distincte. Orî ce lucru se pôte cunósce într'adevăr numai dacă își deschide ființa sa cercetătorului, producând ast-fel însuși dovada realității sale. Biserica evangelică cere numai atât: Incércă cu cuvîntul lui Dumneđeũ și sacramentul, pe care ți le pun la dispoziție, dacă ele îți arată în adevăr calea spre adevăr și fericire. Ea nu doresce altă legitimațiune de cât aceea prin care Mântuitorul s'a legitimat lui Petru, în cât a putut ȃice: *Dómne, unde vreî să ne ducem? tu ai cuvintele vieții veșnice și noi am cređut și recunoscut, că tu ești Christos, fiul Dumneđeului celui viu*» (Ión VI, 68 s.). Biserica Romană n'arată credincioșilor direct cuvîntul lui Dumneđeũ, ci'l ascunde sub obroc și de aceea caută să stabiléscă semne după care să fie recunoscut. Mai departe: cu ce ficțiunii trebuie să opereze Biserica Romană pentru a susține unitatea și catolicitatea ei când mai mult de jumătate din lumea creștină e afară din sînul său. Tot asemenî și pentru a apăra primatul papal.

§ 44. Starea primului om înainte de păcat și păcatul original.

Deosebirea pe care Biserica noastră și cea Romano-Catolică o fac între «chipul» și «asemănarea» lui Dumnezeu în om, că adecă cel dintâi constă în puterile psihice naturale ale omului, în rațiune și voe liberă, iar cea de a doua într'o stare morală superióră, pe care omul avea s'o ajungă prin colaborarea cu grația dumnezeiască—*donum superaditum*—dată lui în mod suplimentar, acéstă deosebire nu e admisă de Protestanți. Starea de inocență, dreptate și sfințenie, care forma fericirea și perfecțiunea primului om înainte de căderea în păcat, sau cu un cuvînt *justitia originalis* e, după Protestanți, o însușire naturală a firii omului, ceva dat lui de la creațiune sau concreat, iar nici de cum ceva accidental, accesoriu, cum susținem noi. Tóte calitățile și prerogativele de care se bucura omul paradisiian în virtutea asemănării sale cu Dumnezeu, nu sunt după Protestanți de cât însușiri ale constituțiunii normale a omului (Veđi: Apologia art. 2, Confess. Gallicana art. 9, Belgica 14, Helvetica posterior 8. Catehismul de Heidelberg întreb. 6, etc.).

Falșitatea acestei învățături protestantice, în aparență puțin diferită de a Bisericii Ortodoxe, se vede îndată în doctrina despre păcatul original.

Augustana (art. 2) definesce păcatul original astfel: «(*Protestanții*) învață că după căderea lui Adam, toți ómenii concepuți în mod natural se nasc în păcat, adecă: fără frică de Dumnezeu, fără încredere în el și cu concupiscentă». Ce privesce partea negativă a acestei definițiuni, Melancton ȓice în Apologie, că téma de Dumnezeu și încrederea în el lipsesc omului natural nu numai ca act, ci și în potență, adecă omul nu mai are în sine puterea și nici măcar dispozițiunea de a cunoște pe Dumnezeu, a'l iubi și a căuta să împlinescă poruncile lui. Acésta o spune ex-

pres Formula de Concordie în următoarele cuvinte: «*Din această cauză nu e corect zis, că omul poate face în lucrurile spirituale ceva care să fie bun și salutar, pentru că omul mai înainte de renaștere fiind mort în păcate nu poate să fie în el vre o putere de a face bine în cestiuni spirituale și ca atare n'are puțința de a lucra în afaceri ce se raportă la Dumnezeu*» (Solida declaratio, de libero arbitrio). Omul n'a devenit cu toate acestea prin căderea în păcat o ființă cu totul irațională, ci mai are o urmă de rațiune întru cât privește cercul de acțiune al lumii materiale, putând a se conforma legilor. Această rămășiță este așa numita *justitia civilis* sau *rationis* ori *philosophica*. Față de Dumnezeu și mântuirea sa sufletescă omul e cu totul mort, nu mai are în sine nici o putere. Acesta rezultă mai întâi din aceea, că chipul lui Dumnezeu în om—care **constitue** esențialmente natura rațională a omului și în virtutea căruia el cunoște pe Dumnezeu, se teme de el și se încrede în el—a fost nimicit prin căderea în păcat: «*Invățăm, că păcatul original este oribila perdere a dreptății originale concepută în paradis, și lipsirea sau privațiunea de imaginea lui Dumnezeu*» (Sol. decl. ibidem). Al doilea. Se susține, că omul după căderea în păcat nu mai are libertate de voință de cât pentru a împlini justiția civilă, dar în ce privește lucrurile spirituale a devenit curat obiect (pătră, buștean, lut). Omul natural nu mai poate gândi, crede și voi în lucrurile spirituale, el e cu totul mort pentru ori ce lucru bun, nu mai are în sine nici măcar o schintee de puteri spirituale. «*Credem, că mintea omului nerenăscut, inima și voea lui în lucrurile spirituale și dumnezeesci nu mai pot nimic pricepe, crede, îmbrățișa, gândi, voi, începe, săvârși, etc., și afirmăm, că pentru bine (atât în a-l cugeta cât și în a-l face) e corupt și mort: așa în cât în natura omenescă după cădere și înainte de renaștere n'a rămas nici mă-*

car o schintee de puteri spirituale» (Ibidem). Și nu trebuie să scăpăm nici un moment din vedere că e vorba numai de puteri naturale, căci supranaturale n'avea omul de unde să pîrdă când—după vederea lui Luter—nu i se dedeseră. Pentru a ne exprima mai pe scurt, omul a pierdut—după Luter—prin căderea lui Adam cea mai înaltă și mai însemnată parte a ființei sale spirituale, substanța dumnezeiască din ea, organul dat naturii lui prin creațiune pentru înțelegerea lui Dumnezeu și a lucrurilor dumnezeiești, așa în cât după pierderea acestuia omul a rămas o simplă ființă pămîntescă și posedă numai organe pentru lumea finită, pentru relațiunile, ordinele și legile acestea.

Dar păcatul nu e numai ceva negativ, cum a fost descris până aci, el e ceva mai mult și mai rău, e și ceva pozitiv. Locul chipului lui Dumnezeu exclus din om prin păcat îl ia *concupiscentia*: cufundarea în rău a tuturor pornirilor și înclinațiunilor omului căzut și nerenăscut, cufundare decursă dintr'o putere rea transmisă în mod ereditar de la Adam. «*Afară de acestea afirmăm, că păcatul original nu e în natura omenescă numai așa cum am ȃis: o oribilă privațiune de orî-ce puteri bune în ce privesce pe Dumnezeu și lucrurile spirituale, dar că locul chipului lui Dumnezeu, care a fost pierdut, l'a luat o corupțiune internă, foarte rea, foarte adîncă (ca un abis), nepătrunsă și inexprimabilă a întregii naturi și a tuturor forțelor, imprimată chiar și celor mai înalte și mai însemnate facultăți ale sufletului, înfiptă adînc în mintea, inima și voea omului. Așa că după cădere omul moștenesce de la părinți prin nascere o putere rea, necurăție de inimă, poște și înclinări rele» (Solida decl. ib.). Rădăcinile concupiscentiiei nu se distrug nici prin botez, ci rămân în tot timpul vieții, nimicindu-se numai prin morțe, sau mai bine ȃis prin învierea pentru viața de veci. Din cauza acestui rău congenital și nedes-*

lipit de firea omului toate păcatele actuale sau personale, săvârșite cu conștiință și voință — întru cât poate fi vorba de o voință — nu sunt de cât forme singulare, aparițiuni ale păcatului original ca ramuri, flori și fructe ale unei tulpini și rădăcinii rele.

Concepțiunea acésta despre păcat este isvorită la Luter, e drept, dintr'un sentiment profund al mizeriei omenesci, al corupțiunii totale a omului și din necesitatea imperioasă a mântuirii neamului omenesc și urmăresce ținta de a ține continuu în plină lumină a conștiinții acest sentiment, pentru a moralisa pe om. Dar, dacă punctul de plecare e lăudabil și ținta bine pusă, mijlocele totuși nu sunt bine alese. Dogma de față nu-și poate atinge ținta de cât numai acolo unde nu domnesce cugetarea, ci numai un impuls de sentimente confuze și inconsciente, căci dacă păcatul a nimicit forțele spirituale al omului și în special pe cea religioasă-morală, singura care'l distingea într'adevăr de animale, atunci: I) Nu mai poate fi vorba de păcat de la Adam și până la Christos, și răul moral se transformă în fisic. Cum putea omul păcătui, dacă el nu mai poseda nici cea mai întunecată cunoștință despre Dumnezeu și voea sa, dacă nu mai avea puterea de a voi binele, dacă nu mai era liber? El poate delira, poate distruge tot ce-î cade în cale, tăgădui ce-î mai pre sus de simțuri, a se tări în noroiul patimilor celor mai degradatôre, dar faptele sale nu pot fi apreciate alt-fel de cât ale unei fiare sălbatice. II) După renaștere, omul ar trebui să fie restabilit în toate drepturile și prerogativele naturii sale din nainte de căderea în păcat și prin urmare să privească lumea cu acelaș ochiū al minții senin, curat și nevinovat ca și primul om. Dar s'a întâmplat așa? Ce ne a spus Luter însuși despre efectele concupiscenței chiar și în omul rănăscut? Și dacă e așa, s'a realizat atunci mântuirea de care înseta genul uman și

pentru a cărei scótere în relief Luter a sacrificat în-
 vătătura tradițională a Bisericii despre păcatul origi-
 nal? Evident, că nu. III) Dumneđeū apare ca un ti-
 ran și despot absolut, purtarea sa nejustificabilă față
 de păgâni pînă la venirea lui Christos, pentru că lasă să
 piară timp de mii de ani nenumărate generațiuni fără
 a le veni în ajutor. Biserica veche a vėđut în lăsarea
 neamului omenesc în voea și în puterile sale planul edu-
 cator al înaltei înțelepciuni dumneđeesci, care a voit să
 lase pe om a se convinge prin el însuși de decăderea și
 neputința sa pentru a simți necesitatea unui ajutor mai
 înalt și a fi dispus să primescă mântuirea adusă de Chri-
 stos. Acest plan dumneđeesc nu póte avea înțeles
 de cât numai dacă omul mai cunosea, fie cât de
 puțin, pe Dumneđeū și voea sa sfintă și avea puțința
 de a lucra în această direcțiune, dar după Luter omul
 a pierdut cu totul cunoștința de Dumneđeū și nu e
 în stare să facă nimic bine. Cât de falșă este această
 aserțiune ne o arată cercetările antropologice, care
 afirmă în unanimitate, că n'a existat popor care să
 nu credă în Dumneđeū, abstracțiune făcënd bine în-
 țeles de forma sub care fie-care și 'l-a reprezentat. Ba
 în unele religii precum în diferitele sisteme indice
 și în cea Zoroastrică găsim multe idei demne de Dum-
 neđeū și o morală destul de severă, iar speculați-
 unea spiritului elenic s'a înălțat cu Socrates pînă
 la pragul celui mai curat Monoteism. Acestea dove-
 desc, că omul căđut prin păcat poseda încă—pentru
 a ne servi de expresiunea scrierilor simbolice lute-
 rane—puteri spirituale. O privire mai pătrunđătoare în
 viața popórelor păgâne cu óre-care cultură mai na-
 inte de venirea lui Mesia ne descopere o căutare
 continuă a adevėrului, o sete arđătoare și dorința vie
 de a afla ce este adevėrul. Dacă nu toți care au că-
 utat și dorit adevėrul, au avut fericita ocasiune a lui
 Pilat de a vedea adevėrul în persónă și a'l auđi măr-

turisind singur despre sine, dacă mai toți l-au căutat în lumea lor, în sfera materiei, și prea puțin și-au îndreptat privirile 'n spre ceri, cel puțin l-au dorit cu toții, și fără o schintee măcar de viață spirituală, acesta n'ar fi fost posibil. Asemenea, exemple de caractere morale nu lipsesc în păgânism, să ne gândim numai la Budism și școlile filosofice ale Pitagoreilor și Stoicilor. Nu ne dovedesc acestea libertatea morală? Ne e ertat să numim virtuțile atâtor înțelepți «*viți strălucitoare*»?

Calvin ne oferă în scrierile sale vederi contradic-tore despre păcatul original. În unele locuri spune că chipul lui Dumnezeu a fost nimicit de tot în om, că puterile sale sufletesci pentru o viață sfântă s'au stins cu desăvârșire în el și că numai prin noua crea-țiune în *Christos Iisus* își recapătă organele pentru împărăția lui Dumnezeu. Alte pasagii vorbesc numai despre o diformațiune, cîuntire și pângărire a chipu-lui lui Dumnezeu în om. Tratând despre rațiune și voință, *Calvin* se exprimă, că acestea n'au putut fi distruse prin păcat pentru-că ele formeză deosebirea dintre om și animal. Păgânii au dovedit acesta în insti-tuțiunile lor sociale, în artă și știință. Contrar te-oriei luterane, omul își păstrează în sistemul lui *Calvin* libertatea voinții—întru cât acesta nu e mărginită prin predestinațiune—și după căderea în păcat. Dacă *Calvin* vorbește adesea despre nimicirea voinții, a-cesta trebuie luată (cum spune el însuși în *Institutio* II, c. 3) în înțelesul, că nu voința în sine ca act su-fletesc e distrusă prin păcat, ci numai voința de a face binele; cu alte cuvinte ea e numai trunchiată sau pervertită fiind înclinată în mod exclusiv spre rău. Despre concupiscentă are *Calvin* mai tot aceeași noțiune ca și *Luter*, numai că el nu se servește bu-curos și prea des de acest cuvînt.

