

DUMITRU
STĂNILOAE

ORTODOXIE ȘI ROMÂNISM

OPERE
COMPLETE
8

BASILICA



Preotul Profesor DUMITRU STĂNILOAE

OPERE COMPLETE

VIII

ORTODOXIE ȘI ROMÂNISM

CARTE PUBLICATĂ CU BINECUVÂNTAREA
PREFERICITULUI PĂRINTE

DANIEL

PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

Editura BASILICA a Patriarhiei Române
București – 2014

DUMITRU STĂNILOAE (n. 16 noiembrie 1903 în Vlădeni, jud. Brașov; † 4 octombrie 1993, fiind înmormântat la mănăstirea Cernica). A urmat Facultatea de Teologie din Cernăuți (1922-1927), unde a obținut și doctoratul cu teza *Viața și opera patriarhului Dosoftei al Ierusalimului și legăturile lui cu Țările Românești*, publicată în 1929 la Cernăuți. A efectuat studii de specializare pentru *Dogmatică și Istorie bisericească* la Facultățile de Teologie din Atena (1927-1928), München și Berlin (1928-1929), după care efectuează călătorii de studii și documentare la Paris și Belgrad. A fost profesor suplinitor (1929), provizoriu (1932) și definitiv (1935) la Academia Teologică „Andreiană” din Sibiu, unde a predat Dogmatica, Apologetica, Teologia Pastorală și Limba Greacă. A fost hirotonit diacon (1931), apoi preot (1932). În perioada ian. 1934 - mai 1945, s-a îngrijit, în calitate de redactor responsabil, de publicarea ziarului *Telegraful Român*. Concomitent, a îndeplinit funcția de rector al Academiei Teologice „Andreiene” (1936-1946). La cererea autorităților comuniste a fost transferat la Facultatea de Teologie din București (1 ian. 1947), urmându-l la catedra de *Teologie ascetică și mistică* pe Nichifor Crainic, iar din anul 1949 a devenit profesor titular de *Teologie dogmatică și simbolică*. A fost arestat în data de 4 septembrie 1958; închis la Jilava și Aiud până în ianuarie 1963, când este reintegrat la catedră până la pensionare, în anul 1973; în anii următori a fost profesor consultant pentru doctoranzi. A susținut importante conferințe teologice în Atena, Tesalonic, Paris, Strasbourg, Bonn, Heidelberg, Tübingen, Freiburg, Geneva, Oxford, SUA etc. *Doctor Honoris Causa* al Facultăților de Teologie Ortodoxă din Tesalonic (1976), Belgrad (1982), Atena (1991), al Institutului Teologic „Saint Serge” din Paris (1981), al Universității din București (1992). Membru corespondent (1990), apoi titular (1992) al Academiei Române.

SCRIERI: *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama* (1938); *Ortodoxie și românism* (1939); *Poziția Domnului Lucian Blaga față de creștinism și Ortodoxie* (1942); *Iisus Hristos sau Restaurarea omului* (1943); *Uniatismul în Transilvania, încercare de dezmembrare a poporului român* (1973); *Teologia dogmatică ortodoxă pentru Institutele teologice*, vol. 1-3 (1978); ΓΙΑ ΕΝΑ Ορθοδοξο Οικουμενισμό. Ευχαριστία, Πίστη, Εκκλησία (*Despre un ecumenism ortodox. Euharistie, credință, Biserică* – Atena, 1976); *Dieu est Amour* (Geneva, 1980); *Theology and the Church* (New York, 1980); Προσευχη, Ελευθερία, Αγιότητα (*Rugăciune, libertate, sfințenie* – Atena, 1980); *Prière de Jésus et expérience du Saint Esprit* (Paris, 1981); *Teologia morală ortodoxă*, vol. 3: *Spiritualitatea ortodoxă [Ascetica și mistică Bisericii Ortodoxe]* (1981); *Orthodoxe Dogmatik*, vol. 1-3 (trad.: germană – Zürich-Köln-Düsseldorf, 1985/1990/1995); *Le génie de l'Orthodoxie* (Paris, 1985); *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă* (1986); *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (1987); *Studii de Teologie dogmatică* (1990); *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos* (1991); *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului* (1993); *Sfânta Treime sau La început a fost Iubirea* (1993); numeroase studii și articole în reviste românești și străine.

TRADUCERI: Hristu Andrutsos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene* (1930); FILOCALIA *sfințelor nevoințe ale desăvârșirii, sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși* (vol. 1-4, Sibiu, 1946-1948; vol. 5-12, București, 1976-1991, cu reeditări după 1993); în colecția *Părinți și Scriitori Bisericești*: Sf. Grigorie de Nyssa, *Scrieri* (I, 1982); Sf. Maxim Mărturisitorul, *Scrieri* (2 vol., 1983 și 1990), *Ambigua* (reed. 2006); Sf. Atanasie cel Mare, *Scrieri* (2 vol., 1987 și 1991); Sf. Chiril al Alexandriei, *Scrieri* (4 vol., 1991, 1992, 1994, 2000); Sf. Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice* (1993) ș.a.

Colecția „Dumitru Stăniloae – OPERE COMPLETE”

Coordonator de colecție: Ion-Dragoș Vlădescu

Redactor: Anișoara Berbece

Tehnoredactor: Constantina Cristea

Copertă: Arhitect prof. dr. Mihaela Palade, Constantina Cristea

Ilustrație copertă: *Iisus Hristos – Vița de vie*, icoană realizată de Motronea Adriana, în tehnica tempera pe sticlă

Reproducerea integrală sau parțială a textului, multiplicarea prin orice mijloace și sub orice formă (ex. scanare, xeroxare, transpunere în format electronic sau audio), punerea la dispoziția publică, inclusiv prin internet sau prin rețele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informațiilor, cu scop comercial sau gratuit, precum și alte fapte similare săvârșite fără acordul scris al Editurii BASILICA a Patriarhiei Române reprezintă o încălcare a legislației cu privire la protecția proprietății intelectuale și se pedepsesc penal și/sau civil în conformitate cu legile în vigoare.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
STĂNILOAE, DUMITRU

Opere complete / preotul profesor Dumitru Stăniloae; carte publicată cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române; pref.: Preafericitul Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române. - București: Basilica, 2012-

vol.

ISBN 978-606-8141-80-0

Vol. 8. : Ortodoxie și românism. - 2014. - ISBN 978-606-8495-94-1

I. Daniel, patriarh al Bisericii Ortodoxe Române (pref.)

821.135.1-92

© Editura BASILICA a Patriarhiei Române – 2014

ISBN - 978-606-8495-94-1

www.editurapatriarhiei.ro

editura@patriarhia.ro

CUVÂNT ÎNAINTE

Asemenea persoanelor umane care au un chip și un nume, un fel unic de-a fi, și popoarele, în gândirea Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae, au o identificare precisă și o vocație specifică. Dar atât persoanele, cât și popoarele își manifestă existența lor normală și pleneră numai în comuniune. În această comuniune se afirmă binecuvântarea comuniunii Sfintei Treimi, deoarece umanitatea a fost creată după chipul Sfintei Treimi: „Să facem om după chipul și asemănarea Noastră” – a zis Dumnezeu când a creat omul (cf. *Facerea* 1, 26).

Părintele Stăniloae ne arată prin tot ce a scris și prin modul său de viață spirituală profundă că frumusețea netrecătoare a persoanelor și a popoarelor se manifestă în adâncirea comuniunii lor spirituale cu Dumnezeu și întreolaltă. El ne-a arătat că forța și frumusețea Ortodoxiei se manifestă în profunzimea și bogăția teologiei și a spiritualității ei.

Republicarea volumului *Ortodoxie și românism* într-o nouă ediție, după 75 de ani de la prima sa apariție (Sibiu, 1939), se înscrie într-un demers editorial necesar, prin care se restituie tinerei generații scrierile Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae, care l-au consacrat de-a lungul timpului ca fiind cel mai ilustru reprezentant al teologiei ortodoxe românești. După cum reiese și din titlul acestei lucrări, autorul a reunit în volum „un șir de studii și articole”, publicate inițial în *Gândirea* și *Telegraful Român*, dedicate raportului dintre Ortodoxie și specificul național românesc.

Pentru Părintele Stăniloae, Ortodoxia nu este doar o Biserică Orientală, ci Biserica una, sfântă, sobornicească și apostolească pe care o mărturisim în Simbolul credinței; sobornicitatea sau catolicitatea Ortodoxiei nu derivă din geografia ei, ci

din plinătatea adevărului de credință pe care ea îl conține și îl comunică lumii întregi. Astfel, în gândirea Părintelui, Ortodoxia „apare ca o mamă care-și întinde dragostea mântuitoare peste întreg omul, cu toate determinantele lui moștenite și dobândite, peste toată viața lui înrădăcinată într-un mediu viu și concret”, este „adevărata entelehie a vieții, drumul drept al ei, legea care o duce spre idealul cuprins virtual în real”, „ritmul, măsura, nu melodia vieții însăși”. În firea românească „Ortodoxia reprezintă polul mistic al existenței, în vreme ce latinitatea polul pozitivist, practic, raționalist, al precizărilor tăioase și reci”, din acest punct de vedere în viața românului transpare o existență trăită într-un „perfect echilibru bipolar”. „Noi avem ironia tăioasă, produs al unui ascuțit spirit de observație și de comportare «la rece» cu semenii noștri, dar avem și doina străbătută de duiosia și de taina meditativă a presimțirilor nedefinite [...], cruzimea ironiei însăși nu durează decât o clipă fulgerătoare, făcând loc bunătații, regretului, milei”, iar „amestecul de «rece» și de înduioșare este o manifestare obișnuită și specifică a sufletului românesc”. Românul înțelege și „acceptă mormântul convertindu-și durerea într-o sărbătorească și statică transfigurare, în care e copleșitor de prezentă viziunea mistică a continuării vieții pe un plan superior”.

Observând bogăția de sensuri pe care le evidențiază Părintele Profesor Dumitru Stăniloae pe marginea raportului dintre Ortodoxie și românism, binecuvântăm publicarea noii ediții a acestui volum, și-l recomandăm cu bucurie tuturor cititorilor care doresc să cunoască mai bine locul pe care îl are Ortodoxia în sufletul nostru, al românilor credincioși, precum și modul în care românul a știut din totdeauna să privească mai întâi *lumina* din sufletul aproapelui, indiferent de confesiunea sau etnia acestuia, pe care apoi a îmbogățit-o, prin dialog și cooperare, spre o conviețuire pașnică și benefică.

† DANIEL

PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

CRONOLOGIE

1903. S-a născut la 16 noiembrie 1903 în Vlădeni, județul Brașov, Dumitru, ultimul din cei cinci copii ai lui Irimie și Reveca; mama era nepoată de preot.