Scrierile simbolice reformate osciléză în învățătura

despre păcatul original și diferă între ele mai mult sau mai puțin după cum stau în legătură mai apropiată cu Calvin sau cu Zwingli. Așa Confessia Tetrapolitana nu tratéză într'un capitol anumit despre păcatul original, ci numai incidental, iar Helvetica prior caracteriză de eresie maniheică afirmațiunea Luteraților, că omul căduț prin păcat a perduț cu totul liberul arbitru și e ca o pétră și buștean. Din contra Helvetica posterior, Gallicana, Belgica, Scotica se pronunță în sensul, că omul a fost corupt cu desăvârșire prin păcat. *«Mărturisim, țice Helv. post., că omul a fost făcut de la început după chipul lui Dumnezeu și a fost înzestrat de Dumnezeu cu dreptate și sfințenie deplină. A căduț însă de bună voe în păcat, și prin acéstă cădere tot genul uman a fost corupt și supus condamnării. Din acéstă causă firea noastră e atât de vișiată și atât de mult înclinată spre păcat, în cât dacă nu e reîntregită prin Spiritul Sfînt, omul nu face și nu voesce de sine nimic bun».*

Zwingli e de acord în a recunósce cu Luter și cu Calvin, că omul a căduț adânc prin păcat și că nu mai e în stare să facă nimic bun, dar susține în divergență de ei, că păcatul constă numai în corupțiunea frii omenesci, nu și în vina ce se impută fiecăruiă din urmașii lui Adam pentru păcatul strămoșesc. Păcatul original e păcat în înțelesul propriu al cuvîntului numai pentru Adam și Eva, căci de vreme ce păcatul e călcare de lege și numai ei au înfrînt legea de a nu mânca din fructele pomului oprit, tot numai ei sunt vinovați de acéstă infrațiune, iar nu și urmașii lor. Ceea ce pentru restul omenirii pórtă numele de păcat original, nu e un păcat în înțelesul propriu al cuvîntului, ci numai o bólă, un defect natural: înclinarea spre păcat și nici de cum o vină. Bóla sau dispozițiunea spre păcat se moștenesce de la Adam. Sensualitatea și egoismul sunt cele două im-

pulse, care au îndemnat pe Adam să comită păcatul; acestea se transmit prin naștere și urmașilor săi și îi dispune să păcătuiască. Mai înainte ca cine-va să fi păcătuit însuși nu e vinovat de nici un păcat strămoșesc, de aceea—după Zwingli—copiii, care încetéză din viață mai înainte de a fi primit botezul sunt cu siguranță mântuiți, pentru-că n'au nici un păcat personal, iar păcatul lui Adam nu li se pôte imputa. Pentru a clarifica dișele sale, că păcatul original la urmașii lui Adam nu constă din nici o vină, ci e numai inclinarea de a păcătui, Zwingli se servește de următoarea comparațiune: Un puț de lup este după dispozițiunea sa naturală în tóte privințele un lup, adecă acel care în virtutea sălbătăciei înnăscute sfășie și mănincă oile. Cu tóte că el (puțul) de fapt n'a sfășiat nici una, vînătorii care'l descoperă unde-va îl tratéză ca pe unul bătrîn, fiind-că sunt convinși, că și el va da năvală în turme ca și cei lalți lupi și le va decima, pe dată ce va fi în stare s'o facă.

Dispozițiunea naturală a puțului de lup e identică cu păcatul original, saũ mai corect rãul, bóla ereditară în om; actul fie-cărei răpiri de oi pornit din instinctul natural saũ sălbătăcia înăscută e identic cu păcatul actual care rêsare din cel original (= dispozițiunea de a păcătui) ca planta din sêmînța sa. Dispozițiunea de a păcătui ca și dispozițiunea naturală a puțului de lup de a răpi, nu pôte fi considerată în sine ca o vină.

Din comparațiunea între omenirea cădută în păcat și un om cădut prin vina sa în captivitate și prefăcut în sclav, Zwingli conchide asemeni, că păcatul original e numai o condițiune saũ o stare în care ne găsim fără vina nóstră, întocmai ca copiii și urmașii aceluï captiv.

Orî cât de plausible ar părea comparațiunile lui Zwingli ele nu pot dovedi ceea ce și-a propus el.

Din contră, conclusiunea logică la care se ajunge e cu totul alta. Dacă sensualitatea și egoismul sunt impulsele, care—prin intervenirea diavolului—au determinat pe Adam să păcătuiască, acestea însemnă că ele se află deja în natura omului în stare latentă și când s'a prezentat ocaziunea au eșit la ivelă. Dar, dacă Adam a avut în inima sa ascunsă sămînța acestor rele, atunci el n'a putut-o avea de cât de la creațiune și în acest cas n'a fost creat de Dumnezeu bun. Dacă păcatul strămoșesc consistă pentru descendenții lui Adam tot din sensualitate și egoism, care fac dispozițiunea spre păcat, atunci de ce să se mai numescă păcat original? fiind-că nu e rezultatul unei greșeli făcute de Adam, ci e ceva inerent naturii omenesci, e creațiunea lui Dumnezeu, care e într'un asemenea cas autorul răului. Altă aberațiune: Dacă păcatul original nu e într'adevăr păcat, ci numai un rău, o bôlă ereditară de a înclina spre păcat, atunci nici păcatele actuale, saū personale nu pot fi adevărate păcate pentru că ele nu sunt de cât un produs absolut necesar al dispozițiunii naturale a omului. Natura omului fiind rea, el nu va putea nici o dată face de cât fapte rele, păcate.

În ce privește modul cum păcatul lui Adam se impută fie-căruia din descendenții săi nu găsim nimic în scrierile simbolice protestante. Dogmatica de mai târziu deosebesce două feluri de imputare: una *mediată*, dată în corupțiunea firii omenesci, și alta *imediată*, raportarea păcatului și vinei primului om asupra tuturor urmașilor săi. Asupra acestui punct se exprimă foarte clar Melancton în Comentarul la epistola către Romani (cap. 5, v. 12): «*Păcatul original ni se impută pe de o parte pentru o greșală streină, pe de alta pentru necurăția în care ne nascem*». Pentru a dovedi că ceea ce numesce greșală streină nu ne e ceva cu totul strein, el adaogă: «*protopărintii*

aŭ primit daruri pentru tot genul omenesc, și persoanele lor reprezintă totă posteritatea», așa că greșala lor e și a noastră.

Relativ de propagarea păcatului original Luteranii admit Traducianismul, iar Reformații Creațianismul.

§ 45 Invățătura despre justificare.

Noțiunea de *justificare* sinonimă cu regenerare, vivificare, cuprinde în sine două momente: unul *subiectiv*, hoc est o transformare personală nu a omului immoral în moral, ci a necredinciosului în încredător în promisiunea dumnezeiască. Increderea în promisiunea dumnezeiască îi urmărește îndată transpunerea în starea de justificare față de Dumnezeu și ertarea păcatelor. Momentul *obiectiv* constă în declararea omului de către Dumnezeu ca într'adevăr justificat și în ertarea păcatelor. «*A justifica, ție Apologia, însemnează a face din nedrepti drepti sau a regenera; mai însemnează asemeni a declara sau considera drepti*».

Omul nu ia nici o parte activă la justificarea sa, n'are nici un merit în dobândirea ei: «*Ertarea păcatelor și justificarea înaintea lui Dumnezeu n'o putem ajunge prin propriile noastre puteri, prin merite sau fapte, ci ne justificăm din grație prin credința în Christos, dacă credem că suntem primiți în grație și ni se iartă păcatele prin Iisus Christos, care prin mărtea sa a dat satisfacțiune pentru păcatele noastre. Această credință ne o impută Dumnezeu pentru dreptatea față de el*» (Augustana art. 4).

Justificarea înaintea lui Dumnezeu se face prin credință și numai în credință—*per fidem et sola fide*; faptele noastre bune nu contribuie cu nimic la justificare. Prin credință omul își atrage meritele lui Christos, în virtutea cărora și numai din grație i se iartă, pe de o parte, păcatele (acesta ca moment nega-

tiv al justificării *a peccatis et aeternis peccatorum suppliciiis absolvi*), pe de altă parte se declară de drept (*justus pronuntiatur*) prin imputarea dreptății lui Christos (acésta ca moment pozitiv, în care se cuprinde *reconciliatio cum Deo* și *adoptio in filios Dei*).

Desfășurarea întregului proces al justificării este următoarea: «Când omul învață din predica legii (V. Așed.) a cunoște și simți neputința sa, se îngrozesce, cum să împlinescă legea? căci ea trebuie împlinită, altfel e condamnat. Din această cauză e el descurajat și înjosit în proprii săi ochi, nu găsește în sine nimic cu care să pôtă deveni pios. Atunci intervine cel lalt cuvînt, promisiunea dumnezeiască (Evangelia) și îi dice: Vrei să împlinesci tôte poruncile, să te scapi de poftele rele și de păcat, cum impune și cere legea? crede în Christos, în care îți promit tötă grația, dreptatea și libertatea. Cređi? le ai pe tôte. Nu cređi? n'ai nimic, căci ceea ce îți este imposibil ca tôte faptele legii care sunt multe și totuși nici una de folos, îți va fi ușor și repede prin credință. In credință am pus eu tôte lucrurile; cine o are, are tôte lucrurile și trebuie să fie fericit, cine n'o are, nu trebuie să aibă nimic» (Luter, Libertatea omului creștin, 9). Mai departe, Dumnezeu declară pe cel ce crede în cuvîntul Evangheliei de drept, această în virtutea meritelor lui Iisus Christos, dar fără ca credinciosul să fie drept și de fapt: deși declarat liber de vina și pedepsă păcatului original, totuși el nu e liber de păcat; pecabilitatea înăscută rămâne și în cel justificat, numai nu în tötă puterea ei. Justificării îi urmăzează, ca o tréptă mai înaltă, sfințirea în care credința se manifestă prin fapte bune, ca fructe ale ei. Tot procesul renascerii spirituale este prin urmare un act exclusiv dumnezeesc, în care omul e numai pasiv. Acțiunea dumnezeiască nu premerge numai acțiunii omului și o însoțesece și ajută așa ca faptul justificării să fie ceva

divino-uman, ci Sfintul Spirit singur e activ, pentru ca t^otă gloria să revine numai lui Dumnezeu și ori-ce sumeție a omului cu meritele sale să fie imposibilă.

Pentru că doctrina despre justificare este punctul central în Dogmatica protestantă, să urmărim mai de aproape expunerea ei. —

1). Primul lucru pe care îl a^u în vedere Protestanții în învățătura despre justificare este raportul de vină sau culpă în care stă omul față de Dumnezeu și care trebuie anulată. Aci e de luat în considerațiune mai întâi pozițiunea omului față de lege. Dacă el ar fi împlinit legea, ar fi avut un drept la fericire, dar n'a împlinit-o și de aceea e vinovat înaintea lui Dumnezeu și supus condamnării. Acesta e un raport obiectiv, nu numai o conștiință subiectivă de vinovăție. Raportul acesta obiectiv se reflectează însă în conștiința personală de vinovăție, în téma de condamnare ce cuprinde pe om, témă care'l înstreinează din ce în ce mai mult de grația lui Dumnezeu și face inima incapabilă pentru percepțiunea dragostii dumnezeesci și primirea puterilor mântuitoare. Acésta témă trebuie înlăturată mai nainte de t^ote, pentru ca omul să se p^otă apropia din nou de Dumnezeu și asculta cuvântul său, căci *«o inimă, care simte într'adevăr, că Dumnezeu e mâniat, nu p^ote iubi pe Dumnezeu până ce nu 'l scie împăcat. Natura omenescă nu se p^ote ridica ca să iubească pe cel mâniat, pe judecător și pedepsitor, cât timp e înspăimântată și se vede aruncată în m^ortea eternă. E ușor pentru cei neocupați să plăsmuiescă asemenea visuri de iubire, că cel acusat de păcat mortal p^ote iubi pe Dumnezeu mai pre sus de t^ote, pot plăsmui pentru că nu simt ce e mânia sa^u judecata lui Dumnezeu. Numai în luptele și frământările de conștiință se convinge conștiința de vanitatea unor ast-fel de speculațiuni filosofice»* (Apolo-
logia).

Descrierea stării sufletesci a omului, premergătoare justificării, și pozițiunea lui față de lege e descrisă de Protestanți nemerit; ceea ce stă însă ascuns în dosul descrierii, și anume că omul natural nu e în stare să împlinescă nici una și cătuși de puțin măcar din prescripțiunile legii și că Dumnezeu face totul în procesul regenerării, iar nu numai că deșteptă, conduce și ajută pe om în drumul mântuirii, acesta e fals. E asemenea nedreptă acușațiunea pe care Apologia o aduce în cuvintele de mai sus Romano-Catolicismului, că ar învăța, că omul natural poate iubi pe Dumnezeu mai pre sus de toate.

II). Justificarea nu e un *act* farmacologic sau medicinal, ci curat *judecătoresc, declaratoriu* sau *extern*. A fi justificat înseamnă a fi absolvit de vină, a fi pronunțat sau declarat drept, iar nici de cum a fi făcut din păcătos drept, din nelegiuit pios, etc. Această absoluțiune se face de către Judecătorul suprem *propter alienam justitiam, videlicet Christi*. Majestatea sfântă a legii, care condamnă pe păcătos nu poate fi satisfăcută de cât printr'un garant ales de Dumnezeu însuși și pe care condamnatul are dreptul să și-l ia ca mijlocitor. Pentru că un asemenea garant și mijlocitor trebuie să aibă în favoarea sa «*mărturia cuvîntului lui Dumnezeu, din care să scim cu siguranță, că Dumnezeu voesce a se îndura și asculta pe cei care-l invocă prin acest propițiator*», și apoi ca «*meritele aceluia să fie puse înainte, pentru ca prin ele ca și prin merite proprii să fie declarați drepti*» (Apologia), urmază că nimeni altul nu poate servi ca atare garant, mijlocitor și împăciuitor de cât Iesus Christos. «*Precum când un amic plătesce o datorie pentru amicul său, acesta se achită prin meritul altuia ca și cum ar fi al său, tot ast-fel și meritele lui Christos ni se dau ca să fim declarați drepti prin ele, ca și când ar fi ale noastre, de vreme ce credem în el*» (ibidem). În acest sens prezentându-se

păcătosul cu garantul său Christos înaintea lui Dumnezeu, acesta pronunță următoarea sentință: «*In considerațiunea acestui garant te socotesc de acum ca drept, cu toate că n'ai fost până acum și nici pe viitor n'ai să fi drept desăvârșit*».

Se înțelege de sine că actul proclamării ca justificat nu trebuie să ni'l reprezentăm în felul cum se dau sentințele judecătorești de oameni, că adecă Dumnezeu stă la judecată în ceriū și fie-care om se presintă înaintea sa pentru a asculta sentința de justificare, ci trebuie luat numai ca un act al minții și voinții dumnezeesci, în basa căruia Dumnezeu nu privesce pe om așa cum e el de sine și în sine, ci numai în relațiune cu Christos, Mântuitorul său.