1917. La 10 februarie, pleacă la Brașov să urmeze cursurile Liceului confesional umanist „Andrei Șaguna”.

1918. I se oferă o bursă pentru clasa a IV-a de către Fundația „Emanuil Gojdu”.

1922. Primește o bursă pentru a studia Teologia în cadrul Universității din Cernăuți.

1923-1924. După un an părăsește Universitatea pentru a se înscrie și urma cursurile Facultății de Litere din cadrul Universității din București.

1924. În Postul Mare se întâlnește cu mitropolitul Nicolae Bălan, care-i oferă o bursă a Centrului Mitropolitan din Sibiu.

1927. Termină anul IV la Cernăuți și susține licența în Teologie sub conducerea prof. Vasile Loichiță, cu lucrarea *Botezul copiilor*; primește o bursă pentru studii de specializare la Atena.

1928. Toamna, susține la Cernăuți teza de doctorat cu titlul *Viața și opera patriarhului Dosoftei al Ierusalimului și legăturile lui cu Țările Românești*, sub îndrumarea prof. V. Loichiță. Centrul Mitropolitan din Sibiu îi oferă o bursă pentru Bizantinologie și Dogmatică. Pleacă la München, pentru semestrul de iarnă, urmând seminarul de *Istorie și filologie bizantină* al profesorului *August Heisenberg*, tatăl celebrului fizician.

1929. În ianuarie pleacă la Berlin, pentru semestrul de vară, având profesori pe *Hans Lietzmann* și *Reinhold Seeberg*, apoi la Paris și la Belgrad, pentru studii de *Bizantinologie* și *Dogmatică* și documentare asupra operei originale a Sfântului Grigorie Palama; la întoarcerea în țară este încadrat profesor suplinitor la catedra de *Teologie fundamentală* a Academiei Teologice „Andreiene”; aici, în decursul celor 17 ani de activitate didactică, a predat *Teologie Dogmatică* (1929-1946), *Apologetică* (1929-1932 și 1936-1937), *Pastorală* (1932-1936) și *Limba Greacă* (1929-1934). La Cernăuți i se publică teza de doctorat.

1930. Pleacă la Constantinopol pentru a cerceta și copia opera teologică a Sfântului Grigorie Palama; la 5 octombrie se căsătorește cu Maria (născută Mihu).

1931. În luna mai i se nasc primii doi copii gemeni, Dumitru (care moare în septembrie 1931) și Maria; la 16 octombrie, este hirotonit diacon. Apare la Sibiu *Catolicismul de după războiu*.

1932. La 25 septembrie este hirotonit preot.

1933. La 8 octombrie se naște Lidia, avându-l ca naș de botez pe istoricul transilvănean Ioan Lupaș.

1934. La 1 ianuarie este numit redactor responsabil al ziarului *Telegraful Român*, funcție îndeplinită, vreme de 12 ani, până în 13 mai 1945. Îl cunoaște și leagă o strânsă prietenie cu Nichifor Crainic.

1936. În iunie este numit rector al Academiei Teologice din Sibiu, funcție îndeplinită până în 1946.

1938. Apare la Sibiu lucrarea fundamentală *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*.

1939. Publică la Sibiu *Ortodoxie și românism*.

1940. Vara, România intră în cel de-al Doilea Război Mondial. Se constituie, la inițiativa poetului Sandu Tudor, grupul *Rugul aprins*, din care făceau parte Ierom. Ivan Kulighin, duhovnicul mitropolitului rus de Rostov (refugiat la Cernica), Ierom. Benedict Ghiuș, Ierom. Sofian Boghiu, Prof. Alexandru Mironescu, poetul Vasile Voiculescu, Arh. Constantin Joja, Pr. Andrei Scrima, Ion Marin Sadoveanu. Întâlnirile periodice la mănăstirile Antim și Cernica au constituit o înviorare duhovnicească a vieții creștine în București.

1942. Apare la Sibiu *Poziția domnului Lucian Blaga față de creștinism și Ortodoxie*, conținând și articole publicate inițial în *Telegraful Român*.

1943. Apare la Sibiu *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*.

1945. La sfârșitul lunii aprilie, moare fiica Maria (Mioara).

1946. Sub presiunea autorităților comuniste, reprezentate de Petru Groza, mitropolitul Nicolae Bălan este silit, împotriva propriei voințe, să-i ceară demisia din funcția de rector al Academiei; rămâne profesor în continuare până în 1947. Apare la Sibiu, primul volum din traducerea *FILOCALIEI sfințelor nevoințe ale desăvârșirii, sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*. Este transferat prin „chemare” la Facultatea de Teologie a Universității din București, urmându-l la catedra de *Teologie ascetică și mistică* pe Nichifor Crainic.

1947. Locuiește cu soția și fiica Lidia în casa parohială a bisericii „Sfântul Gheorghe Vechi”. Apare la Sibiu volumul 2 al *Filocaliei*.

1948. Apar la Sibiu volumele 3 și 4 ale *Filocaliei*.

1949. Catedra de *Teologie ascetică și mistică* fiind desființată, rămâne profesor de *Teologie dogmatică și simbolică* pentru doctoranzi.

1950. Participă la întâlnirile organizate de grupul *Rugul aprins*, din care nu face parte, dar unde conferențiază de câteva ori.

1955. La Sibiu, are loc un mare congres al preoților ortodocși; Petru Groza, membru al prezidiului refuză să vorbească cu Părintele Stăniloae, fapt ce va avea consecințe negative mai târziu. Are loc canonizarea Sfântului Calinic de la Cernica.

1958. Începe un nou și mare val de arestări în România, ca o condiție a retragerii trupelor sovietice. Sunt arestați membri ai grupului *Rugul aprins*. Este urmărit de Securitate. La 4 septembrie este arestat, se face percheziție la domiciliul din București. În 5 septembrie, ora 4.00 dimineața, este dus la închisoarea din strada Uranus, pentru o lună, apoi în strada Plevnei, pentru încă o lună. În 4 noiembrie, începe procesul înscenat, caracteristic regimului comunist. Apare la București *Teologia dogmatică și simbolică: manual pentru Institutetele Teologice*, în colaborare cu Nicolae Chițescu, Isidor Todoran, Ioan Petreuță – Părintele Stăniloae nu a fost consemnat ca autor, întrucât, înainte de publicarea lucrării, a fost arestat.

1959. Este dus la Aiud, având printre alți colegi de celulă pe preotul Lazarov, paroh în Dobrogea sau pe avocatul și publicistul Petre Pandrea, care-l evocă în scrierile sale. Vreme de câteva luni este ținut în regim de izolare totală. Lidia, fiica părintelui, căsătorită între timp, naște pe unicul nepot Dumitru Horia; fiind asistentă la catedra de Fizică a Universității din București – prof. Hulubei – este obligată să părăsească Universitatea.

1961. Toamna, este adus la București pentru noi cercetări penale.

1962. În martie, este readus la penitenciarul din Aiud.

1963. În ianuarie este eliberat din închisoare și lucrează ca funcționar la Biblioteca Sfântului Sinod. În octombrie este reintegrat la catedră.

1965. Este solicitat să scrie articole și studii, de către cei care-l cenzuraseră înainte (Departamentul Cultelor se pregătea să prezinte Occidentului imaginea unei libertăți religioase).

1968. Este invitat la Freiburg și Heidelberg, de către profesorii Paul Miron și respectiv Heyer, pentru conferințe; primește acordul Departamentului Cultelor, ce urma politica schimbării imaginii României.

1969. Conferențiază la Oxford unde leagă prietenie cu profesorul de Teologie și scriitorul anglican Donald Allchin.

1971. Merge la Vatican ca membru al delegației Bisericii Ortodoxe Române.

1973. Apare la București *Uniatismul în Transilvania, încercare de dezmembrare a poporului român*. Devine pensionar cu titlu de profesor onorar, rămânând profesor consultant pentru cursul de doctorat.

1976. Apare la București *Filocalia*, volumul 5, iar la Atena volumul *Για Ένα Ορθοδοξο Οικουμενισμό, Ευχαριστία, Πίστη, Εκκλησία* (*Despre un ecumenism ortodox. Euharistie, credință, Biserică*), cu o prefață semnată de Panayotis Nellas. Este declarat *Doctor Honoris Causa* al Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității din Tesalonici; în perioada 19-29 august participă la Al Doilea Congres al Facultăților de Teologie Ortodoxă organizat la mănăstirea Penteli – Atena, alături de preoții profesori Ene Braniște, Ion Bria, Ioan G. Coman, Dumitru Popescu și Dumitru Radu.

1977. Apar la București volumele 6 și 7 ale *Filocaliei*.

1978. Apare la București *Teologia dogmatică ortodoxă pentru Institutetele teologice*, volumele 1-3.

1979. Apare la București *Filocalia*, volumul 8.

1980. Apare la București *Filocalia*, volumul 9; la Geneva, *Dieu est Amour*, traducere de D. Nesser; la New York, *Theology and the Church*, traducere de R. Berringer, cu o prefață de John Meyendorff; la Atena, *Προσευχή, Ελευθερία, Αγιότητα* (*Rugăciune, libertate, sfințenie*). I se acordă premiul „Dr. Leopold Lucas” al Universității din Tübingen.

1981. Este numit *Doctor Honoris Causa* al Institutului ortodox „Saint Serge” din Paris. Este premiat la Londra cu distincția onorifică „Crucea Sfântului Augustin din Canterbury”, pentru merite teologice și creștinești. Apare la Paris *Prière de Jésus et expérience du Saint Esprit*, cu o prefață scrisă de Olivier Clément; la București *Teologia morală ortodoxă*, vol. 3: *Spiritualitatea ortodoxă (Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe)* și *Filocalia*, volumul 10.

1982. I se acordă titlul de *Doctor Honoris Causa* al Facultății de Teologie a Universității din Belgrad; în noiembrie conferențiază la New York, Boston, Detroit, Chicago, Washington. Apare la București traducerea din Sfântul Grigorie de Nyssa, *Scrieri*, vol. 1.

1985. Apare la Benzinger Verlag, Gütersloher Verlagshaus, *Orthodoxe Dogmatik*, vol. I, în traducerea profesorului H. Pitters, cu o introducere scrisă de Jürgen Moltmann; la Paris apare *Le génie de l'Orthodoxie*, traducere de Dan Ilie Ciobotea (azi Preafericitul Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române), cu o prefață scrisă de Olivier Clément.

1986. Apare la Craiova *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă*.

1987. Apare la Craiova *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* și la București traducerea *Scrieri*, partea I, de Sfântul Atanasie cel Mare.