În contra acestei concepțiuni a justificării s'aū ridicat obiecțiuni chiar din sînul Protestantismului, iar Teologii Romano-Catolici aū pus în combaterea ei tótă sciința de care aū dispus și ardórea de care aū fost capabili, și cu drept cuvînt, pentru că, după cum vom vedea îndată, e falsă și greșită din temelie și periculósă pentru moralitate.

Actul justificării este după Protestanți numai ceva exterior. Păcătosul intră numai într'o relațiune exterioră cu Dumnezeu, nedreptatea sa e numai acoperită, dar nu ștersă, păcatul numai neșinut în sémă de Dumnezeu, dar nu distrus în rădăcina sa. Cu alte cuvinte omul rămâne *de facto* acelaș ca și mai nainte de renaștere—rău și decăduț—numai că e declarat drept, liber devina păcatului și restabilit în raportul normal față de Dumnezeu, dar ce'i ajută acestea dacă în firea sa n'are loc nici o schimbare spre bine? Fórte nemerit compară *Bellarmin* pe omul justificat după teoria protestantă cu un Negru, care stă înaintea unui tribunal și e declarat de judecător, alb. Din acel moment el trebuie considerat ca alb și va'i de acela care va îndrăsni să ȓică, că nu e alb. Saū cu un condamnat

ținut în lanțuri și declarat de suveran liber, dar fără a fi liberat din lanțuri. El trebuie să-și închipuască că e liber și să se poarte ca unul liber, cu toate că realitatea crudă a greutății lanțurilor nu-î permite. *Möhler* face următoarea comparațiune: Cu apropierea meritelor lui Christos prin justificare, după teoria protestantă, este acelaș lucru ca cu un om, care a cumpărat o carte foarte savantă, pe care însă n'a citit-o și cu toate acestea susține a-și fi însușit tot ce e cuprins în ea, numai pentru că e proprietatea sa, și a fi considerat de mare învățat.

La ideea că păcatul nu se distruge, ci numai se acopere prin justificare aș ajuns Protestanții de la considerațiunea greșită că sensualitatea și inclinarea spre păcat, care mai rămân în om și după primirea botezului sunt însuși păcatul original, care prin urmare nu e distrus de fapt, ci numai nu se mai impută omului. Dar dacă omul justificat e—în sine privit—tot așa de păcătos și condamnabil ca și cel nerenăscut, atunci nu e nici o diferență morală între unul și altul și antitesele biblice de: om vechi și nou, viață veche și nouă, nouă creatură, de nascere și renaștere, etc., nu mai aș nici un înțeles și însemnătate morală; liberarea de păcat și distrugerea saș desrădăcinarea lui din inimile credincioșilor (ca d. ex. în *Romani VI și VIII, 1—4*) nu sunt de cât iperbole și desilusiuni.

Tot din confundarea rămășiților păcatului original după botez cu însuși păcatul original, Protestanții conchid că nu există o diferență esențială între păcatul mortal și cel venial, căci—dic ei—ambele acuză pe om înaintea lui Dumnezeu în acelaș fel, ambele atrag după sine mórtea veșnică. Singura deosebire hotărâtoare între păcate este înaintea lui Dumnezeu credința în meritele lui Iisus Christos. Dacă omul crede, și atât timp cât el crede, toate păcatele sale sunt veniale,

vici-versa fără această credință toate păcatele sunt mortale, de orice în fond necredința e unicul păcat. Această cred Protestantii a o întemeia pe faptul, că direcțiunea voinții nu e mai curată în omul renăscut de cât în cel nerenăscut. «*Chiar sfinții, țice Melancton, caută ale sale, sunt iubitori de viață, de glorie, de siguranță, de linisce, de lucruri*» (Loci). Luter vorbesce de poftă rea, avariție, desfrinare și altele, că rămân în cel justificat. După ce Logică mai pôte fi numit sfânt un om stăpânit de poște nepermise, avariție, mânie, desfrinare și altele de felul acesta, numai Protestantii o pot sci, pentru noi e și rămâne o *contradictio in adjecto*. Asemeni e greu de priceput cum acest fel de justificare în care omul rămâne tot rău se pôte numi renascere, și încă și mai greu ca să ne facem o idee cum Dumnezeu, adevărul și dreptatea absolută pôte privi și considera de bun și drept pe un om pervers, corupt și încărcat de păcate? În ochii noștri, ai muritorilor, un criminal grațiat rămâne tot criminal, grațierea nu'l spală de vină și cu atât mai puțin îi împrumută o valoare morală pe care n'o are, ci numai îi dăruiesce libertatea și Dumnezeu să considere de sfinți și să recompenseze cu fericire veșnică pe avari, desfrinați, etc., numai pentru o pretinsă credință în Christos? Nu e orice a lui Christos învățătura, că după råde se cunósce pomul? Și asemenea sfinți sau adevărată credință în Christos și atunci nu pot face fapte de ale întunerecului, sau dacă fac asemenea fapte nu cred în Christos. *Tertium non datur*.

Am țis mai sus, că concepțiunea justificării numai ca act declaratoriu sau extern este falșă și periculoasă pentru moralitate. Că e falșă se pôte vedea din cele spuse până aci. Că e immorală, s'o dovedim.—

Dacă Dumnezeu nu voesce să țină în sémă păcatele credincioșilor, sau dacă îi consideră drepti și

sfinți fără ca ei să fie așa, atunci el e nedrept. A crede însă așa ceva despre Dumnezeu este impietate. Dacă Dumnezeu—cum sună a doua ipotesă a justificării protestante—nu ține socotélă de păcatele omului, ori câte și ori-cum ar fi ele, pentru că sunt o consecință inevitabilă a mărginirii și imperfecțiunii sale, atunci lucrul e și mai grav, atunci Protestanții ar fi trebuit să stabiléscă regula, că tóte păcatele sunt veniale, iar nu contrariul. Acésta ar fi fost mai logic, saú și mai bine ar fi putut înlătura cu totul noțiunea de păcat pentru că e o însușire naturală a omului ca și a mânca, a dormi, a vorbi, a ríde, etc.

Care aú fost urmările acestei superficiale concepțiuni a justificării ne o arată—cel puțin în teorie—felul cum caută să scuseze păcatele însuși Reformatorul Luter și amicul său Melanchton. »*Păcatuesce—scrie Luter lui Melanchton într'o scrisóre—păcătuesce sdravăn, dar fii tare în credință(!..) și te bucură întru Christos, care e învingătorul păcatului, al morții și al lumii. Trebuie să păcătuim cât timp suntem aci (pe pământ). E destul, că cunóscem prin bogăția Dumnezeului gloriei pe mielul, care ridică păcatele lumii, de la care nu ne va putea răpi păcatul chiar dacă am comite adulter, saú omor de o mie de ori într'o ții(!...)*». Inchinătorii lui Baal și Moloh, ai lui Dyonisos și Afroditei, n'ar fi putut scusa mai bine de cât Luter orgiile lor! Dar să ascultăm și pe Melanchton: »*Orî-ce ai face, ȃice el, mánânci, beî, lucrezi cu mâna, înveți, eú ȃic chiar dacă păcătuesci învederat, nu te uita la faptele tale, aduți aminte numai de promisiunea lui Dumnezeu, nu te îndoi în încrederea în el, pentru că nu mai ai un judecător în ceriuri, ci un tată care te are la inimă ca părinții pe copiii lor; cu alte cuvinte: orî-ce ai face nu te îngriji, crede numai, că ai un tată în ceriuri, care scie să erte mai bine de cum scii tu să păcătuesci, și tóte-'s bune. Ce mons-*

tru de credință o mai fi și acesta, care îngăduie și sanctifică asemenea fapte, nu scim. E o adevărată minune dumnezeiască, că Protestanții n'aș căduț pradă celei mai cumplite destrăbălări când înșiși Reformatorii debitéză asemenea enormități.

III). Justificarea se dobândesce *numai prin credință* și fără de fapte bune (*sola fide*). Credința singură justifică pentru că numai prin ea se pôte însuși cuvîntul despre grația dumnezeiască și meritele mântuitoare ale lui Christos. Credința justificătoare nu e numai ceva teoretic, saũ istoric—*notitia historiae*—că Christos a suferit pentru noi și a triumfat asupra morții, ci e un *consimțimînt la promisiunea dumnezeiască*, este *a voi și a primi promisiunea dată pentru ertarea păcatelor și justificare* (Apologia), ea este mijlocul și instrumentul prin care ne apropiem pe Christos Mântuitorul și prin Christos acea dreptate, care pôte sta înaintea scaunului judecării lui Dumnezeu (Formula de concordie). Obiectul credinții justificătoare este: a) grația lui Dumnezeu în virtutea căreia se iartă păcatele și b) meritele lui Iisus Christos. Credința este prin urmare *causa apprehendens*, ὄργανον ληπτικόν, a justificării, *causa efficiens* este grația lui Dumnezeu, *causa meritoria* satisfacțiunea lui Christos, și *causa instrumentalis* cuvîntul lui Dumnezeu (Sfînta Scriptură) și Sacramentele. Prin această credință situațiunea omului față de Dumnezeu se schimbă de o dată. Omul, care mai nainte era înstreinat și depărtat de Dumnezeu, acum se întorce către el, i se iartă păcatele și devine bineplăcut lui Dumnezeu. Totul se face de o dată, iar nu treptat și succesiv.

Credinței justificătoare îi precede căința de păcate —*poenitentia*—care constă din două părți: *contritio* și *fides*. Contrițiunea este îngrozirea consciinții de Dumnezeu pe care'l scie mâniat din cauza păcatului și rémușcarea ce încercă că a păcătuit. Acestă recu-

nóscere a greșalelor proprii deschide inima pentru primirea grației dumnezeesci, care nu întârzie a se arăta armând pe om cu credința (fides) care l' justifică.

Cu teoria justificării numai prin credință, Protestanții tăgăduesc necesitatea faptelor bune pentru mântuire, sau mai corect: pentru justificare. O învățătură despre faptele bune există cu toate acestea și în Protestantism, ele însă nu preced justificării, ci îi urmăză ca un fruct al ei. Credința activă în dragoste—o credință sau parte a credinței diferită de cea justificătoare—nasce faptele bune. Acastă credință corespunzătoare cu dragostea dumnezeiască a celor renăscuți, din Biserica noastră și cea Romano-Carolică, este descrisă de Luter ca: *«un act dumnezeesc în noi, care ne schimbă, ne renasce în Dumnezeu, omoră pe vechiul Adam, ne transformă în alți oameni, reface inima, sufletul și toate puterile noastre și ne împărtășesce Spiritul Sfint. Acastă credință e ceva viu, activ, așa că e imposibil ca ea să nu efectueze întotdeauna binele. Asemeni această credință nu întrebă dacă trebuie să facă fapte bune, ci mai înainte de a fi întreat a făcut deja multe și e continuu ocupată cu facerea lor»* (Prefața la epistola către Români). Aci credința nu mai e pasivul *ἔργων ληπτικόν* de mai sus, ci e ceva care ne amintesce foarte bine pe *fides caritate formata* a Romano-Catolicilor, e flórea redeșteptării tuturor puterilor sufletesci ale omului, cum o numesce tot Luter în Comentarul la epistola către Galateni: *«e inima integră, voința bună și mintea sau rațiunea din noi creată»*. Cu alte cuvinte, ca să ne servim de terminii Augustanei, justificării îi urmăză noua ascultare—*nova obedientia*—în care se cuprind și faptele bune. Disputa urmată între Melancton, Major, Flacius și Amsdorf, dacă faptele bune sunt necesare sau periculoase pentru mântuire, a fost încheiată de Formula de Concordie, care a stabilit următoarele puncte referitoare la această învățătură:

1. Faptele bune urmăză neapărat justificării, și unde nu urmăză acolo nu e adevărată credință.

2. Săvârșirea faptelor bune e ceva obiectiv, adică care se sprijine pe ordinea dumnezeiască, iar nu pe voința arbitrară a omului, cu toate acestea nu apar ca ceva impus omului, ci de vreme ce renăscutul e fiu al lui Dumnezeu, faptele bune răsar cu totul liber și spontaneu.

3. Cu justificarea n'au nimic de a face faptele bune. Nu se poate dice nici într'un cas, că credința realisază justificarea și că după aceea transmite oficiul său faptelor bune, ca și cum acestea ar avea să conserve dreptatea și mântuirea dobândită. Credința rămâne începutul, mijlocul și sfârșitul actului mântuirii.

În tot actul justificării dragostea n'are, cum am văzut, nici un rol. Numai credința singură e totul. Acesta o spune expres Apologia: «*Numai prin credința în Christos, nu prin dragoste, nici pentru dragoste sau fapte (bune) dobândim ertarea păcatelor, cu toate că dragostea urmăză credinții*», și: «*Nici căința, nici iubirea, nici vre o altă virtute, ci numai credința este acel instrument, prin care putem primi și a ne însuși grația lui Dumnezeu, meritul lui Christos și ertarea păcatelor*» (Solida declaratio, despre credința justificătoare). Acesta exclude totală a dragostei de la participarea la justificarea și rezervarea unui loc secundar pentru ea, după ce justificarea s'a făcut deja, își găsește explicațiunea aceea că ea e nedespărțită de faptele bune, a căror necesitate pentru mântuire e contestată.