1988. Apare la București traducerea *Scrieri*, partea a II-a, de Sfântul Atanasie cel Mare.

1990. Este ales membru corespondent al Academiei Române. Apare în aceeași editură ca și primul volum *Orthodoxe Dogmatik*, vol. 2, traducere de H. Pitters, cu o prefață scrisă de Jürgen Moltmann; la Roman apare *Filocalia*, volumul 11, iar la Craiova volumul *Studii de Teologie dogmatică ortodoxă*, care cuprinde *Hristologia Sfântului Maxim Mărturisitorul, Omul și Dumnezeu* și traducerea *Imnele iubirii dumnezeiești* ale Sfântului Simeon Noul Teolog.

1991. Este ales membru titular al Academiei Române. Este numit *Doctor Honoris Causa* al Facultății de Teologie a Universității din Atena. Apare la Sibiu *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*; la București apar traducerea *Scrieri*, vol. 1, de Sfântul Chiril al Alexandriei, și *Filocalia*, volumul 12.

1992. Este numit *Doctor Honoris Causa* al Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității din București. Apare la Craiova volumul *Reflecții despre spiritualitatea poporului român*.

1993. Apar la București lucrările *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului și Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*. La 4 octombrie din același an, Părintele Dumitru Stăniloae a trecut la cele veșnice.

I

ORTODOXIE ȘI NAȚIUNE

Creștinismul se adresează persoanei. El nu se adresează națiunii, pentru că nu există o conștiință ipostatică, de sine stătătoare, a națiunii. Dar persoanele omenești nu sunt unități abstracte, dezbrăcate de orice determinante și prin urmare întru totul identice. Se pot detașa, desigur, de la orice persoană anumite determinante, ca accidentale și de suprafață. Dar sunt o serie de caracteristici de care nu poate fi dezbrăcată o persoană, chiar dacă am pătrunde până la ultimul ei sâmbure, la ceea ce numim eul ei. Nu numai trupul, ideile, sentimentele, experiențele unei persoane poartă anumite caracteristici, ci și eul ei, centrul ei ontologic, ceea ce e dat de la începutul formării și organizării unui conținut de viață personală, imanența sa, și conduce din transcendent tot procesul acesta. Eul nu este o simplă entitate ipostaziată înzestrată cu forța necesară de a constitui un organism omenesc și cu acea lanternă la lumina căreia se vede și pe sine și conținutul său de viață. Dacă centrele acestea ultime ale persoanelor omenești ar fi neutre în oricare altă privință, fiind întru totul identice unul cu altul, și dacă toate determinările care deosebesc atât de mult o persoană de alta ar proveni numai din influențele externe, din împrejurările în care trăiesc diferitele persoane, n-am

înțelege de ce frații născuți din aceeași părinți (pot fi chiar gemeni), primind aceeași educație, trăind (de exemplu, la sat) aceeași viață, se deosebesc totuși enorm întreolaltă, pe lângă toată apropierea dintre ei.

E foarte curentă opinia că deosebirile între eurile persoanelor se reduc la urma urmelor tot la împrejurările externe de viață, însă nu la acelea în care trăiesc persoanele respective, ci la acelea în care au trăit înaintașii lor. Experiențele înaintașilor, istoria lor, au străbătut de la suprafața sufletului treptat, în decurs de generații, spre adâncimile ontologice, arătându-se în urmași ca determinante ale eurilor lor.

Iar dacă urmașii se deosebesc totuși atât de radical între ei în centrele lor personale, aceasta se datorează misterioaselor capricii ale legii eredității, care face ca un copil să se apropie mai mult de cine știe ce strămoș, iar altul de cine știe ce colateral.

Față de această opinie observăm întâi că tocmai capriciul misterios al legii eredității e o dovadă că singură nu poate explica totul, căci legea naturală se caracterizează prin constanță neclintită, prin repetare monotonă. De ce doi gemeni nu sunt niciodată la fel? Ar trebui ca măcar uneori să vedem gemeni identici.

Că istoria înaintașilor ar contribui cu ceva la determinarea eurilor urmașilor e foarte plauzibil și, din punctul de vedere creștin, admisibil. Procesul de variere și dezvoltare a lumii nu e determinat nici numai de Dumnezeu și nici numai din imanență. O conlucrare misterioasă are loc și în scoaterea la iveală a noilor fețe omenești. Toate fețele omenești își au modelele lor eterne în Dumnezeu, modele care nu sunt idei statice, ci forțe care lucrează la alcătuirea

chipurilor lor în lumea creată, punând la contribuție și puterile imanente ale lumii. Când lumea a ajuns la acel punct de dezvoltare în care e prevăzut să apară o anumită față omenească, aceasta apare atât ca un rezultat al factorilor imanenți, cât și ca un efect al lucrării modelului-forță din transcendență.

Puterile și împrejurările imanente nu aduc eului nou decât acele determinante care există în imaginea aceluia din veci, aflată în Rațiunea dumnezeiască. Se poate intui și chiar constata, printr-un proces mental analitic, această misterioasă colaborare între procesul immanent și ceva mai presus de el. Un eu omenesc nou nu poate fi produs numai printr-un proces immanent, dar acesta își are până la un loc drepturile lui.

Doi gemeni sunt fețe omenești cu totul deosebite din momentul nașterii și chiar al conceperii lor. Pe fiecare din ei l-ai putea explica până la un anumit punct, adunând o serie de momente și de fețe antecedente lui și aducându-le într-un fel de legătură cauzală.

Dar niciunul din cele două lanțuri cauzale nu s-a impus prin sine cu necesitate, ci ambele au fost determinate inițial de o putere mai presus de cauzalitatea naturală. Viața, chiar a tuturor înaintașilor, nu e suficientă singură pentru a explica natura persoanelor descendenților. Un temei îl poate constitui și faptul că, după *Sfânta Scriptură* sau după legendele cosmogonice orientale, fiii primei perechi de oameni erau tot așa de deosebiți de părinții lor și întreolaltă ca și fiii de astăzi, când înaintea fiecărui nou-născut sunt sute de generații. Nicio față omenească nu e formată în întregime nici de trecutul care o premerge, nici de istoria ei proprie.

Fiecare om vine cu o schemă originală apriorică, determinată numai în parte de trecut și în cadrul căreia are să-și manifeste libertatea creatoare, umplând-o cu un conținut sau altul. Ipostasul fiecărui om vine de la Dumnezeu, dar vine străbătând prin mediul unui trecut acumulat în părinții pământești, și acest drum se integrează în actul constituirii sale după imaginea ce o are în ceruri.

Notele individualizante pe care le primește eul nou constituit în ordinea lumii din mediul istoriei acumulate în părinți, privite din perspectiva noastră cronologică, par adăugate la alte note pe care le-ar avea mai dinainte. În realitate noul eu se constituie printr-un singur act, natural-dumnezeiesc, cu totul simultan.

De aceea nu se poate spune că notele cu care e înzestrat noul eu de către trecutul anterior lui sunt mai de suprafață, de un ordin secundar, deci posibil de lepădat de către o persoană, pentru a reveni în starea de puritate apriorică și față de influențele trecutului.

Numai atât spunem: niciun eu nu se poate explica numai din trecutul anterior lui. În niciun caz nu vrem să spunem că eul, în momentul primei lui apariții în imanență, ar avea o stare liberă de orice urmă a trecutului în al cărui mediu începe a se scâlda.

Din primul moment al existenței sale, eul are și notele pe care i le dă istoria înaintașilor săi. Înainte de-a avea aceste note, înainte de apariția în imanență, el nici nu există. Nu există decât imaginea-forță, care până acum a pregătit numai terenul pentru lansarea lui în existență, dar n-a ajuns încă să-l constituie. Iar imaginea-forță a fiecărui eu cuprinde virtual toate determinantele lui, inclusiv cele pe care eul le primește prin mijlocirea istoriei ce-l premerge.

*

În felul acesta calitatea națională a eului omenesc nu este ceva accidental, de suprafață, aposterioric, ci face parte din destinul esențial al lui, se cuprinde printre determinanțele imaginii lui eterne. Modelul ceresc al fiecărui om e modelul omului concret, precizat istoricește.

În ce constă calitatea națională? Evident nu într-o bandieră tri sau bicoloră, nu în afirmarea obstinentă a naționalității proprii, nu în ceea ce se cheamă „naționalism”, în care intră de multe ori și o notă nesimpatică. Acestea toate se pot baza pe calitatea națională. Calitatea națională nu e o simțire, un organ spiritual, o facultate în plus a omului. Dacă ar fi așa, s-ar mai putea vorbi eventual de posibilitatea anulării acestui plus care deosebește diferite grupe de oameni, pentru a-i reduce la uniformitatea pretins originară. Calitatea națională nu este un accident adăugat umanului pur. Calitatea națională este însuși umanul într-o anumită formă a lui. Precum orice element material are în mod necesar o anumită formă, așa și umanul se prezintă cu necesitate într-o anumită formă determinată dinlăuntru și deci intrinsecă lui. Un uman pur, nedeterminat de o anumită formă, nu se poate închipui; chiar iniformitatea e o formă. Un uman fără o anumită formă e o abstracțiune cu care nu poate lucra decât gândirea matematică, nu însă și cea imaginativă, aplicată concretului. Calitatea națională nu stă la un colț al sufletului, nu constituie o piesă deosebită în organismul spiritual-trupesc al omului. Ea nu este, alături de gândirea – pur umană, de iubirea – iarăși pur umană, de bucuria și

tristețea – din nou pur umane, o însușire deosebită, ci ea este gândirea, iubirea, bucuria, tristețea, acțiunea, conștiința purtând o anumită dispoziție, o anumită vibrație, un anumit iz comun unei grupe de oameni și neîntâlnit la celelalte grupe. Farmecul de un anumit gust de care e îmbibată iubirea românească, de exemplu, nu face această iubire mai puțin umană. Și nici gândirea românească nu e mai puțin gândire. Între național și uman nu e niciun antagonism. Dimpotrivă, cu cât îți adâncești simțirile umane, cu atât te adâncești mai mult în miezul calității tale naționale.

Umanitatea se află în adâncul firii tale naționale. Doar e fapt notoriu că imitatorii simțirilor și atitudinilor străine sunt mai puțin umani, pentru că trăiesc mai la suprafață. Un român înțelege și iubește oamenii de alt neam nu printr-o depășire a realității sale de român, printr-o coborâre undeva în substratul pur uman al personalității sale, ci rămânând român. Un român, când simte milă față de un ungar, în milă e tot român. Și se simte cu atât mai mult aceasta, cu cât e mai puternică mila, cu cât subiectul ei uită mai mult că e român. Iubirea față de toți oamenii, de orice neam ar fi ei, nu e nici ea o iubire anațională. Sentiment anațional, în rădăcinile și factura lui, nu există.

*

*

*

Acestea ar fi premisele pe care le are în vedere Ortodoxia când, răspunzând la întrebarea despre raportul dintre creștinism și națiune, nu subestimează factorul național.