Raportul dintre dragoste și credință e însă înțeles greșit de Protestanți. Nu credința precede dragostei, ci dragostea credinței. Dacă neputința de a împlini legea ne face să ne imaginăm pe Dumnezeu ca un judecător aspru, și din contră Evangelia ni-l represintă ca pe un tată iubitor, blând, îndurător și ertător, atunci nu ne putem apropia de el de cât printr'o a-

fecțiune sufletescă conespunđătoare dragostei lui, tot prin dragoste. Dumneđeũ se descopere numai celor ce il iubesc, cum ȃice Mântuitorul: «*Cine mę iubesc va fi iubit de Tatăl meũ și îl voiũ iubi și eũ și mę voiũ revela lui*». După ce am început a iubi pe Dumneđeũ, începem să ne și încredem în el. Credința în Mântuitorul analizată mai de aprópe ne conduce asemeni la constatarea dragostei înainte de credința, caci acéstă credința cuprinde necesarmente în sine, o cerința ascunsă, o dorința inflăcărata. Numai pentru acésta ne încredem noi în Mântuitorul, pentru că pătrunde tótă ființa nóstă pusă în mișcare de Dumneđeũ și împacă tóte cerințele nóstre sufletesci deșteptate prin Spiritul său. Dar ce alt-ceva e acéstă cerința ascunsă, acéstă dorința de cât dragoste? Sigur, acéstă aspirațiune de a fi cu Christos, de a ne uni cu el, de a găsi numai în el mântuirea, e dragoste. Pătrunși de dragoste se aprinde în noi schintea dumneđirii, ne recunóscem creați pentru Dumneđeũ, ne simțim atrași către el, nu mai întâlnim nici o pedecă în păcate, ne apropiem cu încredere de el. Acum credem cuvintul său și tot ce a revelat prin Fiul său, Mântuitorul nostru, și acéstă credința împreună cu manifestarea ei în afară prin fapte ne justifică. Așa dar, credința isvorată din dragoste saũ mai bine ȃicând unită cu dragostea și manifestată în fapte e care justifică, iar nu credința singură. Asemeni, nu ni se iartă întâi păcatele și apoi începem a iubi pe Dumneđeũ și a ne încrede în el, ci ertarea păcatelor și justificarea sunt sincronistice, saũ cum ȃice Toma de Aquino: *Impărtășirea grației și ertarea păcatelor e unul și acelaș act, după cum luminarea unei camere este aceeași cu alungarea întunerecului din ea.*

IV). Justificarea se face prin intermedierea lui Christos și anume: Dumneđeũ impută omului meritul, ascultarea saũ dreptatea lui Christos. Nu numai ascult-

tarea pasivă a lui Christos, ci și cea activă se ia aci în considerațiune. «*Pentru că Christos nu e numai om, ci Dumnezeu și om într'o persoană neseplată, n'a fost sub lege, ca să trebue să sufere și să moră pentru persoana sa, fiind-că El este domn al legii. Pentru aceea ascultarea sa ni se socotesce spre justificare nu numai în suferință și mörte, ci și pentru că de bună voe s'a făcut în locul nostru sub lege și a implinit-o cu așa ascultare, că Dumnezeu pentru o așa desăvârșită ascultare cum a săvârșit-o el (Christos) față de Tatăl său ceresc în fapte și în suferință, în viață și în mörte, ne ține drept pioși și dreptși și ne face fericii în veci*» (Solida declaratio). În plină contradicere cu acoperirea păcatelor prin justificare învață Protestanții și o uniune intimă cu Christos. Cu mult entusiasm descrie Luter acéstă uniune: «*Prin credință sufletul se unesce cu Christos ca o mirésă cu mirele ei. Din acéstă căsătorie urméză, cum țice Sf. Apostol Paul, că Christos și sufletul devin un corp; cu modul acesta bunurile amândurora, bine și rău și tóte lucrurile le sunt comune; ceea ce are Christos e propriu și sufletului credincios; ceea ce are sufletul e propriu și lui Christos. Are Christos tóte bunurile și fericirea? sunt și ale sufletului. Are sufletul tóte vițiile și păcatele? sunt și ale lui Christos. Cu acésta se începe un schimb și o discuțiune interesantă: de vreme ce Christos e Dumnezeu și om, care n'a păcătuit nici o dată și a căruí pietate e invincibilă, eternă și atotputinte, de vreme ce acum prin inelul de logodnă adecă prin credință își însusesce păcatele sufletului credincios ca și cum le ar fi făcut el, trebue ca păcatele să fie nimicite și înecate în el. Căci incomparabila sa dreptate e prea tare pentru orí-ce păcate. Cu modul acesta se curăță sufletul de tóte păcatele numai prin mirele său—în puterea credinței—și se înzestréză cu dreptatea*

«veșnică a mirelui său Christos» (Libertatea omului creștin, 12). E un misticism cam periculos în cele ce spune Luter aci. Mult mai curat și mai ortodox de cât el exprimă legătura dintre creștin și Salvatorul său imnele religioase, compuse în mare parte în secolul XVII și care se cântă și azi în Biserica protestantă. Teologia de mai târziu vorbește asemeni de această uniune, dar nu o indentifică cu justifierea, ci o lasă să urmeze mai târziu ca un anex sub numele de *unio mystica*.

V). Creștinul trebuie să fie pe deplin convins de justificarea sa înaintea lui Dumnezeu și de fericirea sa în viața viitoare. Biserica noastră și cea Romano-Catolică învață din contră, că omul nu poate și nu trebuie să fie nici o dată sigur de mântuire, orî cât de sfîntă ar fi viața pe care el o duce, pentru că această e numai lucru al atotsciinței dumnezeesci. Datoria sa este de a se sili să înainteze din perfecțiune în perfecțiune și orî cât de sus ar fi să nu se fălăscă, că a făcut tot ce era dator pentru mântuirea sa, ci să ia în totdeauna séma, cum dice Apostolul Paul, ca să nu cadă. Protestanții susțin că e destul ca cine-va să fi fost botezat pentru ca să fie pe deplin justificat și chiar sfînt (cum vom vedea îndată). Mai mult chiar, o dată renăscut omul nu mai poate perde mântuirea, cum dice Luter: «Veđi cât de bogat este creștinul său cel botezat, căci chiar dacă ar vrea și tot «nu poate perde mântuirea sa, fie păcatele lui orî cât «de mari, afară numai de casul când n'o mai voi să «credă» (Despre captivitatea Babilonică). E curios că Biserica noastră și cea Romană, care profesază, că credinciosul poate și trebuie să fie demn de fericire, nu aprobă siguranța ei în această viață, pe când tocmai Protestanții, care învață că omul nu poate fi într'alt chip demn de ceriū, de cât numai prin grație, susțin că el poate sci cu siguranță că e mântuit și că va fi fericit. Această

ilusiune a Protestanților se sprijine pe două momente: a) pe învățătura despre nimicirea prin păcat a tuturor puterilor sufletesci întru cât se rapórtă la viața spirituală, de unde urméză că îndată ce omul constată în sine numai câte-va schinte de viață mai înaltă crede cu tărie, că Dumnezeu a început în sine acțiunea mântuitoare și că va fi cu siguranță și desăvârșită; b) pe teoria despre credință, care ordonă a îndrepta privirile numai spre misericordia dumnezeiască nu și spre dreptate și a face abstracțiune de păcate. Dumnezeu e îndurător și bun, el e tatăl nostru și nu va putea condamna pe fiii săi.

Se înțelege de sine însași, că această doctrină e periculósă pentru moralitate. Möhler dice în Simbolica sa (pag. 197): «Eú cred, că m'aș simți fórte îngrijat în a-
«propierea unui om, care ar declara că e sigur în mod
«absolut de mântuirea sa, și probabil nu m'aș putea
«stăpâni contra ideei, că în acesta e amestecat ceva
«diabolic».

VI). Justificarea este identică cu perfecțiunea creștină. Cine e justificat, e și creștin desăvârșit. Fie-care Protestant e prin urmare un sfint. Să nu ne închipuim însă cum-va că această perfecțiune este și morală, nu, pentru că moralitatea n'are nimic de a face cu religiozitatea în Protestantism. Una e departe de cea laltă ca cerul de pământ și se raportă între ele ca ziua cu nóptea, lumina cu întunerecul. Moralitatea e împlinirea legii și a fost dată și se observă numai pentru buna pace și înțelegere în viață. Astă-đi e a-facerea Statului și nu privesce întru nimic Religionea. Numai Evangelia respiră religiozitate, adecă credința spre justificare, de aceea cu ea singură are să se ocupe conștiința creștină, iar de lege și fapte să nu se îngrijescă. «Când conștiința'ti, dice Luther, simte
«păcatele și se îngrozesc, cugetă ast-fel: acum ești pe
«pământ, de aceea lasă pe leneșul de asin să muncescă,
«să servescă și să-'și pórte continuú povara-í împusă.

«Adecă, lasă corpul cu membrele lui să fie supus con-
 «tinuū legii. Când te urci însă în ceriū, lasă asinul cu
 «povara și sarcina lui jos pe pămînt, pentru că con-
 «sciința (=ceriul) nu trebuie să aibă nimic de a face
 «cu legea, cu faptele și cu dreptatea pămîntescă.
 «Așa, asinul rămâne în vale, consciința însă se sue
 «cu Isaac pe munte, și nu scie nimic nici de lege, nici
 «de fapte, ci caută și așteptă numai ertarea păcate-
 «lor și dreptatea curată, așa cum ni s'a oferit și dă-
 «ruit în Christos» (Comentarul la epistola către Ga-
 lateni). Să vedem acum în ce constă perfecțiunea
 creștină.—Augustana o descrie ast-fel: «Perfecțiunea
 «creștină este ca omul să se témă de Dumneđeū din
 «inimă și în mod serios și totuși să aibă siguranță
 «sinceră, credință și încredere, că pentru Christos a-
 «vem un Dumneđeū bun și misericordios, că ne e
 «permis și putem să dorim și să rugăm pe Dumne-
 «đeū pentru tot ce ne e de trebuință și să aștep-
 «tăm ajutor de la el în tóte strâmtorările, sigur fie-
 «care după chemarea și starea sa, și că trebuie să
 «facem cu sârguință fapte bune și să ne vedem de
 «chemare» (Art. 27). Dacă privim mai de aproape
 momentele din care constă perfecțiunea creștină de-
 scrisă aci, vedem că ele nu constitue de cât calită-
 țile ce trebuie să întrunescă fie-care bun cetățen și
 bun creștin și nu mai rămâne loc pentru nici o în-
 doială că asemenea calități aū putut avea și mulți
 dintre înțelepții păgâni, mai ales dintre filosofi Stoici
 și Pitagoreici. O învățatură despre o perfecțiune cre-
 ștină specială nu se cuprinde în rândurile de mai sus,
 cum nici nicăiri alt unde-va în Protestantism, și e fi-
 resc lucru să fie așa când Protestantii învață, că nici
 chîr prin renaștere răul, păcatul, nu se îndepărtéză
 din om, că e ceva nedespărțit de tot ce e finit. Da,
 póte că chîr e periculos a fi într'adevăr bun, pen-
 tru că omul ar fi atunci prea mândru, s'ar compara

cu cel etern și 'i ar disputa majestatea dumnezeiască, de aceea însași siguranța credincioșilor cere ca să rămână o bună dosă de rău în ei. Acesta a spus-o Luter: «Eū socotesc, ȕice el, că sf. Apostol Paul în-
«suși n'a creȕut așa de ferm cum vorbește despre a-
«céta (despre mórte). Intr'adevăr, eū nu pot din ne-
«norocire crede așa de tare, cum pot predica, scri și
«vorbi despre credinȕă și cum alȕi ómenȕi socotesc
«despre mine că cred. Și scurt, nicȕi n'ar fi bine, ca
«noȕ să facem tot ce ordonă Dumneȕeū, căci ar fi
«în pericol să'și pérđă dumnezeirea, să devină minci-
«nos și n'ar mai putea persista în adevăr. S'ar contra-
«ȕice și sf. Apostol Paul singur, de vreme ce el în-
«suși ȕice: Dumneȕeū a supus totul păcatului, pentru
«ca să se pótă milostivi de toȕi» (Cuvinte de masă).

Reformaȕii sunt în principiū de acord cu Luteraniȕ, că justificarea se face numai prin credinȕă. Nu numai Calvin și Zwingli în scrierile lor, ci și cărȕile simbolice vorbesc tóte despre *actus forensis, imputatio iustitiae Christi* și despre credinȕă ca ὄργανον ληπτικόν al justificării. Acȕiunea dumnezeiască se accentuiază chȕiar mai mult de cât în Luteranism ca singura caúsă eficientă a justificării. «Asemenea înalte și mari daruri ale graȕiei dumnezeesȕi nu le am primit prin meritele și ȕuterile nóstre, ci prin credinȕă, care e un dar exclusiv al lui Dumneȕeū» (Helvet. prior. 13). «Credem că graȕia Sf. Spirit se dăruesce prin lumina credinȕei, care e un dar gratuit al lui Dumneȕeū, ce se dă aceloră cărora bine voesce Dumneȕeū, ca să nu aibă credincioșii cu ce să se fălěscă în sine» (Gallicana 21, compară și Belgica 22, Westminsteriana 11, 1, Helv. poster, 15, Catehismul de Heidelberg 65, etc.). În noȕiunea de credinȕă este cuprinsă clar și consciinȕa justificării pentru că credinȕă este graȕia devenită interióră, cum ȕice Calvin: «Credinȕă este cunóscerea stabilă și sigură a bună vo-

inții părintesci a lui Dumnezeu față de noi“ (Catechism. Genevensis, 1); sau cum dice Zwingli: «*Dicem, că prin credință se iartă păcatele, cu acesta însă nu vom a dice alt ceva de cât că **numai prin credință capătă omul siguranță despre ertarea păcatelor***» (Fidei expositio). Asupra vieții morale a credincioșilor are asemeni mai multă influență doctrina reformată despre justificare de cât cea luterană pentru că grația justificătoare nu e considerată numai ca o favoare dumnezeiască de a nu lua în considerațiune păcatele, numai ceva extern, ci e și ceva intern, o putere care chiamă în viață credința. «Când Dumnezeu aduce la îndeplinire planul «său în cei aleși, sau operéză în ei adevărata conver-tire, nu îngrijesce atât de mult de predicarea ex-ternă a Evangheliei și luminarea minții lor prin Spiri-tul Sfânt ca să pótă înțelege drept și să discernă «cele ce sunt ale Spiritului lui Dumnezeu, ci îngri-jesce mai ales ca și eficacitatea aceluiași Spirit să «pătrundă în interiorul omului, să’i deschidă inima, «să móe pe cel tare, să tae împrejur pe cel netă-iat, să imprime voinții noui calități..... Acesta este «acea regenerare predicată așa de mult în Scripturi, «creațiune nouă, înviere din morți și vivificare, pe «care Dumnezeu o operéză în noi fără noi. Acesta «însă nu se face cumva numai printr’o doctrină ce «răsună din afară (la urechile nóstre), printr’un pre-cept moral, etc.,... ci e o operațiune cu totul supra-naturală, fórte puternică și tot o dată fórte plăcută, «minunată, sfântă și indescriptibilă... Și în voința deja «renăscută nu lucréză numai Dumnezeu, ci ea însași «pusă în mișcare de Dumnezeu. De aceea se și dice «că omul însuși își vine cu adevărat în sine și cre-«de prin această grație primită....» (Canones syn. Dor-trechtanae, 11); sau cum dice Westminsteriana: «*Cre-dința nu e singură în omul justificat, ci e însoțită în-totdeauna de toate cele lalte grații salutare*».