Ne-ar fi ușor să arătăm cum decurge răspunsul ortodox din aceste premise, încheind cu aceasta articolul

nostru. Dar, deoarece o ramură importantă a creștinismului, catolicismul, atrage în dezbateră a acestei probleme două noțiuni care tulbură enorm claritatea datei problemei, e util să consolidăm răspunsul ortodox și prin lichidarea eventualelor obiecții ce decurg din poziția catolică.

Cele două noțiuni de care face uz catolicismul în dezbateră a problemei noastre sunt: *natura* și *supra-natura*. În aparență aceste două noțiuni ar simplifica mult problema: națiunea e naturală, creștinismul e supranatural, prin urmare supranațional; creștinismul nu poate fi deci în niciun caz național, căci atunci n-ar mai fi creștinism, ci păgânism.

Atitudinea catolicismului în această problemă rezultă din doctrina catolică generală, care vede totul prin prisma divizării în natural și supranatural.

Conform acestei doctrine omul primordial constă din două secțiuni: *natura* și *donum superadditum*, sau supra-natura. Natura avea în ființa ei germenul morții și pofta păcătoasă (*concupiscentia carnis*). Nemurirea și curăția nu stăteau în natura omului, nu erau în legătură ontologică cu firea omenească, ci erau adaosuri din afară, neapartinătoare constituției intrinseci a naturii omenești. Prin căderea în păcat nu s-a știrbit întru nimic *natura* omului, ci s-a retras numai *donum superadditum*.

„Din cele trei feluri de bunuri pe care le putem considera ca fiind în natura umană – principiile esențiale și proprietățile care rezultă din ele, înclinarea naturală spre bunul virtuții și darurile gratuite care constituiau justiția originală –, cel din urmă fel a fost depărtat total și din toată natura omenească prin păcatul originar. [...] Dimpotrivă, principiile esențiale ale naturii cu proprietățile care decurg din ele rămân absolut intacte; nici păcatul originar, nici

chiar păcatele personale nu pot nimic în această privință. În sfârșit, înclinarea spre bunul virtuții nu e nici ea diminuată în sine prin păcatul originar care nu slăbește natura, sursă și principiu al acestei înclinări.”¹

Ortodoxia nu știe de acest dualism ontologic în omul primordial, ci învață că nemurirea și curăția erau potențe naturale ale lui, pe care avea să le dezvolte deodată cu întreaga sa natură. Doar *chipul* dumnezeiesc a fost impregnat în însăși constituția naturii omenești, nu a fost ca ceva supraadăugat, ca ceva neesențial ei. Am face pe Dumnezeu creator al morții și al păcatului, dacă am spune că natura omenească pe care a creat-o ar fi prin firea ei, în mod normal, păcătoasă și muritoare. Căderea în păcat ar părea neînțeleasă, dacă pe Adam l-ar fi reținut de la păcat nu voia lui, ci *donum superadditum*, de care catolicii spun că era frâul care strunea în Adam concupiscenta naturală lui. Cum se face că acest dar dumnezeiesc a cedat la un moment dat poftei spre păcat a omului sau asalturilor șarpelui? În general nu înțelegem de ce ar fi făcut Dumnezeu pe Adam cu două secțiuni: cu natură păcătoasă și muritoare și cu un frâu supranatural.

Întrucât e chip al lui Dumnezeu, natura omenească e bună, are ca ceva firesc, normal, viața spirituală superioară, legătura cu Dumnezeu. Dar întrucât e creată, această natură are și posibilitatea să se schimbe, poate să cadă din viața ei divino-omenească normală, poate să se știrbească, să altereze chipul dumnezeiesc impregnat în ea. Iată ce spune teologul rus Pr. Serghei Bulgakov: „Omul nedezvoltat și tânăr avea în sine și puterea vieții – *posse non*

¹ I.E. MASSON, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. XI, col. 41-42.

mori – și puterea purității – *posse non peccare* – nu ca un dar extraordinar, *donum superadditum*, ci ca normă internă, ca fire autentică a naturii sale. Și moartea, și păcatul, deși *posibile* în om în virtutea caracterului său creat, au fost pentru el *nenormale și împotriva firii sale*². Omul era cu totul deschis acțiunii dumnezeiești, fiind destinat deplinei realizări a îndumnezeirii sale, numai în baza neprihănirii sale. Dumnezeu venea în fapt de seară să vorbească cu omul ca un prieten, dar această „convorbire” nu era un *donum superadditum* în raport cu natura lui necrescută încă, ci, dimpotrivă, această comuniune cu Dumnezeu îi era dată și destinată lui în baza naturii sale. Astfel, prin păcatul original nu s-a retras simplu *donum superadditum*, așa încât natura să rămână în întregimea ei. Starea omului după căderea în păcat nu e o stare naturală, starea „naturii pure”, ci o stare de stricăciune a naturii; el nu-și mai are natura în plenitudinea și sensul ei firesc, el are o natură știrbită, în care s-a introdus defectuoșitatea. Pentru catolici, însă, omul a rămas cu natura lui deplină.

Avem deci de-a face cu două concepții despre natura omenească. Desigur, definiția formală a naturalului poate fi aceeași: sfera naturalului unei ființe cuprinde toate acele puteri, însușiri și acte care țin de acea ființă, cresc din ea, o manifestă pe ea și nu sunt accidente sau adaosuri artificiale, nenecesare ei. Dar, în concret, concepția ortodoxă este că viața spirituală nu e ceva accidental, nenecesar naturii omenești, ci ține de ea, exprimă sensul și direcția ei. Viața spirituală fiind participare la viața dumnezeiască, urmează că natura omenească e astfel făcută că nu poate trăi o

² Pr. Serghei BULGAKOV, *Rugul aprins* [ed. rusă], pp. 24-25.

viață adevărată decât participând la viața dumnezeiască. Naturii omenești nu-i este imprimată numai capacitatea de a participa la viața dumnezeiască, de a se îndumnezei, ci și necesitatea după ea, organul care caută acea viață, fără de care natura fie suferă cumplit, fie se închircește într-o viață sub-naturală, oarbă, defectuoasă.

S-ar părea că e o contradicție să numești naturală viața spirituală, comuniunea cu Dumnezeu, îndumnezeirea. Doar ce-i natural omului crește din om, pe când viața lui spirituală e legătura cu ceva ce vine de dincolo de el, cu Dumnezeu. Totuși aici nu-i nicio contradicție. Viața spirituală, îndumnezeirea, sau oricum i s-ar mai spune participării omului la viața dumnezeiască, e în primul rând act omenesc de lansare în divin sau de absorbție a divinului, act sau funcție omenească de nutriție spirituală. Dacă mâncarea materială nu este ceva extranatural, nu poate fi nici mâncarea spirituală. Floarea încă se nutrește cu aer și lumină, dar procesul acestei nutriții nu e supranatural florii. Dimpotrivă, fără el floarea se închircește și duce câțva timp o viață nevoiașă, sub-naturală, ca apoi să moară. Suntem de acord că o aplicare perfectă a definiției naturalului (creștere din sine) nu se poate face la viața spirituală a omului (precum, de altfel, nu se poate face la nicio altă activitate a lui). Participarea la ceva din afară de sine e într-o anumită privință altceva decât creștere din sine. Dar dacă ne gândim că omul e în întregime făcut de Dumnezeu, deci chiar o creștere din el a vieții spirituale ar fi tot un fel de participare la bogăția dumnezeiască și dacă ne mai gândim și la aceea că între însușirile naturale cu care l-a creat Dumnezeu pe om, una dintre cele mai importante este aceea să participe, cu prețul plenitudinii vieții sale naturale, la

viața dumnezeiască, putem socoti această participare la viața dumnezeiască, îndumnezeirea omului, ca ținând de natura lui, fiind cerută de ea și manifestând-o pe ea.

De natura omului nu ține numai trupul și sufletul, ci și viața dumnezeiesc-omenească. Omul e o ființă teandrică în natura lui. Noi distingem nu între natural și supranatural, ci între viața fără Dumnezeu și viața în Dumnezeu. Dar viața naturală e cea în Dumnezeu.

Are vreo însemnătate practică această deosebire între ortodocși și catolici cu privire la sensul naturii omenești? Nu e cumva numai o ceartă pentru cuvinte? Are o însemnătate destul de mare, mai ales în legătură cu problema noastră. Între elementele care constituie natura unei ființe există o sudare atât de perfectă, încât formează la un loc un întreg cu un singur sens, o unitate perfectă. Deși de substanță deosebită, elementele constitutive ale naturii umane poartă pe trepte diferite aceleași caractere și abia toate la un loc exprimă și realizează, în acte comune, sensul și destinul ei. Așa cum sufletul, deși de substanță deosebită în raport cu trupul, formează cu trupul un întreg, exprimă împreună un sens și realizează împreună orice act, la fel în viața spirituală a omului se întâlnesc într-o unitate misterioasă harul dumnezeiesc cu actele sufletești și trupești, exprimând și realizând împreună viața deplină a naturii omenești. Și cum natura omenească se prezintă la fiecare persoană cu anumite caractere individualizate, viața spirituală, care ține de natura cutărei sau cutărei persoane, va purta și ea, în felul ei, aceleași caractere individualizate care se manifestă în suflet și se fac vizibile în trup.

Viața spirituală, oricât ar fi de profundă, e alta la fiecare persoană. Nu sunt doi oameni care să experimenteze la

fel participarea la viața dumnezeiască și să o manifeste în aceleași roade, în același chip. N-au fost doi profeți care să aibă aceleași viziuni și să folosească aceleași imagini pentru a exprima experiențele lor. Nu e vorba aici de deosebiri care despart pe oameni, de justificarea individualismului în sensul izolării religioase. Cei ce au alte viziuni și se văd siliți să le exprime în mod deosebit știu în același timp, tot prin experiență religioasă, că trebuie să le refere la același subiect care li s-a descoperit. Ei se înțeleg perfect unul pe altul, căci știu că în fond exprimă același lucru cu mijloace puțin deosebite, după cum puțin deosebită e natura fiecăruia. Iubirea sub influența experienței religioase e experiată deosebit de fiecare om, dar aceasta nu înseamnă că nu se pot iubi. Sobornicitatea nu e uniformitate, ci armonie, aceeași melodie cântată la un loc de instrumente puțin deosebite. Viața spirituală are și ea caracterul național al subiectului care o trăiește.

Cu totul alte consecințe rezultă din concepția că viața spirituală e supranaturală, că nu formează împreună cu natura un întreg ontologic. În sectorul supranatural nu vom întâlni în mod necesar caracterele individuale pe care le are natura în diferitele persoane. Supranaturalul e unul, iar persoanele sunt diferite, natura e variată. Și oricât s-ar aminti adagiul lui Toma d'Aquino: „*Gratia non tollit naturam sed perficit*” („Harul nu înalță natura, ci o plinește”), supranaturalul e conceput totuși nu într-o continuitate organică cu natura, ci ca un sector despărțit a cărui misiune este nu atât să trezească puterile naturii la viața deplină, cât mai degrabă să reducă natura la tăcere, să o potolească, întocmind deasupra ei, nu din pământul ei, un fel de grădină aeriană, supranaturală, cu virtuțile ei, cu viața ei.

Astfel, se vorbește de virtuți infuzate prin har, nu, cum am zice noi, rezultate din natura omenească. E drept că subiectul acestor virtuți infuzate e lăsat să fie tot omul, dar evident că în acest rol subiectul omenesc e dezbrăcat de toată individualitatea lui concretă, redus la rolul unui simplu agent fizic pentru manipularea virtuților infuzate. Alte caractere ale naturii sunt înăbușite de har: de pildă concupiscenta. În general nota personală, determinantele particulare o să fie înăbușite de supra-natură, care e de caracter general, uniform. Perfecționarea naturii de către har se înțelege și ca o corectare a naturii, ca o reducere la starea de potență a unor însușiri ale ei. De calitatea națională supranaturalul nu vrea să știe nimic, fiind o calitate particulară. Calitatea națională nu poate deveni o calitate supranaturală. Rămânând numai în sfera naturalului, catolicismul o privește cu suspiciune.

Vom încerca să arătăm și printr-o scurtă cercetare a procesului de ridicare a naturii din starea căzută, că separația omului în natural și supranatural e greșită.

*

*

*

Fără îndoială, refacerea naturii omenești căzute se face printr-un ajutor de Sus. Față de natura deteriorată, se distinge limpede coborârea puterii de Sus, de la Dumnezeu. Dar primului om nu i s-au dat tot astfel, în două reprize, o bază ca natură cu înclinații spre păcat și un adaos extraordinar, ca frâu contra păcatului. Aceluia i s-a dat totul la un loc, ca un întreg.

Acest *infra* și *supra* îl observăm la omul de azi nu numai în momentul când peste ce are el deteriorat vin puterile

de Sus, ci și după aceea, atâta timp cât între acele puteri și starea sa păcătoasă de mai înainte nu s-a făcut o sudare perfectă, atâta timp cât natura nu e scoasă din defectuoșitate, nu e reparată. La un creștin nedesăvârșit, păstrând încă impulsuri tari spre păcat, nu se poate vorbi încă de natură și supra-natură (pentru că natura în sensul ei adevărat nu-i ceva păcătos), dar în orice caz de ceva *infra* și de ceva *supra*. Observăm aceasta intuitiv, în sufletul nostru, fiecare. Putem vedea cum în anumite momente suntem duși de porniri pizmașe, pofticioase, inferioare, și putem simți cum în alte momente vine peste ele, înnobilându-le, ceva de Sus, de dincolo de sfera noastră omenească.

Dar distincția aceasta nu se mai poate face la un creștin perfect. (Sigur, un creștin absolut perfect n-a existat, dar au fost personalități care s-au ridicat la mari înălțimi.) De pildă, la Sfântul Apostol Ioan se mai pot distinge în sufletul lui două zone: una *infra*, a lui, păcătoasă, și una *supra*? Mai poți spune: Acestea sunt porniri și gânduri de jos, celelalte de Sus? Nu este el în întregime creștin? Și aceasta este ținta spre care tind creștinii: la o sudare deplină a puterii de Sus cu starea deteriorată a lor, astfel ca să nu fie în ei două zone, ci un întreg care nu e altceva decât natura omului restabilită, natura lui cum a fost cugetată și creată de Dumnezeu. Harul și voia omului nu se mai simt ca două principii de acțiune, ci ca unul singur: voia luminată și întărită spre bine. Sub har simțirile omului nu mai rămân cele vechi, pentru ca prin forța cumva fizică a harului ele să arate numai altfel de cum sunt, ci efectul harului trece cu totul în constituția intrinsecă a lor, transformându-le, înnobilându-le. Eficacitatea harului nu e reală decât din momentul în care a reușit să-și convertească forța lui în forță intrinsecă a

puterilor și organelor cu care este înzestrat omul. Harul nu e o entitate ipostaziată, o grămăjoară de putere de la Dumnezeu trimisă în suflet, cum învață catolicismul când spune că harul e creat, că e prin urmare desfăcut de Dumnezeu: „Grația sfințitoare este deci o realitate distinctă de Dumnezeu, creată, infuzată și inerentă sufletului”³. Harul e *acțiune, lucrare* a lui Dumnezeu nedesfăcută de ființa Lui, izvorând din ea. Ca atare nu poate exista în om o viață de sine stătătoare a harului, ci trebuie să admitem fie că numai Dumnezeu e subiectul acelei vieți harice, fie că harul devine și act al omului, al puterilor și funcțiilor lui.

Prima parte a alternativei nu se poate admite, ea însemnând anularea omului. Rămâne astfel ca singură posibilă a doua parte a alternativei: omul subiect al lucrării harice, sau împreună-subiect cu Dumnezeu. Câtă vreme, după catolicism, viața „supranaturală” a harului nu e nici omenească, nici dumnezeiască, ci ceva foarte bizar, în concepția ortodoxă ea e și profund umană și dumnezeiască, sau e cu atât mai deplin umană cu cât e mai dumnezeiască, e o viață teandrică, de om îndumnezeit.

Cât timp acțiunea harică rămâne exterioară puterilor sufletești ale omului, chiar fiind în suflet, nu poate produce efecte care să fie ale sufletului, virtuți ale omului. Numai când acțiunea aceasta a lui Dumnezeu trezește, dezvoltă, întărește facultățile sufletești, devine deci *forță intrinsecă* a lor, se vor ivi simțirile și faptele creștine, care sunt ale omului. Se mai poate distinge, în aceste simțiri și fapte ale omului, un sector natural și unul supranatural? Mai

³ J. Van Der MEERSCH, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. VI, col. 1609.

vedem aici o natură care rămâne cu starea ei, și deasupra ei o supra-natură, înăbușind-o? Întregul om, cu toate facultățile, însușirile, pasiunile, caracteristicile lui, s-a ridicat, toate acestea umplându-se ca niște organe cu forță nouă, îndreptată spre bine. Teologul rus Boris Vișeslavțev spune, referindu-se mai ales la Părintele răsăritean Maxim Mărturisitorul: „Patimile în totalitatea lor nu sunt rele în ele însele; ele sunt bune în mâna celor ce râvnesc o viață bună. Patimi ca *dorința, voluptatea, frica*, prin sublimare se transformă: dorința în dorul puternic după harurile dumnezeiești, voluptatea în fericirea și încântarea sufletului pentru darurile dumnezeiești, frica în teama corespunzătoare de greșală, mâhnirea în căință. Viciosul e zidit din același material ca și virtuosul [...]. Puterile naturale ale sufletului și trupului [...] devin rele numai atunci când primesc o formă deosebită, adică *forma pervertirii*. Ideea fundamentală a întregii ascetici și mistici greco-răsăritene e *îndumnezeirea* (θεώσις). Îndumnezeirea este *sublimarea* continuă a întregii ființe a omului și a tuturor puterilor trupului și sufletului lui [...]. Sublimarea opune categoric ascetica și mistica creștină oricărei ascetici și mistici necreștine, fie ea hindusă, neoplatonică, gnostică, stoică. Acolo nu e sublimare, acolo e negație, nu mântuirea lumii, ci mântuirea de lume [...]. Pentru ascetica negativă transfigurarea sufletului și a trupului, învierea, este o absurditate. Ceea ce e inferior (trup, patimi, emoții, subconștient, natură, cosmos) nu «se mântuiește», nu se modelează și nu se sublimază, ci se dezrădăcinează, se neagă și se taie”⁴.

⁴ Boris VIȘESLAVȚEV, *Etica erosului transfigurator* [în lb. rusă], YMCA Press, Paris, 1931, pp. 67-70.

Puterile, însușirile, caracteristicile omului, nu se convertesc, nu se topesc în har, ci lucrarea harică se lasă turnată, se modelează după aptitudinile și facultățile omului. Calitatea națională, care nu e altceva decât o formă generală a sufletului, nu se dizolvă în har, ci harul se lasă turnat în tiparul sufletului național, sublimând această calitate a sufletului.

Distincția între ce vine de Sus și ce aduce omul nu se mai poate face la un creștin bun decât prin amintire: gândind cum era înainte de a se fi desăvârșit creștinește. Să luăm o asemănare: bolnavul și medicina. Bolnavul este natura omenească după căderea în păcat. Medicina e harul care-l vindecă. Omul la început n-a fost făcut în două reperițe și secțiuni distincte: după natură bolnav, dar, prin leacul ce i se picura, ținut în stare de sănătate. A fost creat ca un întreg sănătos. După ce a devenit bolnav, se observă cum restabilirea se face printr-un leac din afară de el. Și distincția între omul bolnav și leac se observă încă până ce leacul a străbătut bine țesăturile lui, s-a absorbit în ele și prin aceasta omul a devenit sănătos.

Sigur, asemănarea aceasta are defectul că închipuie pe om ca primind harul dumnezeiesc numai într-un anumit răstimp și după aceea nu-l mai primește, îl are în sine. În realitate omul stă continuu sub efluviile harului și starea lui se înalță, se îndumnezeiește continuu. Dar aceasta este viața firească a naturii lui. Cum toate cresc în trup, așa și omul e făcut să crească în Duh, în Dumnezeu. Natura nu are o limită în înălțarea ei, nu devine nicicând o entitate statică, deși are o cale, un cadru în dezvoltarea ei. Ține de natura omului să-l plouă în continuu harul dumnezeiesc, dar să absoarbă continuu această ploaie, producând roade

tot mai frumoase. Lucrarea, acțiunea dumnezeiască asupra omului devine tot mai puternică, mai întezită, cu cât facultățile omului, trezite, întărite de har, sunt mai capabile să primească forțe noi, să presteze o muncă mai intensă, să-și mărească capacitatea de simțire, de virtute, de lucru, să devină împreună-subiect al lucrării dumnezeiești.

Mărimea harului ce se dă e în funcție de mărimea și calitatea organelor sufletești ale persoanei respective. Viața internă a organelor sufletești și acțiunea externă a lor e permanent o refracție a lucrării harice asupra sufletului, între ele menținându-se o strictă proporție. Se spune în ascetica ortodoxă că omul ridicat pe înaltele culmi ale îndumnezeirii răsfrânge întocmai cu sufletul lui lucrarea dumnezeiască exercitată asupra lui, încât el și Dumnezeu sunt două subiecte în lucrare comună cu iradiere de forță comună: Dumnezeu ca izvorul ființial al acestei lucrări, iar omul devenit *dumnezeu* prin participare. Dacă la început, până nu a fost în stare să absoarbă deplin în țesuturile sale forța lucrării harice, se observă la om și observă și el o discontinuitate între el și har, un vacuum, un oarecare hiatus, după ce sufletul și-a câștigat deprinderea acestei absorbiri, după ce s-a făcut sinteza cu harul dumnezeiesc, nu mai observă această discontinuitate față de puterea harului ce continuă mereu să vină. Omul este ridicat în lumina dumnezeiască și nu mai distinge surplusurile care îi vin mereu, ci se simte scaldat într-o lumină continuă, articulat în ea, se simte în elementul său, se simte subiectul ei. Îndumnezeit și plin de har este sufletul său, îndumnezeire și har îi vin continuu. Nu se mai distinge o natură (în sens păcătos) și o supra-natură.