Ceea ce constituie deosebirea esențială între Luterani și Reformați relativ de justificare este doctrina despre predestinațiune, singura care garantéză la aceștia din urmă siguranța justificării. În trăsături generale învățătura lui Calvin despre predestinațiune este următoarea: Din experiența religioasă a celor pioși, care privesc credința lor ca un dar al lui Dumnezeu, urmăză că, hotărârea liberă a lui Dumnezeu decide asupra sorței fie-cărui om: «*Predestinațiune numim decretul etern al lui Dumnezeu, prin care se decide ceea ce va trebui să fie cu fie-care om. Pentru că nu toți ómenii sunt creați în condițiuni egale, ci unora le e prescrisă viața eternă altora condamnarea eternă. Așa dar, după scopul pentru care fie-care este creat, ȳicem că este predestinat pentru viața sa și pentru mórte*» (Institutio III, 25). Din cele ȳise urmăză cu necesitate matematică, că Dumnezeu a orînduit și căderea lui Adam: «Primul om a căđut pentru că așa hotărise «Domnul să se întâmplesse. Pentru ce a hotărât așa nu «putem noi sci. Totuși e sigur că n'a hotărît așa pentru alt ceva de cât numai pentru că vedea că gloria numelui său se va ilustra în acésta printr'un merit. Unde auđi făcându-se mențiune de gloria lui Dumnezeu, acolo cugetă dreptate, căci trebuie să fie drept ceea ce merită laudă. Omul cade așa dar amésurat «providenței lui Dumnezeu care orînduesce așa, dar «cade prin greșala sa» (Ibidem 23). Prin urmare greșala lui Adam rămâne, tot așa cum cei reprobați între descendenții săi pășesc către peire în baza decretului etern al lui Dumnezeu, dar cu tóte acestea prin greșalele lor proprii, așa că predestinațiunea apare óre cum ca un act al omniscienței dumnezeesci, ca o presciență, dar nu ca o sentință care constrînge pe om chîr contra voinței sale să mergică pe drumul mântuirii saú al pierđării.

Zwingli învață o predestinațiune absolută și necon-

diționată. Dumnezeu este causalitatea absolută, față de care nu se mai poate vorbi de o voință liberă a omului. Dacă vre una din faptele omenesci s'ar putea sustrage suveranității dumnezeesci, atunci dumnezeirea n'ar mai fi dumnezeire, nici providența providență: «Acésta e «cu totul indiscutabil: său providența îngrijesce de tóte «și nimic nu e neglijat său scăpat din vedere, său «nu există nici o providență, și dacă ea nu există «nu există nici dumnezeire» (De providenția). Dacă Dumnezeu singur e cauza a tot ce se întâmplă în lume, el e atunci și autorul răului. Acésta nu se sfiesce Zwingli a o afirma: «*Dacă în om nu e liberă nici o cugetare, suntem siliți a mărturisi, că furturile omuciderile și tot felul de crime se fac de providența divină*» (Ibidem). Pentru că Dumnezeu însă nu e sub lege, ci mai pre sus de ea, ceea ce face el nu e rău nici păcat, așa însă ni se pare și este numai pentru noi care ne aflăm sub lege. Unde nu e lege nu e nici călcare de lege (Mai amănunțit veđi Simbolica lui Möhler pag. 45—53). Legătura între Dumnezeu și om o forméză decretul etern de predestinațiune.

Scrierile simbolice reformate îndulcesc mult asprirea teoriei lui Calvin și Zwingli despre predestinațiune.

Ce privesce acum raportul dintre predestinațiune și justificare, acesta e următorul: Justificarea nu e alt-ceva de cât aplicarea actului etern al predestinațiunii. Acéstă aplicațiune se face ast-fel: Dumnezeu deșteptând credința în om prin Sfintul său Spirit, pune în el în acelaș timp și sémînța renașterii și-l unesc cu Christos. Unirea cu Christos precedéză prin urmare actului propriu al justificării. Mai mult chïar, fără acésta nu se poate face justificarea: «In ce fel poate fi «credința mântuitoare—dice Calvin—dacă nu suntem «uniți cu corpul lui Christos»? și: «nu pentru că pri-

«vim pe Christos de departe în afară de noi ni se «impută dreptatea lui, dar pentru că ne am îmbrăcat «cu el și suntem în corpul lui de aceea ne fălim, că «suntem cu el în comunitatea credinței» (Institutio III, 2, 30. 11, 10). Realitatea unirii cu Christos trebuie adusă în lumina conștiinței credinciosului, său mai corect alesului, pentru ca să scie cu siguranță că e ales său fiu al lui Dumnezeu. Momentul în care omul ajunge să se convingă de siguranța mântuirii sale în baza acceptării lui Christos, prin credință, ca garantul mântuirii sale, este momentul justificării proprii, care se mai pôte numi și imputarea dreptății lui Christos.

O altă diferență între Reformați și Luterani relativ de justificare, dar mai puțin însemnată, e că pocăința care în Luteranism precede credinței și duce la credință, la Reformați urmăzează după credință, ca un fruct al ei și ambele încolțesc în sufletul omului nu numai din ascultarea predicii Evangheliei, ci și din citirea legii vechi, a Vechiului Testament. Faptele bune sunt asemenea mai mult apreciate la Reformați. După acesta cunósce omul că e în posesiunea grației, dacă face fapte bune, pentru că ele sunt fructele credinții.

De o perfecțiune creștină, ca și în Luteranism, nu pôte fi vorba. Toți cei aleși trebuie să fie desăvârșiți și aceștia nu pot greși nici o dată său cădea din credință. *Gratia irresistibilis* și *donum perseverantiae* îi preservă contra orî-cărui fel de păcate.

§. 46. Învățătura despre Sacramente.

Elementele teorii asupra sacramentelor sunt formulate sub o influență directă a învățaturii, că numai credința pune și întreține pe om în legătură cu Dumnezeu. Acesta e necesar s'o scim de la început

pentru că numai așa înțelegem rolul puțin important al sacramentelor în Protestantism..

Dacă câte o dată întâlnim atribuindu-se sacramentelor și o eficacitate deosebită, acesta e contrarie cărților simbolice și învățăturii protestante ortodoxe. În confesiunea Augustană găsim următoarele despre sacramente în general: «Despre întrebuițarea sacramentelor se învață, că ele sunt instituite nu numai pentru a fi semne de recunoșcere între omeni, dar mai ales pentru a fi semne și testimonii ale voinței lui Dumnezeu către noi, puse înainte pentru a excita și a întări credința în cei slabi. De aceea sacramentele trebuie ast-fel întrebuițate ca să sporească credința celor ce cred în promisiunile pe care le deșteptă și nutresc sacramentele. De aceea se condamnă aceia care învață, că sacramentele justifică ex opere operato și nu ved în sacramente credința care iartă păcatele» (art. 13).

Sacramentul este mai mult de cât un semn omenesc convențional pentru mărturisirea de credință, el este tocmai contrariul de sacrificiū: în sacrament Dumnezeu ne dă nouă, în sacrificiū noi îi dăm lui Dumnezeu (Apologia). Firesce, nu e de tăgăduit că sacramentele servesc și ca *nota professionis*, acesta e însă un moment secundar și puțin luat în seamă. «Promisiunea (dumnezeiască) e nefolositoare, țice Apologia, dacă nu se primesce cu credință. Și sacramentele sunt semnele promisiunilor. Credința însă trebuie să se acomodeze usului, în cât cine primește cina Domnului, s'o primască așa (cum se obicinuesce), pentru că acesta e sacramentul Noului Testament, după cum țice Christos clar (Luca 22, 20), pentru aceea a hotărît ca prin el să se ofere promisiunile făcute în Noul Testament, adecă gratuita ertare a păcatelor. Și acest lucru se primesce prin credință care deșteptă consciința timidă și o face să simtă

«că aceste testimonii nu sunt înșelătore, ci atât de
 «sigure ca și cum Dumnezeu ar promite din ceriș prin-
 «tr'un nou miracol, că vrea să erte. Ce ar folosi însă
 «acele miracole și promisiuni celui care nu crede?».
 Însemnătatea pe care Apologia o atribue aci credin-
 ței în special în misterul sfintei Euharistii trebuie să
 se înțelégă și despre cele lalte sacrameinte, pentru că
 sacrameinte nu fac pe nimeni pios sau credincios,
 ci din contră reclamă ca primitorul să fie pios și
 credincios.

Așa, Luter dice: «Operile lui Dumnezeu (sacra-
 «mente) sunt mântuitoare și trebuincioase pentru fe-
 «ricire și nu esclud, ci din contră reclamă credința,
 «căci fără credință nu pot fi înțelese. Dacă ai lăsa
 «numai să tórne apă pe tine, cu acesta n'ai primi
 «botezul ca să'ți fie de vr'un folos. Numai atunci îți
 «va fi de folos când te vei boteza în convingerea,
 «că el se face din porunca și după orânduiala dum-
 «neđeiască, și în numele lui Dumnezeu, pentru ca să
 «primesci în apă fericirea promisă. Acesta însă n'o
 «póte face nici pumnul nici corpul, ci inima trebuie
 «s'o crédă» (Catehismul cel mare).

Din acestea urméză, că despre o acțiune a sacra-
 mentelor ex opere operato nu póte fi vorba în Pro-
 testantism. Prin sacrameinte omul se pune în relațiune
 directă cu Dumnezeu și ele se rapórtă către apro-
 prierea mântuirii în acelaș fel ca și cuvîntul lui Dum-
 neđeș. «Dumnezeș mișcă inimile ca să crédă și să
 «concépă credința, prin cuvînt și rit... După cum cu-
 «vîntul pătrunde prin urechi ca să ajungă la inimă,
 «tot ast-fel ritul pătrunde prin ochi pentru a mișca
 «inima. Efectul cuvîntului și al ritului este același,
 «cum fórte clar a spus Augustin: Sacrameintul este
 «cuvîntul vizibil pentru că ritul se percepe cu ochi
 «și e ca o pictură a cuvîntului, semnificând acelaș
 «lucru ca și cuvîntul» (Apologia). Propriș vorbind,

ceea ce e eficace în sacrameinte, e cuvîntul lui Dumneșeu. «Cuvîntul trebuie să transforme elementul în «sacrameint; unde nu se întimplă acesta acolo rămîne curat element. Acesta însă nu e cuvîntul unui «prinț, sau împărat, ci cuvîntul și ordinea înaltei «majestății, înaintea căreia toate creaturile trebuie să «cadă în genunchi și să afirme, că e așa cum șice ea «și să primescă tot ce șice cu cinste, témă și smerenie». «De aceea învățăm întotdeauna, că sacrameinte «și toate lucrurile externe trebuie considerate așa «cum au fost orînduite și instituite de Dumneșeu, «iar nu după grosolana lor formă din afară, ca o cójă «de nucă,ci după interior în care e cuprins cuvîntul «lui Dumneșeu. În acest fel vorbim noi și de tată «și de mamă și de autoritatea lumescă. Dacă aceștia «sunt judecați după nas, ochi, piele, pěr, carne «și oșe, sunt la fel cu Turcii și păgânii și cine-va «s'ar putea întreba și șice: Pentru ce trebuie să țin «eu mai mult la ei de cât la alții? Pentru că însă «porunca șice: Onorează pe tatăl și mama ta, mi se «pare un alt om îmbrăcat și împodobit cu majestatea «și gloria lui Dumneșeu. Porunca (șic eu) este lanț «șul de aur pe care aceștia o pórta la gât, coróna «pe capul lor, care îmi arată pentru ce trebuie să «onorez carnea și sângele» (Catechismul cel mare).

Forma exterioră de administrare a sacrameintelor constă din 3 părți: 1. *recitarea cuvîntelor* de instituire sau consacrațiunea, ca d. ex: «Luați mîncăți aceasta e corpul meu etc»; 2. *dispensațiunea* sacramentală ($\delta\acute{\iota}\sigma\iota\varsigma$), ca d. ex: distribuirea pânii și vinului de către preot; 3. *primirea sacramentului* ($\lambda\eta\psi\iota\varsigma$), ca d. ex: primirea pânii și vinului de către comunicant. Fără aceste trei momente nu există sacrameint. Așa de ex. despre sfînta Euharistie nu se pôte șice că e sacrameint, dacă elementele ei au fost numai sfîntite, dar nu și distribuite credincioșilor și primite de aceștia.

Eficacitatea sacramentelor nu depinde de demnitatea morală a administratorului, pentru că singur cuvântul lui Dumnezeu este care operază în și prin sacramente. Despre intențiunea administratorului sacramentului de a face aceea ce el represintă de la instituire nu se spune precis, dacă se cere sau nu. Unii Teologi susțin că da, alții o lepădă ca periculoasă pentru conștiințe. Cărțile simbolice nu se pronunță expres nici pentru nici contra.

Din partea primitorului se cere să posedă credință pentru primirea sacramentelor. La rîndul lor sacramentele deșteptă și întăresc credința. Comunicarea grației cuprinsă în sacramente se face prin elementele și administrarea sacramentului. Credința este indispensabilă pentru primirea sacramentelor, dar nu ea face sacramentul; cu alte cuvinte ea e numai *ὄργανον ληπτικόν* ca și la justificare, dar nu causa efficiens. «Credința mea, țice Luter, nu face botezul, ci îl primesce», și: «Fără credință sacramentul nu e de nici un folos, cu toate că în el se cuprinde o imensă comoră dumnezeiască» (Locul citat).