Dar, dacă nu se mai poate vorbi de o natură și de o supra-natură, ci pur și simplu de o natură în normală

dezvoltare, nu urmează oare de aici pentru creștinism o frângere în bucăți, o variere după fiecare individ și națiune? Nu se periclitează ecumenicitatea creștinismului?

Răspundem hotărât: nu. E drept că din sinteza dintre creștinism și starea pe care o aduce fiecare om sau națiune rezultă mereu și mereu alte tipuri de creștini. Altfel de creștin a fost Sfântul Apostol Ioan și altfel Sfântul Apostol Pavel. Harul face să înflorească germeii ce se cuprind în fiecare om, precum ploaia și soarele, deși aceleași fac să înflorească fiecare plantă altfel. Harul se manifestă înnobilând și înfrumusețând, sublimând aptitudinile și conținuturile de viață ale fiecărei națiuni. La o națiune înflorește sub influența puterii dumnezeiești o lirică superioară, pentru că acea națiune a adus înclinații sentimentale. La alta, o filosofie, la alta, o organizație, la alta, o artă superioară. Lirica a două popoare creștine se deosebește pentru că altele sunt motivele, amintirile, incidentele vieții, rezonanța sufletească la fiecare din cele două popoare. Creștin devine tot conținutul de tradiții, de preocupări, de aptitudini, de creații, de manifestări al unui popor. Tot materialul vieții sufletești, diferit de la om la om și de la popor la popor după determinări istorice și geografice, scaldat și frământat de același har dumnezeiesc, de aceleași învățături creștine, devine creștin. Și atunci evident că fiecare popor reprezintă creștinismul altfel realizat.

Dar atunci cum rămâne cu ecumenicitatea creștinismului? Există două feluri de ecumenicități. Există o ecumenicitate egală cu uniformitatea. În sensul acesta, ecumenic e tezaurul credinței și harul, privite în sine; ecumenic, în sensul acesta, e creștinismul considerat ca un sistem de idei și puteri dumnezeiești de sine stătător, distinct de roadele

pe care le produce în fiecare ins sau națiune. Și există o ecumenicitate înțeleasă ca o simfonie, ca un câmp de flori stropit de aceeași ploaie, încălzit de același soare, îngrijit de același grădinar. Aceasta este ecumenicitatea creștinismului considerat ca viață, ca relație vie între om și Dumnezeu. Un subiect al acestei relații este omul cu individualitatea lui, cu tot conținutul lui de viață. Ecumenicitatea în acest al doilea înțeles nu mai cuprinde numai sistemul uniform de idei și puteri care lucrează în oameni, ci toată spiritualitatea acelor popoare în care lucrează credința și harul. Tot conținutul spiritual al acelor popoare se acordă; e între acele conținuturi o simțire de frate, căci, deși diferite, răsună în ele aceeași melodie de bază. Există o relație de ecumenicitate între viața sufletească a unui român și a unui rus, între folclorul grecesc și sârbesc.

Ecumenicitatea în sens de uniformitate o avem în privirea credincioșilor și popoarelor ațintită spre același soare duhovnicesc; ei se simt înfrățiți privind spre aceeași țintă la fel de scumpă tuturor. Ecumenicitatea în sens de armonie o avem în varietatea de efecte ce rezultă din căderea aceleiași lumini pe spații istorice și sufletești pline de alte motive, de alte conținuturi, de alte probleme impuse de geografie, de moștenirea trecutului. În felul acesta se poate spune că creștinismul e și supranațional, dar și național. Ecumenicitatea nu e sfâșiată prin nota națională.

Cu totul alta este situația catolicismului. Pentru el natura nu devine altfel sub influența harului, așa cum n-a devenit altfel după căderea în păcat. Ea rămâne îngustată la ceea ce este omul înainte de a coborî asupra lui harul. Natura nu poate ieși din această stare, care este funciarmente păcătoasă. Harul rămâne pururea un pedagog ce

ține în frâu un elev care nu poate deveni intern, real, altfel. Elevul se zbate continuu, dar nu poate ieși din zăbală. Dacă pedagogul s-ar depărta un moment de lângă el, s-ar deda îndată la blestemății; dispărând frâul, țâșnesc automat poftele și faptele rele.

Catolicismul nu știe de o schimbare intrinsecă a naturii omului păcătos sub dogoarea harului dumnezeiesc.

Dacă-i așa, evident că un individ, ca și o națiune, păstrează sub acel *supra* de la Dumnezeu o natură care e prin fire *potențial* păcătoasă. Natura nu se poate, propriu-zis, creștina. De aceea creștinismul rămâne totdeauna ceva deasupra, nepenetrând ontologic în natură, neabsorbit de ea. Rămân două planuri distincte: unul variabil, al indivizilor și națiunilor în starea lor naturală potențial păcătoasă, și altul, uniform, ce planează deasupra tuturor, supranatural. A vorbi de o naționalizare a creștinismului echivalează, evident, în acest caz, cu o blasfemie. Ar însemna să faci creștinismul păcătos, dacă natura cu care voiai să-l fuzionezi rămâne funciarmente păcătoasă. Ecumenicitatea în catolicism nu e înțeleasă, de aceea, decât ca uniformitate. În ea nu au ce căuta spiritualitățile specifice, dar creștine, ale diferitelor popoare. Pentru el creștinismul înseamnă numai sistemul de idei și puteri ce planează deasupra. Când catolicii zic despre catolicism că e supranațional, aceasta ei o înțeleg în sens exclusiv și unilateral. Calitatea națională fiind o calitate naturală, nu se poate ridica în acel *supra*, fără a înceta să existe. Și nici acel *supra* nu poate avea niciun efect intrinsec asupra calității naționale, care nu poate fi decât naturală după catolici. Față de calitatea națională ca atare, catolicismul nu poate avea de aceea niciun interes și nicio dragoste. În concepția catolică afirmarea națiunii

echivalează totdeauna și în chip necesar cu afirmarea unei realități păgâne, inferioare. Nu poate exista naționalism nobil, creștin, moral, cum crede Ortodoxia că e posibil. El e prin definiție anticreștin. Aceasta pentru că între supranatural și natural rămâne pururea o prăpastie de netrecut. Supranaționalul, în care se situează catolicismul, înseamnă un loc ontologic în afară de toate națiunile: internaționalul.

Față de abstracționismul catolic, ostil întregii naturi concrete și deci și factorului național, Ortodoxia apare ca o mamă care-și întinde dragostea mântuitoare peste întreg omul, cu toate determinantele lui moștenite și dobândite, peste toată viața lui înrădăcinată într-un mediu viu și concret.

*Februarie, 1935**

* Publicat inițial în *Gândirea*, 14 (1935), nr. 2, pp. 76-84 (n.ed.).

II

SCURTĂ INTERPRETARE TEOLOGICĂ A NAȚIUNII

Toate câte există pe lume sunt opera lui Dumnezeu. Creștinul cu dreaptă înțelegere nu disprețuiește niciuna din componentele cosmosului, ci din toate vede strălucind slava și înțelepciunea dumnezeiască. Izolarea de lume și disprețul ei, retragerea în eu și închiderea ferestrelor dinspre lume nu țin de experiența autentic religioasă. Retragera ascetilor ortodocși are numai o însemnătate metodică: ea urmărește doar refacerea personalității, regăsirea punctului central spiritual, din care apoi să privească lumea și să-și îndrepte acțiunile pline de dragoste asupra ei. Ascetica ortodoxă derivă din ideea că omul e centrul și stăpânul lumii create, dar că prin păcat a căzut în robia lumii, lunecând din punctul arhimedic din care e capabil să supra-privească lumea și s-o stăpânească, în angrenajul fără orizont și fără libertate al mării mașini care e necesitatea naturală. Readucerea comandantului în postul de comandă, dar nu izolarea lui de lume, este scopul asceticii creștine. Toți sfinții, adică aceia care au depășit stadiul retragerii metodice, au activat în lume cu dragoste nemărginită și s-au bucurat de toate câte vedeau cu nevinovăție de copil. De pildă, Sfântul Serafim al Sarovului, marele ascet și sfânt rus din

veacul al XIX-lea, numea pe oricine venea la sine „comoara mea” și „bucuria mea”. „Aceste apelațiuni nu erau o simplă expresie a bucuriei unui suflet transfigurat de asceză: pentru Sfântul Serafim chipul lui Dumnezeu se descoperea în fiecare om și acest chip constituia pentru el o reală și adevărată «bucurie de Domnul».”⁶

Cu adevărat minunată și sublimă este lumea cu toate câte o constituie. E drept, Dumnezeu n-a creat-o pentru a Se împlini pe Sine, pentru a-Și desăvârși viața Sa internă care n-ar fi fost deplină fără lume, creația n-a fost o necesitate naturală pentru ființa dumnezeiască. Dar libertatea aceasta a lui Dumnezeu față de necesitatea naturală nu înseamnă că lumea a fost creată întâmplător sau arbitrar, ca o jucărie inventată ad-hoc de Dumnezeu care se plictisea, dintr-un capriciu momentan al atotputerniciei. Lumea nu e un accident netrebnic, produs al unei fantezii sau al unui capriciu de moment, ci are o temelie adâncă în Dumnezeu și realizează o idee eternă a Lui.

Lumea aceasta întregă e, după conținutul ei, eternă. Toate lucrurile din ea sunt cugetate etern de Dumnezeu, ideile lucrurilor din lume constituie materialul cugetării ființiale a lui Dumnezeu, sunt nedespărțite de ființa Lui. Teologul rus S. Bulgakov numește organismul ideilor dumnezeiești viața aceasta intern dumnezeiască, autodescoperirea ființei dumnezeiești în Sine însăși, Sofia necreată. Iar de lume spune că este exact aceeași Sofie, dar în formă creată.