Ce privește numărul sacramentelor Protestanții au astă-zi numai două: *botezul* și sf. *Euharistie*. Apologia mai adaogă la aceste două și *absoluțiunea* sau mai bine țicînd penitența și Melancton nu e de parte de a recunósce și preoția ca sacrament. Valórea celor lalte însă o contestă. Despre confirmațiune și extrema ungere, țice că sunt în adevér transmise de tradițiune din vechime, dar le lipsesce porunca expresă dumnezeiască. Pentru căsătorie e poruncă și promisiune dumnezeiască, dar nu e ceva specific al Noului Testament și cu acelaș drept s'ar putea numi atunci sacrament și autoritățile. *Chemnitz* în polemica sa contra Romano-Catolicismului a stabilit mai de aprópe momentele ce aparțin noțiunii de sacrament și împreună cu acesta principiul teoretic după

care se esclud cinci dintre ele. După el sacramentul nou testamentic constă: 1. Dintr'un element sau semn vădit material, care se administrează printr'un rit extern. 2. Acest element sau semn și ritul trebuie să se întemeeze pe o poruncă dumnezeiască expresă. După acest al doilea punct se esclude dintre mistere penitența, la care cu toate că e un rit, impunerea mânilor, totuși nu se face în virtutea unei porunci dumnezeiești. 3. Porunca dumnezeiască trebuie să fie nou testamentică. Acesta lipsesce căsătoriei, la a cărei încheiere lipsesce și ritul orînduit de Dumnezeu. 4. Sacramentul nu este instituit pentru moment, ci pentru vecie (Matei 28, 20) până la parusia Domnului (I Corint. 11, 26). Acest caracter lipsesce cofirmațiunii, pentru că impunerea mânilor Apostolilor preste capetele credincioșilor pentru a le comunica darurile Sfîntului Spirit era numai un dar temporal. 5. Sacramentul trebuie să aibă o promisiune dumnezeiască despre grație, efect sau fructul său, și acesta trebuie—6—în puterea ordinii dumnezeiesci să fie alipită de semnul sacramental. 7. Această promisiune nu trebuie să se mărginească la anumite daruri dumnezeiesci, ci trebuie să se extindă preste *totum beneficium redemptionis*. Acesta lipsesce preoției prin care nu se comunică celui hirotonit *totum beneficium* Evanghelii ad salutem. 8. Promisiunea nu se anunță și se arată în sacrament numai în general, ci cuprind în ele un anumit dar dumnezeesc, care se comunică prin anumite semne.

După ȕisa lui Augustin: «*accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*», Luter și Teologii timpului imediat următor după Reformațiune deosebeau în sacrament numai Cuvîntul lui Dumnezeu și elementele materiale. Teologia de mai târziu, basată pe observațiunea că în sfînta Euharistie nu se oferă numai grația evangelică în general, ci și corpul și sân-

gele Domnului, a căutat să găsească această analogie și în al doilea sacrament, în botez, și a găsit-o în numele Sfintei Treimi și deosebesce în sacrament o materie pămîntescă—*materia terrestris*—și o materie cerescă—*materia coelestis*—care au un alt înțeles de cât verbum și elementum. Ținînd în seamă și acești doi factori noul sacramentul constă prin urmare din următoarele două părți: *materie și formă*.

Materia subsumază în sine: a) porunca dumnezeiască (mandatum divinum); b) materia pămîntescă sau vizibilă și c) materia cerescă sau invisibilă. *Forma* cuprinde: a) forma internă sau *unio sacramentalis*, adică unirea materiei ceresci cu cea pămîntescă și b) forma externă sau administrarea sacramentului.

Reformații se deosebesc în învățătura despre sacramente în unele puncte cu totul de Luterani și chiar între ei Calvin și Zwingli nu sunt în toate de acord. Pentru că Calvin ține linia de mijloc între Luter și Zwingli e bine să vedem mai întâi ce învață Zwingli despre sacramente.—

Zwingli negă cu totul sacramentelor caracterul lor harismatic. «Cred, ține el, și chiar știu, că sacramentele sunt atât de departe de a conferi grația, că nici n'ou cuprind în sine nici n'ou împărtășesc» (Fidei ratio). Chiar cuvîntul de «sacrament» e pentru Zwingli nepotrivit pentru a denota actele ce se numesc sacramente, pentru că de acest cuvînt se lîngă ideea despre ceva înalt și sfînt, care prin puterea sa emancipă conștiința de păcat. Sacramentele protestante, Botezul și Euharistia sunt pentru el un simbol al legăturii ce unesce pe creștin cu Biserica și al datorii ce i se impun ca membru al Bisericii și prin care mai mult Biserica de cât el este asigurată de credința lui, iar el se arată Bisericii ca un candidat pentru Christos sau ostaș al lui Christos. De aceea compară Zwingli Botezul cu jurămîntul de alianță pe

câmpul de luptă și Euharistia cu reînnoirea acestei legături. De aci se vede clar ce înțelege el prin *testimonia gratiae*, când numesce sacramentele ast-fel: ele sunt semne ale grației numai în sensul, că prin ele mărturisim Bisericii grația lui Dumnezeu care operează în noi, ele sunt *o dovadă publică a acelei grații, care s'a dat mai întâi fie-căruia în particular*». Așa, prin Botez Biserica primesce în mod serbătoresc în sinul său pe acel care era deja primit prin grație. Prin Botez așa dar nu se conferă grație, ci numai se dă o mărturie din partea Bisericii că cel ce se botéză e deja în stare de grație. Negreșit, Zwingli se referă aci la învățătura sa despre predestinațiune. Ceii aleși se nasc în grație, care a fost destinată pentru ei, sau pentru care ei au fost destinați din eternitate. Acéstă grație care le revine în virtutea decretului din eternitate al predestinării lor spre mântuire e care îi mântue într'adevăr și le iartă păcatul original, iar nici de cum Botezul, care n'are de cât însemnătatea declarațiunii de membru al Bisericii vizibile, din care fac parte și ceii predestinați la peire veșnică. Tot în înțelesul de simbol trebuie luat sacramentul și când Zwingli îl numesce «semn vădut al grației nevădute», adică o reprezentare externă a unui fenomen interior. Așa Botezul, ca spălare cu apă curată, e un simbol sau preînchipuire a vieții curate a celui primit în sinul Bisericii. În însemnarea lor simbolică însă sacramentele nu sunt numai fenomene subiective, ci și fapte obiective din economia mântuirii. Botezul mărturisește că Christos a murit și a înviat în realitate. Pânea și vinul represintă corpul lui Christos, așa că Euharistia este simbolul intimității în care intră Dumnezeu cu genul uman prin intervenirea Fiului Său, și precum pânea hrănesce și întreține corpul și vinul veselesce inima omului, tot ast-fel întreține și înveselesce Christos singur spiritul omenesc părăsit de orî-ce speranță.

Acésta aruncă deplină lumină asupra sensului cuvintelor lui Zwingli: «*Sacramentele dau ajutor și putere credinței*». În vreme ce adevăratele simțurile se alipesc de simbol se sustrag influenței lui Satan, care caută să ne seducă cu ajutorul lor, și se pun în serviciul credinței și devenind servitórele ei nu fac nimic alt-ceva de cât numai ceea ce ordonă ea.

Calvin ține la aprecierea Sacramentelor drumul de mijloc între Luter și Zwingli. Că sacramentele sunt semne de distingere a creștinilor de necreștini o recunoșce Calvin cu Zwingli, dar acésta e pentru el numai un moment secundar, adevărata ființă a sacramentelor o forméază caracterul lor harismatic. «Mi se «pare»—dice el—«că acésta póte fi definițiunea scurtă «și proprie a sacramentului, dacă ȳicem că e un simbol extern prin care Domnul face cunoscut consciințelor noastre promisiunile bunăvoinței sale către noi «pentru susținerea slăbiciunii credinței noastre și pentru ca la rându-ne să mărturisim pietatea noastră atât către el și îngerii cât și către ómeni»; sau mai pe scurt: «Sacramentul este un testimoniú al grației dumneșcească către noi confirmat printr'un semn extern «unit cu mărturia reciprocă a pietății noastre către el» (Institutio IV, 14. 1). Credința că în sacramente s'ar afla o putere, care se comunică sufletului ca printr'un canal, prin ritul exterior ce însoțesce sacramentul, o respinge Calvin ca *insipida superstitio*. Sacramentele sunt numai un semn al acțiunii Sf. Spirit, care operează paralel cu ele, de vreme ce acésta are loc numai în cei aleși, și sacramentul are însemnătate numai pentru ei. Cu privire la aceștia Calvin ȳice că «*Sacramentele sunt organe prin care Dumnezeu operează cu eficacitate în aleșii săi*». Cei nealeși se spală prin Botez numai pe din afară și primesc la comunicare numai pâne și vin. Sfintul Spirit e care face ca sacramentele să fie eficace în cei aleși. «*El aduce grația*

lui Dumnezeu cu sine, dă un loc sacramentelor în noi și le face să fructifice» (Ibidem).

De la administratorul sacramentului se cer și la Reformați aceleași condițiuni ca și la Luterani. Numai clerici *rite vocati* au dreptul să administreze sacramentele. Această regulă e observată chiar cu mai multă stricteță de cât în ori-ce altă confesiune. Din această cauză Botezul săvârșit în casuri de nevoie de către simplii credincioși nu e admis.

Pentru ca sacramentul să fie eficace se cere ca primitorul să fie *ales*, alt-fel el rămâne *nudum signum*.

De sacramente se consideră ca și în Luteranism numai Botezul și sfinta Euharistie.

Botezul. Luteranii învață «că botezul este necesar pentru mântuire, fiind-că prin el se oferă grația lui Dumnezeu. Copiii trebuiesc asemenea botezați, fiind-că prin botez încredințându-se lui Dumnezeu sunt primiți în grația sa» (Augustana art. 9). Grația ce se comunică prin botez stinge numai pedepsa păcatului, dar nu și puterea lui. Pe raportul stabilit prin botez o dată pentru totdeauna între cel botezat și Dumnezeu trebuie să se sprijine creștinul tot timpul vieței sale fără să mai simtă trebuința de a fi legat de vre-o autoritate bisericăscă. Cuvîntul lui Dumnezeu e care face puterea botezului și influența sa asupra celui botezat nu e ceva fisic, ci numai o formalitate externă, basată pe porunca dumnezeiască, pentru a servi la întărirea credinței. «Botezul nu e numai apă sim-
«plă, ci e apă cuprinsă în porunca dumnezeiască și
«unită cu cuvîntul lui Dumnezeu..... El operază erta-
«rea păcatelor, emancipază de morțe și de diavol și
«dă fericirea veșnică tuturor celor care cred, așa
«cum sună cuvîntul și promisiunea lui Dumnezeu.....
«Cum poate apa face așa mare lucru? Apa n'o face
«prin sine, ci cuvîntul lui Dumnezeu care este în a-
«pă și cu apa și credința că cuvîntul lui Dumnezeu

«se află în apă o face» (Catehismul cel mic). Pentru că cuvântul lui Dumnezeu face eficacitatea sacramentului, lipsa de credință în cel ce se botează nu schimbă firea botezului în sine, pentru că ea nu face botezul, ci numai îl primesce. De aceea e fals a crede, că Dumnezeu infiltrează prin botez credința în cei botezați. Botezul având caracter indelibil, penitența numai are nici o rațiune de a fi considerată ca sacrament, sau a i se mai atribui vre o putere mântuitoare. A recunoște penitența de sacrament ar fi a declara botezul de ilusoriu. «Corabia mântuirii noastre, țice Luther, nu poate naufragia pentru ca penitența să apară ca *secunda post naufragium tabula*, cum o numesc Romano-Catolicii, nu naufragiază, pentru că e dispozițiune dumnezeiască, iar nu fapta noastră. Da, se întâmplă ca să alunecăm și să cădem din ea, dar cel care cade să ia sēma ca să înote spre corabie, să se țină de ea până când va reuși să intre din nou în ea și să plutescă mai departe cum începuse» (Cateh. c. mare). De alt-fel botezul însuși însemnează, că *«vechiul Adam trebuie înecat în noi prin căință și penitență zilnică și că trebuie să moră cu toate păcatele și postele lui rele pentru ca zilnic să se arate și să învieze omul cel nou, care trăește în curăție și dreptate veșnică înaintea lui Dumnezeu»* (Cateh. c. mic).

Fiind-că credința este organul care primesce grația ce se comunică prin botez, se pune întrebarea dacă copiii trebuiesc botezați la vârsta fragedă, sau dacă e mai bine să se aștepte până ce sunt mai mari și pot să-și dea socotēla de ceea ce este credința? Toți Reformatorii au susținut și apărât botezul copiilor contra pericolului distructiv cu care amenința Anabaptismul opera Reformațiunii. Doveți pentru necesitatea acestei practice s'au adus din Sfinta Scriptură a Noului Testament și din practica apostolică și post-apostolică, deși nu în abundență. Dar dacă în sufle-

tul copilului se află credința indispensabilă pentru primirea botezului și dacă, în cas când nu se află, botezul are vre o influență factică asupra lui și în ce consistă acesta, nu e nicăiri clar. Chiar dacă copiii n'ar crede (?!)—dice Luter—ceea ce însă nu se poate dovedi, totuși botezul ar fi valabil în virtutea orînduirii și a cuvîntului lui Dumnezeu: «Copilul îl botezăm în socotința și cu speranța, că el crede, și rugăm pe Dumnezeu ca să-'i dea credință, dar în această basă numai nu-l botezăm noi, ci pentru că Dumnezeu a poruncit așa» (Cateh. c. mare). De existența acestei credințe pare a fi convins Luter când dice: «Copiii nu trebuie botezați—cum fac frații Boemii—în vederea credinței viitoare, pe care o vor învăța când vor ajunge la vârsta discrețiunii, pentru că atunci s'ar întrebuița în deșert sacramentul și sfințitul nume al lui Dumnezeu, ceea ce e mare lucru, căci sacramentul nu poate și nu trebuie să fie primit fără credință, în cas contrar e primit spre mai mare pagubă» (Interpretarea Augustanei). Această credință o deșteptă Dumnezeu în inima copiilor prin intervenirea și garanția nașilor și a părinților. Pe de altă parte botezul însuși ca sacrament deșteptă credința, așa că prin grația ce se revarsă asupra copilului în botez se sădesce în sufletul lui principiul unei noi vieți, sămînța renașterii, în virtutea căreia neofitul ajunge la credință deplină și conștiință când trece de vîrsta copilăriei. Mai mult de cât atât nu spune nici Teologia de mai târziu.

Ce învață *Reformații* despre botez se poate deduce cu ușurință din învățătura lor despre sacrameinte în general. Pentru Zwingli botezul e un simplu act de mărturisire, sau un semn de obligațiune, prin care cel ce se botéză arată, că voesce să începă o nouă viață. Pentru Calvin e o simplă garanție, prin care cel botezat primesce încredințarea, că Dumnezeu îi este

tată în Iisus Christos și că l-a ales și predestinat din vecie pentru fericire, că el (Dumnezeu) împlinește în sufletul său actul pe care îl preînchipuiesc sacramentul numai în mod extern (Institutio IV, 15. Gallicana art. 38. Helvetica poster. art. 20, etc.).