Cosmosul este tot lumea dumnezeiască, dar pusă în stare de devenire în afară de Dumnezeu: „Crearea lumii

⁶ N.V. ILJIN, *Sf. Serafim al Sarovului* [în lb. rusă], YMCA Press, Paris, 1930, p. 49.

constă metafizic în aceea că Dumnezeu a pus lumea Sa dumnezeiască proprie în formă de devenire.”⁷

Între lumea creată și cea necreată nu e numai apropierea dintre copie și model, ci una și mai strânsă. Lumea dumnezeiască nu e un model static, ci e un complex de forțe dinamice. Ele activează de la granița metafizică a lucrurilor, mânănd dezvoltarea acestora din urmă spre forma care se află în ele, realizată din eternitate. Dacă o persoană sau o plantă se dezvoltă într-un anume fel și până la un anume grad, aceasta nu se datorează numai întâmplării oarbe și influențelor externe, ci modelului-forță care, de dincolo de granița metafizică a acelei persoane sau plante, a străbătut în ea și-i orientează organizarea și asimilarea influențelor externe într-un sens mai dinainte determinat. Mai mult chiar, orice persoană sau lucru cuprinde forma sa întregă în fiecare moment al dezvoltării, nu numai cât e în diverse stadii ale desfășurării. Copilul implică în sine forma sa deplină de la adânci bătrâneți, iar în pântecul maicii sale, de asemenea. Se poate merge așa până la punctul inițial, de limită: în embrionul minuscul se include forma desăvârșită a exemplarului. Iar dincolo de embrionul din stadiul inițial, dincolo, nu în sens spațial, ci metafizic, e alt model, modelul spiritual, modelul-forță din care își ia puterea embrionul creat.

Așadar, modelul spiritual, modelul-forță, oricât de treptat conduce dezvoltarea unui exemplar de vietate, totuși în momentul inițial, în momentul creației, a făcut un pas uriaș, a făcut în fond totul: a scos la existență creată și ipostatică un lucru, care e chipul său.

⁷ Serghei BULGAKOV, *Mielul lui Dumnezeu* [în lb. rusă], YMCA Press, Paris, 1933, p. 149.

Misterul acesta apare în toată adâncimea lui când meditam la creația propriu-zisă a lumii. Prin acțiunea modelelor-forță apar deodată germenii creați ai copiilor lor; apar deodată chipurile lor, dar nedezvoltate. Chipurile acestea nu sunt o iradiere, dar nici iradierea nu lipsește din chipuri, căci o comunicare de la modele la chipuri trebuie să aibă loc. S-a făcut aici un *transcensus* misterios, o trecere de la un plan la alt plan cu totul eterogen.

Dar în embrionul unui exemplar nu se cuprinde numai forma deplină a aceluia exemplar, ci, ca potențe, și ale exemplarelor ce vor descinde din el. Astfel, creația propriu-zisă n-a constatat într-o arătare a lumii în forma ei deplin dezvoltată, cu toate speciile și varietățile lucrurilor din ea. Dumnezeu a creat numai semințele lucrurilor, dar în aceste semințe se cuprind potențial toate formele ulterioare ale lor. Dezvoltarea aceasta se face printr-o colaborare a lui Dumnezeu, ca Proniator, cu lumea. Ceea ce este de la început în Dumnezeu deplin descoperit și dezvoltat, în lume se arată pe rând, în timp. Dezvoltarea lumii e o descoperire în timp a formelor care există etern.

În ceea ce-l privește pe om, Dumnezeu a creat la început pe Adam și Eva. Dar în ei se cuprindeau potențial toate națiunile. *Acestea sunt descoperiri în timp ale chipurilor care există etern în Dumnezeu.* La baza fiecărui tip național acționează un model dumnezeiesc etern, pe care acea națiune îl va realiza și în sine cât mai deplin. Nu știu cât de departe au ajuns cercetările de laborator referitoare la deosebirea sângelui la diferite rase sau chiar popoare. Dar chiar dacă deosebirile ar fi materialmente prea infime pentru a putea fi sesizate cu instrumentele de până acum, e de la sine înțeles că, precum există alte deosebiri anatomice

destul de remarcabile între diferitele rase, vor fi existând și deosebiri de sânge (fără a se întinde până la spargerea unității neamului omenesc), care stau la baza organizării sistemului osos, precum e de la sine înțeles că deosebirile fizice corespund unor deosebiri în puterile psihice și spirituale, care sunt ultimele forțe imanente ce conduc organizarea corpului.

Într-un singur caz n-ar fi națiunile de la Dumnezeu și ar trebui să luptăm împotriva lor: când diversificarea omenirii în națiuni ar fi o urmare a căderii în păcat, ar fi o deviere de la calea pe care vrea Dumnezeu să se dezvolte omenirea.

În cazul acesta, datoria tuturor creștinilor ar fi să scoată omenirea din această stare păcătoasă, să contopească națiunile într-una singură.

Este diversificarea omenirii în națiuni un păcat sau o urmare a păcatului? Ar fi de ajuns să respingem această presupunere cu simpla provocare la legea universală a treptatei diversificări a faunei și a florei. Legea aceasta nu e plauzibil să fie contrară voinței lui Dumnezeu, mai ales că diversificările acestea manifestă cel mai adesea o înnobilare a trunchiului de bază, nu o decădere a lui. Dar răspunsul se poate da și altfel: păcatul sau răul e de altă ordine decât unitatea sau diversitatea. El înseamnă stâlcire, desfigurare a lucrului dat, a existenței produse de alte puteri. Este specificul național o stâlcire a umanului, o decădere din ființa omenească? Ar fi, când acest specific național s-ar prezenta ca ceva vicios, meschin, fără înălțimi și purități de simțire și de gând. Cine nu știe însă că nu se află nimic josnic în felul specific cum percepe și reacționează în lume membrul unei anumite națiuni? În simțirea doinei românești și în hora noastră nu cred că e ceva păcătos, sau dacă e și așa

ceva, aceasta nu e de caracter național, ci omenesc. Națiunea în faza păcatului are manifestări păcătoase, pentru că natura omenească în general, cu toate diversificările în care se înfățișează, este păcătoasă. Scoaterea oamenilor din starea păcătoasă nu se face prin anularea calităților naționale, ci prin îndreptarea naturii omenești în general. Dacă ar fi ceva păcătos însuși specificul național, atunci nu s-ar mai putea face deosebirea între buni și răi în cadrul unei națiuni, căci toți ar fi răi. Chestiunea îmi pare atât de evidentă, încât socotesc de prisos să mai insist.

Se pune problema, greu de descurcat, a raportului între național și uman. Naționalul nu întunecă umanul, nu-l extermină? Iar dacă umanul rămâne, nu cumva naționalul e o simplă iluzie, ceva de suprafață, pe care să-l poți lepăda în oricare moment când voiești?

E de remarcat întâi că nu există om anațional. Nici Adam, măcar, n-a fost anațional, ci a vorbit o limbă, a avut o anumită mentalitate, o anumită construcție psihică și trupească. Un om pur, necolorat din punct de vedere național, fără determinante naționale este o abstracțiune; așa cum nu poate exista un măr fără determinantele unui anumit soi, tot așa nu poate exista un om fără determinante individuale.

Umanul există numai în formă națională, colorat național, determinat național, așa cum există numai determinat individual. Nu se pot extrage la un individ sau la o națiune determinatele individuale sau naționale pentru a lăsa umanul pur. Ar însemna să distrugi însuși umanul. Naționalul sau individualul este însuși umanul care are, în mod necesar, o anumită calitate. Un uman fără calitate nu există. Individul sau membrul unei națiuni e uman, e înțelegător al celorlalți oameni, ai altor națiuni, nu printr-o depășire

a calității sale individuale sau naționale, printr-o coborâre undeva în substratul pur uman al personalității sale, ci în starea în care este. Un român, când simte milă față de un ungar, în mila lui e tot român; sentimentul de frăție care simte că-l leagă de un ungar e un sentiment colorat românesc, nu e anațional.

Ceea ce înțelegării noastre îi pare antinomic, în luptă una cu alta, umanul și naționalul, sau, cu alte cuvinte, identitatea dintre oameni și deosebirea dintre națiuni, în realitate sunt unite inseparabil, în chipul cel mai intim și mai misterios, cu menținerea deplină a amândurora; numai o minte simplistă nesocotește unul sau altul din termenii antinomieii.

De aici urmează că armonia între națiuni nu e exclusă, ci foarte posibilă: ele sunt aceeași umanitate stând în diferite forme, determinantă, în mod necesar, aici într-un fel, dincolo în altul.

Națiunile sunt, după cuprinsul lor, eterne în Dumnezeu. Dumnezeu pe toate le vrea. În fiecare arată o nuanță din spiritualitatea Sa nesfârșită. Le vom suprima noi, vrând să rectificăm opera și cugetarea eternă a lui Dumnezeu? Să nu fie! Mai degrabă vom ține la existența fiecărei națiuni, protestând când una vrea să oprime sau să suprima pe alta și propovăduind armonia lor, căci armonie deplină este și în lumea ideilor dumnezeiești.

*Sfintele Paști, 1934**

* Publicat inițial în *Telegraful Român*, 82 (1934), nr. 15, pp. 2-3 (n.ed.).

III

CREȘTINISM ȘI NAȚIUNE, RAPORTUL LOR ÎN CATOLICISM

Într-un articol anterior am schițat o interpretare teologică a națiunii. Concluzia, la care ne-am oprit și în sprijinul căreia s-ar mai putea aduce multe argumente, este că națiunile sunt realități voite etern de Dumnezeu. De aceea, nu se cuvine să le respingem dreptul la existență, ci trebuie să le considerăm ca fapte date, de neînlăturat, chiar în planul de viață mai înaltă a religiei, în speță a creștinismului.

Întrebarea este: Cum se poate realiza acea sinteză care să nu fie păgubitoare nici națiunii, nici creștinismului, care, păstrând specificul diferitelor națiuni, să salveze în același timp unitatea creștinismului, ecumenicitatea lui, care, lăsând poarele distincte între ele, să le unească totuși în același duh?

Să vedem ce răspuns ne dă în această chestiune catolicismul. Putem spune însă de la început că doar Ortodoxia oferă răspuns și în această privință, ca în toate marile probleme ale vieții.

Concepția catolică despre raportul între creștinism și națiune a fost formulată deschis, până la ultimele ei consecințe, într-un eseu publicat de curând în revista *Hochland*⁹

⁹ Caietul III, 1932-1933.

de Wilhelm Moock, „Christentum und Nation” (Creștinism și națiune). Eseul a fost folosit și de autorul magistralelor articole despre „Ortodoxie și românism” din *Viața Ilustrată* (nr. 1 și 2, Sibiu, 1934). Dar face să-i acordăm o atenție mai largă, pentru că el tălmăcește de fapt sensul întregii acțiuni a catolicismului din trecut și de azi, chiar dacă de altfel catolicismul evită să mărturisească și în cuvinte tendințele sale antinaționale.