Eucharistia. În lupta sa contra Bisericii Romano-Catolice Luther negă acțiunea Euharistiei ca și a Botezului *ex opere operato* și accentuează credința, care primește cuvântul promis, care adăogându-se elementelor materiale—pânei și vinului—face sacramentul. La început admite el cel puțin transubstanțiațiunea, dar curând o părăsesce pentru a admite teoria așa zisă a *impanațiunii*, susținută de Occam, că adevărat pâinea și vinul nu se prefac în corpul și sângele Domnului, ci numai îl coprind în sine. «*Sacramentul altarului este corpul și sângele Domnului Iisus Christos în și sub pâine și vin, instituit și dat nouă creștinilor prin cuvântul lui Christos spre mâncare și băutură*» (Cateh. c. mare). Luther ar fi tăgăduit bucuros, cum însuși mărturisește mai târziu, prezența reală a lui Christos în Euharistie, dar textul biblic de instituirea sacramentului i se părea prea clar pentru a putea îndrăzni să-l interpreteze alt-fel. Prezența reală a lui Christos în Euharistie se întemeiază pe comunicarea însușirilor celor două naturi în persoana lui Christos (*comunicatio idiomatum*), în virtutea căreia corpul său, deși—după materie și legile ei—mărginit în spațiu, totuși e, prin însușirea dumnezeiască ce i s'a comunicat, pretutindeni, așa că poate fi în pâinea și vinul consacrate în fie-care Biserică și tot în același timp se află și în ceriș. Corpul Domnului așa cum ni se oferă în sfânta Euharistie nu e material, de carne, ci e spiritual. El e netrecător ca tot ce este spirit și e o mâncare de un fel cu totul diferit de cele trecătoare. Mâncarea trecătoare se transformă în elementele corpului care o consumă; acés-

tă mâncare însă preface în ea corpul, care o consumă, îl face egal sieși: spiritual, viu și etern. O astfel de gustare a corpului lui Christos în afară de Euharistie se poate face numai în mod spiritual, cu inima, prin cuvântul lui Dumnezeu. În Euharistie însă se mănincă corpul lui Christos chiar cu gura, nu numai cu spiritul, dar într'un chip ceresc și suprafiresc. Și într'adevăr, corpul lui Christos e așa de obiectiv în Euharistie, că el se primesce nu numai de cei buni, ci și de cei răi. De cei dintâi însă spre fericire, de cei de al doilea spre judecata și condamnarea lor proprie. Folosul comunicării cu corpul și sângele Domnului este ertarea păcatelor și viața de veci; «*acésta ne o arată*—*ține Luter*—«cuvintelele: dat pentru voi și vărsat spre ertarea păcatelor, adecă, că prin aceste cuvinte ni se dă în sacrament ertarea păcatelor, viață și fericire. Pentru că unde este ertarea păcatelor, acolo este și viață și fericire» (Cateh. c. mic). Viața și fericirea de veci se raportă după Luter nu numai la suflet, ci și la corp. Așa ține el: «Corpul, care mănincă corpul lui Christos, trebuie să aibă asemenea folosul său, care e, că va trăi în veci și la ziua de apoi va învia spre fericire eternă. Acésta este puterea ascunsă și folosul, pe care îl are corpul nostru din corpul lui Christos în Euharistie, pentru că el trebuie să fie de folos, și de geaba nu poate fi. De aceea trebuie el să dea corpului nostru viața și fericirea așa cum le are el» (Interpret. epist. către Corintenii). Cărțile simbolice nu pomenesc nimic despre efectele Euharistiei asupra corpului.

Zwingli consideră Euharistia numai ca un act de mărturisire și ca o reamintire a ultimei cine a Mântuitorului împreună cu Apostolii săi. Nimic nu poate fi supranatural în Euharistie. A vorbi despre o gustare spirituală, sau despre un corp spiritual, invisibil, este nu

numai contra rațiunii, dar și contra credinței, care se fortifică numai prin primirea Sf. Spirit, iar nu prin gustare de pâine și vin, pentru că adevăratul corp al lui Christos este numai Biserica. Dacă corpul lui Christos s'ar afla în realitate în Euharistie n'ar fi canibalic a-l mânca? Sfânta Scriptură nu scie nimic despre o gustare a corpului lui Christos. După ea Christos e într'adevăr pretutindenii ca Dumnezeu, dar cu corpul se află în ceruri de-a dreapta Tatălui. Cum ar putea fi dar de o dată în mii de locuri pe pământ? Acésta contrađice naturii corpului. In cuvintele de instituire «τὸ σῶμά μου» se referă numai la corpul spânzurat pe cruce, de aceea în Euharistie n'avem să ne gândim la corpul transformat și spiritualizat al lui Christos. După Ión 6, 63 carnea nu e de nici un folos; carnea mâncată nu produce de cât tot carne, nu credință. A mânca dar corpul lui Christos nu ne ar fi de nici un folos. Ertarea păcatelor o dobîndim prin credința în Iisus; care ar mai fi dar scopul prezenței reale în Euharistie? Cuvintele de instituire trebuie luate în înțeles tropic și anume: saũ *ἔστι* trebuie tradus cu «însemnéză», saũ *σῶμα*=corp, trebuie luat în înțelesul de «simbolul corpului meu» și atunci avem: «*Luați mâncați, acésta însemnéză corpul meu, care se frânge pentru voi, etc*» saũ «*Luați mâncați acésta este simbolul corpului meu. care se frânge, etc.*». Zwingli se decide mai mult pentru întâia interpretare.

In mod impropriu se póte vorbi de o prezență a corpului și sângelui lui Christos în Euharistie, dar numai *fidei contemplatione*. Când ne gândim că Fiul lui Dumnezeu s'a îmbrăcat în carne, a suferit și a murit pentru noi și ne reprezentăm cu chipul acesta prin credință fructul morții sale, putem đice că mâncăm corpul lui Christos și bem sângele lui. In acest cas este o *prezență sacramentală și misterioasă* a corpului lui Christos

în cina sfântă. În felul acesta se poate vorbi și de o *mân-
care spirituală*, adică a tinde cu mintea și cu spiritul
către milostivirea și bunătatea lui Dumnezeu către noi
în Iisus Christos (Fidei expositio). Ori de câte ori spiri-
tul ne este stăpânit de aceste idei și ne consolăm inima
cu asemenea cugetări gustăm spiritualmente corpul lui
Christos. În Euharistie îl gustăm însă și sacramental.
Îl gustăm sacramental, dacă săvârșind sfânta cină ne
transportăm cu mintea la acel care a instituit-o și la
serviciile ce a adus pentru noi și dacă ne înălțăm
inima prin comunitatea frățească și credința pe care
o mărturisim. «*Mănânci sacramental* (corpul lui Chri-
stos), *când faci în interior ceea ce operezi în exteri-
or, când îți reînnoești mintea prin această credință pe
care o mărturisești în simbole*» (Ibidem). Zwingli aprobă
în felul său chiar, că cei nedemni mănâncă corpul lui
Christos spre judecată. «*În mod impropriu susțin că*
«mănâncă corpul lui Christos și acei care mănâncă sa-
«cramentul vădit sau simbolul public, dar n'aŭ cre-
«dința în inimă. Aceștia însă chéamă asupra-și jude-
«cata, adică răsbumarea lui Dumnezeu, pentru că n'aŭ
«în cinstea în care se cuvine să aibă cei pioși cor-
«pul lui Christos, adică tot misterul încorporării și
«al suferințelor lui și însași Biserica lui Christos» (I-
bidem). *Communio* se numește sfânta Euharistie, pen-
tru că prin ea mărturisim că voim să formăm un sin-
gur corp cu toți cei mântuiți. Ea este și solemnitate
de mulțămire adusă lui Dumnezeu, de aceea se nu-
mesce Euharistie.

Oekolampad merge și mai departe de cât Zwingli.
Σῶμα înseamnă, țice el, *figura corporis*. Pânea se
numește corpul lui Christos în înțelesul cum Ión Bo-
tezătorul se numește Elie, adică reprezentantul lui
Elie. Euharistia este o apropiere a lui Dumnezeu
de slăbiciunea credinții noastre. Prin elementele ma-
teriale ale Euharistiei Dumnezeu ne amintesc sa-

crificiul adus de Christos pe cruce pentru noi. În acest sens, ca amintire a morții lui Christos, cel credincios se împărtășește ținut cu carnea lui Christos, de ce nu s'ar împărtăși cu ea și în momentul primirii Euharistiei? Euharistia nu e o formalitate vană, o fantasmă teatrală—*scenica vanitas*—cum ar fi d. ex. schimbarea inelelor de logodnă între un actor și o actriță, fără ca să aibă loc o logodnă reală, ci precum logodnicul se dă cu totul logodnicii sale prin inel, deși el nu e cuprins în materia inelului, tot astfel ne dă Christos corpul său spre mănecare spirituală prin pâne și vin.

Calvin caută să păstreze și în Euharistie ca și în Botez calea de mijloc între Zwingli și Luter. Elementele Euharistiei nu sunt simple simbole, ci semne alături de care exercită grația dumnezeiască acțiunea sa de fortificare a credinței. Ele garantează comuniunea mistică a credincioșilor cu Christos și reprezintă corpul lui Christos nu numai într-un cânt el a fost o dată sacrificat pentru noi, ci și într-un cânt în virtutea acestui sacrificiu este un nutriment continuu al sufletelor noastre. În acest înțeles pânea și vinul se numesc «instrumente prin care ni se distribuie corpul și sângele Domnului, simbole care reprezintă și oferă corpul și sângele Domnului, etc» (Institutio IV, 17, 11). Din aceste expresiuni însă nu trebuie să conchidem, că elementele euharistice ar fi vehiculele corpului și sângelui lui Christos, ci numai o garanție pentru acestea, fiind-că Christos exercită influența sa asupra credincioșilor numai prin spiritul său. Comunicarea cu corpul Domnului nu este cu toate acestea ceva intelectual, cum susține Zwingli, ci real. După cum nu privirea, ci mănecarea pâinei hrănesc corpul, tot astfel și sufletul trebuie să primescă pe Christos în realitate pentru a dobândi viața cerescă. Credința nu face sacramentul, ci e numai gura curată cu care se primesce.

Corpul lui Christos în Euharistię nu e numai cum a fost rĕstignit pe cruce, adecă material (Zwingli), ci și în stare de pr-amărire saũ transformat, spiritualizat, cum a fost după înviere și cum se află în ceriuri, de-a drĕpta Tatălui (Luter). Sub forma dintăi ne comunică el ertare de păcate, sub a doua, viață și fericire eternă. Substanța Euharistiei este Christos ca persoană istorică și ca Fiũ al lui Dumneđeũ, rĕscumpărător al omenirii și triumfător asupra morțiĩ, cu corpul și cu sufletul și cu tóte darurile sale spirituale. Noi trebuie să ne împărtășim nu numai cu spiritul, ci și cu carnea sa făcĕtore de viață, căci «din «fântăna ascunsă a dumneđeirii carnea a fost infiltrată în Christos într'un mod miraculos cu viață, «pentru ca din el să se reverse asupra nóstră». Cu modul acesta carnea lui Christos este pentru noi vivificatóre, fiind-că prin ea Christos infiltrăză în sufletele nóstre viața spirituală. Cum se face însă acĕstă împărtășire? pentru că Calvin e de aceeași părere cu Zwingli, că corpul preamărit al lui Christos se află într'un anumit loc în ceriuri, de-a drĕpta Tatălui. Prin înălțarea sa la ceriuri Christos ne-a dovedit, că el nu voesce să rămână cu corpul la noi. Cum putem noi atunci đice că ne comunicăm cu corpul saũ? Calvin dă un îndoit rĕspuns la acĕstă întrebare. El vorbesce când de o înălțare a comunicantului la ceriũ—*oculis animisque in coelum evehi*—, când despre pogorirea lui Christos pe pămĩnt. «Christos «este cu corpul departe de noi, íasă locuind cu spiritul «săũ în noi ne înalță la sine în ceriuri, ca să infiltrăză «treze în noi puterea făcĕtore de viață a cărnii sale.... «Înțelesul pietății đice cu claritate, că nu infiltrăză «alt-fel în noi viață din carnea sa de cât, că rămânănd după corp cu totul în ceriuri, se pogoră la «noi cu puterea sa» (Consensus Tigurinus).

Pentru clarificarea înălțării comunicantului la ce-

riuri Calvin citéază pasagiul din Faptele Apostolilor cap. 7, vers. 55, după care Christos s'a arătat arhidiaconului Ștefan, fără ca să'și schimbe locul din ceriuri, ci numai a dat ochilor servului său puterea de a străbate ceriul. Sacramentele sunt scări instituite de Dumnezeu pentru ca sufletul să se înalțe prin credință în ceriuri, unde prin mijlocirea Sfintului Spirit se pune în comunicare cu Christos. Prin împărțirea puterii de viață din corpul prea mărit a lui Christos din ceriuri Calvin nu vrea să înțelégă numai un proces psihologic, o potențare subiectivă a credinței, nu elan sufletesc, ci o împărțire reală cu substanța corpului și a sângelui lui Christos. Pentru a arăta că acésta e cu putință, deși corpul lui Christos este în ceriuri, el se servește de comparațiunea cu sórele, care trimite pămîntului cu razele sale și o parte din substanța ce-l compune. Descinderea lui Christos în Euharistie se face prin intermediul Sfintului Spirit, care împărțășese *vigórea și puterea vivificátóre* a corpului lui glorios.

Sacramentul e eficace bine înțeles numai pentru cei aleși. Celor nealeși li se oferă corpul lui Christos, dar nu-l pot primi pentru că n'aú credință, și dacă sunt condamnați, e numai pentru că mărturisesc când se decid a primi sacramentul, că Christos singur e mântuitor, ceea ce ei nu cred.

Cât de greșită e teoria lui Calvin despre sfînta Euharistie, cu tóte silințele ce-și dá el de a o presenta sub o formă, care ascunde bine fondul zwinglian și cât de rătăcite sunt și teoriile lui Zwingli și Oekolampad, ne o arată consensul unanim al tuturor comunităților religioase, care compun Biserica noastră Ortodoxă de Răsărit și cea Romano-Catolică, care aú fost în ce privesce sfînta Euharistie întotdeauna de una și aceeași părere, cum și învățătura lui Luther, care se deosebesce de cea ecumenică numai prin

înlocuirea transubstanțiațiunii cu consubstanțiațiunea.

§ 47. Cultul divin.

Reformațiunea își are punctul său de plecare în disputa asupra unui obiect al cultului și anume în învățătura despre meritele prisositoare ale sfinților și indulgențe, de aceea e firesc lucru ca cultul să fie schimbat cu desăvîrșire în Protestantism. A crea un cult cu totul nou nu era intențiunea Reformatorilor. Ei voiau numai a-l curăți de ceea ce li se părea scandalisator sau superfluu. Preocupațiunea lor de frunte a fost de a înlătura sacrificiul liturgic care li se părea idolatru și a da sacramentelor locul ce credeau că li se cuvine în serviciul divin, iar mai pre sus de toate a asigura cuvîntului divin dreptul său, ca temelie a întregului cult. Arta, care luase proporțiuni însemnate în cult, trebuia redusă la minimul necesar pentru a putea servi la întreținerea pietății și împodobirea cultului. Tot ce s'a crezut, că e mai mult de cât ar fi trebuit pentru ajungerea acestui scop s'a lepădat. Ori-ce pompă exterioară, cum și cultul sfinților, ca intermediatori între creștinii în viață și Dumnezeu, cultul reliquiilor și al icónelor, nu și mai aveau rațiunea în fața misticismului protestant, care crede a pune pe om în comunicațiune directă cu Dumnezeu, Tatăl ceresc, prin intermediul unic al Fiului său, Mântuitorului nostru. A mai admite asemenea lucruri ar fi o înjosire a conștiinței religioase, deșteptată prin Reformațiune din somnul ei de vecuri, ar fi a insulta pe Dumnezeu și a micșora meritele satisfăcătoare ale mântuirii adusă de Christos. Numai escitarea fantasiei și mulțămirea sentimentului nu e de ajuns creștinului evangelic, el trebuie să găsească în cult nutriment deajuns pentru sentiment, inteligență și voință, să ia însuși parte activă la serviciul divin.

Acésta nu se putea fără o schimbare radicală a cultului, și schimbarea nu era îndreptățită de cât în cazul când cultul era declarat mai întâi de ceva neesențial, care se pôte schimba după gust și împrejurări. Tocmai acésta a făcut-o Augustana, care învață, că: «acele rituri sunt de păstrat, care se pot observa fără «păcat și servesc la liniștea și buna ordine în Biserica; totuși trebuie făcut cunoscut ómenilor, ca să «nu-și încarce conștiința socotind că cultul este necesar pentru mântuire» (art. 15). Cu alte cuvinte: cultul este pus—ca să ne servim de expresiunea protestantă—între *adiafóra*. Cu acésta s'a dat cultului lovitura de grație. Luteranii 'și-au recunoscut greșala mai târziu și au încercat s'o repare dând un loc óre care în serviciul divin: picturii, sculpturii și muzicii, dar fără mult rezultat, pentru că basa lipsea. Reformații au persistat în simplitatea la care au redus de la început cultul.

Astă-dzi, serviciul divin la Luterani se învârtese în jurul unui punct central: anunțarea cuvîntului lui Dumnezeu său *predica*. Pe hârtie stă alături de predică ca al doilea moment celebrarea sacramentului Euharistiei. Acésta este însă numai *pro forma*, fiind-că ea formeză de regulă un serviciu a parte. Fórte edificatori sunt în serviciul divin protestantic psalmii care se cîntă de popor în comun. Cea mai mare parte dintre ei respiră un adânc sentiment de pietate. Frumusețea limbii în care sunt scriși și a verșificățiunii, unită cu un fond plin de înțeles și accentele unei melodii potrivite, fac ca psalmii aceștia să înlocuiască în parte sărăcia serviciului divin și să exercite o influență mai mult sau mai puțin simțită asupra inimii și minții credincioșilor. Neîntrecuți sunt la Luterani psalmii lui *Paul Gerhardt* († 1676).

Părțile din care constă obișnuitul serviciu divin la Luterani—corespunđător liturgiei noastre—sunt urmă-

tórele: 1. *Un psalm* cântat ca introducere. 2. *Intonări și răspunsuri*, un fel de răspunsuri ca ale noastre, sau ectenie, cam lungă, dar care se lasă de obicei la o parte. 3. *Kirie*, tot un fel de răspunsuri în care pastorul pronunță de 3 ori: Dómnne miluesce și poporul răspunde aceluși cuvinte. 4. *Gloria*, cuprinde doxologia cea mică cântată de popor. 5. *Salutarea*, constă din cuvintele pastorului: «*Domnul fie cu voi*», la care poporul răspunde cântând: «*Și cu Duhul tău. Amin*». 6. *Colecta* este o rugăciune scurtă citită de pastor. 7. *Citirea pericopei apostolice*. 8. *Pronunțarea simbolului de credință* (Simbolul apostolic) de către pastor, sau cântarea lui, într'o formă prescurtată, de popor. 9. *Citirea pericopei evanghelice*. 10. *Cântarea unui psalm* de chor sau de popor. 11. *Predica*. 12. *O rugăciune de absoluțiune generală*. 13. *O rugăciune pentru autoritățile civile și bisericesci*. 14. *Comunicări* despre cununile, decesele și alte evenimente de felul acesta întâmplate în cursul săptămânii în parohie și anunțarea de conferințe, întruniri religioase, etc., care vor avea loc în săptămâna următoare, etc. etc., 15. *Pronunțarea rugăciunii domnesci*. 16. *Cântarea unei părți dintr'un psalm*. 17. *Comunicarea cu sfintele tăine* (acesta însă se face de obicei într'un serviciu aparte, care urmăzează îndată după terminarea celui obișnuit). 18. *Binecuvântarea pastorului*: «*Domnul să lumineze fața sa preste voi, Domnul să vă binecuvinteze și să vă păzescă*». 19. *Cântarea versului final* din psalmul început după rugăciunea domnescă.

La Reformați serviciul divin e și mai simplu. Icoanele sunt înlăturate cu desăvârșire, orga nu e admisă, în unele comunități nu există nici cântarea psalmilor în comun. În loc de altar există o simplă masă «*masa Domnului*» cu o cruce pe ea. Răspunsurile, rugăciunea de absoluțiune, pronunțarea simbolului credinței, citirea pericopilor evanghelice lipsesc din

serviciul divin, care se reduce aprópe exclusiv la predică. Pentru celebrarea sfinței Euharistii sunt servicii aparte. Pornirea contra cultului a mers la unii dintre Reformați, cum d. ex. la Presbiterieni, așa de departe că s'a renunțat cu totul la orî-ce serviciu de mai înainte hotărît. Cum vrea pastorul așa se ține serviciul divin.

Atât în Luteranism cât și la Reformați, sărbătorile sunt foarte reduse. Afară de Duminică se mai respectă: Nascerea, răstignirea și învierea Domnului, ziua tuturor sufletelor (în ultima Duminică a anului bisericesc)¹⁾ și ziua penitenții (Mercuria săptămânii a treia din postul quadragesimal).

Pe lângă acestea mai sunt și alte sărbători, care nu prezintă un caracter general ca cele deja expuse. Intre acestea avem:

a). *Țilele de pocăință și rugăciune* (Buss=und Bettag) au fost la început prescrise de autoritatea civilă sau bisericească în timpuri critice, când o calamitate publică ca: război, epidemie, secetă, etc. amenința statul sau națiunea întregă. Mai târziu se fixară pentru acest scop anumite țile, care trebuiau sărbate în fie-care an. După diferitele Biserici provinciale, numărul și data acestor țile sunt deosebite. De la 1893 Bisericile mai tuturor statelor ce compun imperiul german au o țilă comună de pocăință și rugăciune, Mercuria dinaintea ultimei Duminici după Rusalii, sau ultimei Duminici a anului bisericesc.

Acésta nu împedecă însă ca unele state să serbeze și alte țile cu acest caracter, așa Württembergul serbeză ca țilă de pocăință și rugăciune fie-care a patra Vineri, adecă în fie-care lună câte o țilă, Saxonia Mercuria săptămânii a doua din postul quadragesimal,

¹⁾ Anul bisericesc la Protestanți nu se începe ca la noi cu 1 Septembrie, ci cu cinci săptămâni mai înainte de Nascerea Domnului, sau cu «Adventum», cum îl numesc ei.

etc. (Mai amănunțit veđi: G. Ritschl: Lehrbuch der Liturgik, pag. 211, sqq).

b). *Sărbătórea morților* instituită în Prusia ca și comemorativă pentru cei căduți în răsbóele contra lui Napoleon cel Mare, se transformă cu repeđiciune în sărbătóre bisericéscă și fu adoptată de tóte statele germane. Ea se ține în ultima Duminică a anului bisericesc.

c). *Sărbătórea Reformațiunii* în amintirea triumfului reformei. Acésta nu se observă preste tot și e încă discuțiune asupra ăilei când trebuie să se serbeze. De obicei se serbéză la 31 Octombrie, dar pentru că numai din punct de vedere curat național, ca celebrare a victoriei reformațiunii începută de Luter contra Romano-Catolicismului, existența ei n'ar fi și bisericesc pe deplin justificată, de aceea se încercă a i se da o altă semnificațiune. Reformațiunea ar fi—după părerea apărătorilor acestei semnificațiunii—punctul cel mai luminos din viața de miș de ani a bisericii creștine și prin urmare dovada cea mai convingetóre, că Spiritul Sfint n'a părăsit Biserica întemeiată de Iisus Christos. Ca atare, șiua cea mai nemerită pentru a serba acéstă sărbătóre ar fi a doua și după serbarea pogorării Sf. Spirit, sau Luniă Rusaliilor (Veđi A. Krauss, Praktische Theologie, vol. I. pag. 257.)

d). *Timpul adventului* se formă numai încetul ca timp de pregătire pentru sărbătórea Nascerii Domnului, după analogia postului quadragesimal, ca pregătire pentru sărbătórea Patimilor și Invierii Mântuitorului. Numărul Duminicilor ce trebuia să cuprindă Adventul a fost multă vreme nedeterminat. Biserica Romano-Catolică l'a fixat la 4 și după ea l'a luat și Protestanții. Prima Duminică a Adventului cade în intervalul de timp dintre 27 Noembrie și 3 Decembrie. Cu ea se începe și anul bisericesc.

FINE.



TABLA DE MATERII

	Pagina
PREFAȚA	3.
INTRODUCERE.	
§ 1. Definițiunea Simbolicii și semnificațiunea cuvîntului «simbol»	9.
§ 2. Istoria Simbolicii	19.
§ 3. Impărțire	23.
PARTEA I.	
Simbóele ecumenice.	
§ 4. Simbolul apostolic	24.
§ 5. Simbolul Niceno-Constantinopolitan	34.
§ 6. Simbolul Atanasian	44.
PARTEA II.	
Biserica Ortodoxă de Răsărit sau Greco-Catolică.	
CAPITOLUL I.	
Introducere istorico-literară.	
§ 7. Constituțiunea exterioară a acestei Biserici și formele sub care se manifestă	50.
§ 8. Originea, desfășurarea și caracterul istoric al Bisericii Ortodoxe Orientale.	61.
§ 9. Isvórele simbolice ale Bisericii Greco-Orientale.	68.
CAPITOLUL II.	
Invătăturile principale ale Bisericii Ortodoxe.	
§ 10. Ideea de Dumnezeu în ființă și întreit în persóne	75.
§ 11. Creațiunea	79.
§ 12. Antropologia	80.
§ 13. Soteriologia	84.
§ 14. Invătătura despre Biserică	89.
§ 15. Invătătura despre mistere	92.
§ 16. Cultul sfinților, al reliquiilor și al icónelor	99.
PARTEA III.	
Biserica Romano-Catolică.	
CAPITOLUL I.	
Introducere istorico-literară.	
§ 17. Forma exterioară în timpul de față	102.
§ 18. Biserica Romano-Catolică ca monarhie universală și institut de fericire	105.

	<u>Pagina</u>
§ 19. Originea și desfășurarea Bisericii Romano-Catolice ca confesiune	109.
§ 20. Isovorele simbolice ale Bisericii Romano-Catolice	113.
CAPITOLUL II. Invățătura despre Biserică.	
§ 21. Ființa și însușirile Bisericii	122.
§ 22. Ierarhia	126.
§ 23. Sfânta Scriptură și Tradițiunea	133.
CAPITOLUL III. Invățătura Bisericii.	
§ 24. Dogma despre Sfânta Treime și persoana lui Christos	139.
§ 25. Starea primului om și păcatul original	140.
§ 26. Justificarea sa și sfințirea	152.
§ 27. Credința justificătoare și faptele bune	157.
CAPITOLUL IV. Acțiunea sfințitoare a Bisericii.	
§ 28. Invățătura despre Sacramente în general	163.
§ 29. Botezul și Confirmațiunea	168.
§ 30. Penitența și invățătura despre indulgențe și focul curățitor	172.
§ 31. Euharistia și sacrificiul liturgic	179.
§ 32. Căsătoria, Ordinațiunea și Extrema unctio	185.
§ 33. Sacramentaliile	189.
CAPITOLUL V. Cultul sfinților, icoanelor și reliquiilor.	
§ 34. Cultul și viața bisericească.	191.
§ 35. Serviciul liturgic al Messei	197.
§ 36. Viața religioasă și morală	200.
PARTEA IV. Protestantismul.	
CAPITOLUL I. Introducere istorică.	
§ 37. Starea actuală	207.
§ 38. Originea istorică și ființa Protestantismului	209.
CAPITOLUL II. Isovorele Simbolice.	
§ 39. Considerațiuni generale	216.
§ 40. A. Cărțile Simbolice ale Luteranismului	218.
§ 41. B. Scrierile Simbolice ale Bisericii reformată	227.
CAPITOLUL III. Invățătura Protestantismului.	
§ 42. Sfânta Scriptură	240.
§ 43. Invățătura despre Biserică	249.
§ 44. Starea primului om înainte de păcat și păcatul original	263.
§ 45. Invățătura despre justificare	272.
§ 46. Invățătura despre Sacramente	292.
§ 47. Cultul divin	311.

VERIFICAT
2007

VERIFICAT
1987

BIBLIOTECA
CENTRALĂ
UNIVERSITĂȚII "CAROL I"
BUCUREȘTI

VERIFICAT
2017