Pornind de la cuvintele prin care Dumnezeu îndeamnă pe Avraam să părăsească ținutul și casa părintească pentru a se așeza în Canaan, precum și de la expresiile Mântuitorului de la *Matei* 19, 29; 10, 35-37, Wilhelm Moock deduce: „Conform acestora, natural, nu se poate spune că ține de misiunea creștinismului să apere naționalitățile; aceasta nu poate fi nici măcar o misiune secundară, sau indirectă, sau oricum s-ar mai numi diversele încercări de compromis”.

Națiunile sunt pomii pădureți, viața creștină e altoiul nobil. În fructele pomului altoit nu se manifestă trunchiul pădureț, ci altoiul nobil. „Deoarece creștinismul se interesează de acest fruct al veșniciei, nu poate fi misiunea lui să mai întrețină pe lângă aceasta și o cultură pitorească de pomi. Ba chiar din contră: misiunea creștinismului e să acționeze în direcție opusă, să oprească de a-și mai produce fructele lui originale, silindu-l să producă fructe superioare.”

Obiecția că harul nu suprimă natura, autorul o numește una din acele false invocări ale *Scripturii*, „cu care a voit și diavolul să înșele pe Domnul, căci creștinul presupune natura, așa cum grădinarul presupune mărul pădureț sau trandafirul sălbatic, dar fructele sunt determinate de altoi, nu de rădăcină”.

„Misiunea creștinismului e să transporte omenirea din starea de sălbăticie a naționalității naturale în starea nobilă a seminției celei una, întemeiate de Dumnezeu; aceasta nu trebuie să se înțeleagă numai în sens simbolic, alegoric sau metaforic.” „Sub scutul creștinismului trebuie să se formeze o națiune unitară care, în urma concepției comune despre viață, să devină în cursul veacurilor și o *unitate biologică*.” „Comunitatea creștină, dacă s-ar fi realizat în formă pură, cum a încredințat-o Întemeietorul învățăceilor Săi, ar fi fost în stare să formeze în cursul veacurilor o nouă națiune, în care să circule un alt sânge, mai nobil decât cel pe care ni l-au lăsat grecii și romanii, sau chiar germanii și rasele nordice.” Hristos a voit să facă din ceata Sa mică „o națiune creștină unitară, care să cuprindă toată omenirea și în care să înceteze legăturile provenite din trup, ce sunt pentru unitatea omenirii deosebiri”.

Pentru a dovedi posibilitatea contopirii acesteia *biologice*, nu numai morale, a tuturor naționalităților într-una singură sub influența creștinismului, W. Moock împrumută de la alt teolog catolic, Josef Leo Seifert¹⁰, teoria că legile biologice se modelează întru totul după spirit, că „din puterea mai înaltă a spiritului și a sufletului emană puteri care străbat până în ultimele celule”, transformându-le în bine sau rău, într-o direcție sau alta. Decăderea spirituală aduce cu sine o degenerare trupească și viceversa. E drept că „sângele e purtătorul nemijlocit al rasei, dar el nu e un factor autonom, ci e dependent de indicațiile din sfera spiritual-sufletească”. Dacă se ivesc deosebiri biologice între indivizi și rase, aceasta se datorează în ultima analiză spiritului. De aceea, o cultură spirituală comună poate suprima

¹⁰ *Die Weltrevolutionäre: Von Bogumil über Hus zu Lenin*, Viena, 1931.

deosebirile biologice între națiuni, contopindu-le într-una singură. O astfel de cultură este catolicismul, care reține tot ce e bun de la fiecare naționalitate, formând un tot pe care apoi îl impune întregii omeniri.

*

Argumentarea lui W. Moock este interesantă și ispititoare, pentru că are o parte de adevăr în ea. Ce e drept, nu vom contesta că spiritul exercită o foarte mare influență asupra structurii biologice. În capitolul „Scurtă interpretare teologică a națiunii” vorbeam chiar de o preexistență a chipului întregului om într-un germen din care nu lipsește spiritul ca forță ultimă. Pe lângă toată eficiența legilor naturale în dezvoltarea trupului, nu se poate contesta totuși că forma lui determină, într-o măsură covârșitoare, forța interioară nematerială care folosește legile naturale în serviciul ei. Numai materialistii ar putea spune că sângele e ultima realitate determinantă. Noi recunoaștem numai că sângele e ultima realitate materială, vizibilă, a trupului și, de aceea, întâi asupra lui se exercită influența spiritului. Deosebirile de sânge sunt întâi deosebiri de spirit.

Concluziile eronate ale lui W. Moock vin însă dintr-o confuzie de noțiuni. El ia drept spirit sistemul de idei, doctrina, concepția despre lume. Răspândești același sistem de idei, gata, ai sădit același spirit în toți oamenii. Urmarea va fi că și trupul lor se va schimba, ca și când oamenii sunt niște vase goale de spirit, în care torni sistemul, sau spiritul tău, sau ca și când spiritul pe care-l au de mai înainte poate fi fugărit de-acolo (fie și numai treptat) de cel pe care-l aduci la un moment dat.

Numai într-un sens derivat se numește un anumit sistem de idei, o anumită învățătură, spirit. În sens propriu, spiritul e o realitate cu mult mai consistentă, e partea care poartă toată viața psihică și trupească a omului, e acea bază de limită a ființei noastre, pe care nici n-o mai poți determina ce este, pentru că tot ce se poate determina e numai emanație a ei, numai manifestare a ei. Spiritul e ipostasul, ceea ce stă dedesubt, este eul incolor și indeterminabil, din care izvorăsc la nesfârșit cugetările, hotărârile, sentimentele, mișcările, fără ca el să se confunde, să se epuizeze în acestea. În propoziția „eu am cutare cugetare, cutare sentiment, acest trup etc.”, *eul este ipostasul, spiritul, principiul personal*, iar tot ce am e *ființa*. Ideile fac parte din ființă, sunt lucru, obiect, nu sunt subiectul, eul ca mișcare și conștiință de sine; aceasta cu atât mai mult cu cât sunt din afară.

Eul acesta de la baza ființei omenești e aprioric oricăror idei primite, oricărei vieți intelectuale și trupești. Teologia rusească de azi ține această parte a omului de necreată, de eternă, de emanată chiar din Dumnezeu, pe când partea sufletesc-trupească în care e cufundat eul este creată. Așa învață Berdiaev, Bulgakov, Vîșeslavțev etc. Bulgakov spune: „Omul constă din spiritul dumnezeiesc necreat, adică din eul care se ipostaziază în creatură, și din sufletul și trupul creat – natura sufletesc-trupească”¹¹. „În om se deosebesc două părți: natura sufletesc-trupească și spiritul ipostatic de proveniență dumnezeiască, care e făcut de Dumnezeu nu din nimic, ci și-a primit viața din viața proprie a lui Dumnezeu.”¹² După Bulgakov, Ipostasul dumnezeiesc

¹¹ Serghei BULGAKOV, *Mielul lui Dumnezeu*, p. 209.

¹² Serghei BULGAKOV, *Mielul lui Dumnezeu*, p. 211.

al lui Iisus Hristos n-a însemnat o catastrofă pentru natura Lui omenească, tocmai pentru faptul că natura omenească la toți oamenii e purtată de un fel de ipostas dumnezeiesc.¹³

Chiar dacă nu-i așa, spiritul unui om e preexistent nu numai întregii vieți a omului respectiv, ci din veci, măcar întrucât modelul, forța care-l aduce la existență și-l întreține din adâncul lui ultim, e etern. În acest sens e și necreat. De aceea, el nu se formează în cursul vieții omului, prin însumarea tuturor ideilor, sentimentelor, experiențelor aceluia om. Acestea au oarecare influență asupra spiritului, dar mai mult ele depind de el. În orice caz, nu-l pot schimba radical. Așa se explică faptul că frați născuți din aceeași părinți, primind aceeași educație, trăind (la sat) aceeași viață, se deosebesc totuși enorm întreolaltă, pe lângă toată apropierea dintre ei. Se invocă pentru faptul acesta misterioasele capricii ale legii eredității, care face ca un copil să semene cu cine știe ce strămoș, iar pe altul, cu cine știe ce colateral. Dar tocmai capriciul acesta misterios al legii e o dovadă că ea stă sub imperiul unor forțe mai presus de ea, căci legea naturală se caracterizează doar prin constanță neclintită, prin repetare monotonă. Și apoi, oricât ar semăna un copil cu cutare strămoș, deosebirea e totuși enormă. În general, nu s-au ivit pe lume doi oameni identici; cu toate apropierile, la o mai atentă privire, ți se descoperă deosebiri importante. Aici se vede că spiritele omenești vin de la Dumnezeu, nu din natura uniformă, iar Dumnezeu l-a conceput pe fiecare altfel, ca pe o minune, ca pe o nouă surpriză.

Ideile dobândite din mediu, evenimentele trăite pot fi exact aceleași. Dar ele sunt recepționate, frământate,

¹³ Serghei BULGAKOV, *Mielul lui Dumnezeu*, p. 211.

asimilate și proiectate din nou afară, în alt chip. Eu, chiar dacă aș fi trăit în alt loc, în alt timp, aș fi primit alte idei și aș fi vorbit altă limbă, m-aș fi manifestat în fond tot așa cum mă manifest acum: tonalitatea, „căptușeala”, rezonanța mentalității și acțiunii mele ar fi fost aceleași. Fiecare spirit vine de la Dumnezeu cu un anumit desen, omul îl poate umple (însă și aici colaborează Dumnezeu) cu un material sau altul, schema e mai dinainte dată. Omul nu-și formează totul de la început, nu se creează din rădăcini, ci e pus în fața unei scheme date, în cadrul căreia își va manifesta libertatea creatoare, umplându-se într-un fel sau altul. Creștinismul n-a făcut doi oameni identici, ca două piese de fabrică. Chiar sfinții, care au realizat creștinismul până la ultimele limite posibile omului, nu sunt identici. Altfel a fost Apostolul Ioan, altfel Petru, altfel Pavel, altfel Sfântul Antonie, altfel Sfântul Nicolae etc.

Dacă-i așa cu indivizii, nu înțeleg de ce n-ar fi așa și cu națiunile. Cercetarea e îngreunată aici de multe elemente, dar totuși se observă, dacă nu închizi ochii voluntar, deosebiri foarte mari între un popor și altul. Există un eu național, chiar dacă n-ar fi altceva decât totalitatea eurilor individuale care compun acel popor, euri de o anumită natură. Vor fi contribuit la formarea unui popor clima, evenimentele istorice, un anumit amestec de alte popoare, ideile de care s-a împărtășit, dar în toate acestea trebuie să fie mâna dumnezeiască. Realizarea noului tip național e urmărită pe dedesubtul evenimentelor de modele-forță, care tind să se realizeze, chiar de-ar fi vorba numai de o sumă de oameni, care însă își au în Dumnezeu, etern, icoanele precise.

„Spiritul” lui W. Moock, adică ideile comune, chiar harul comun al creștinismului, poate înălța și purifica *spiritul*

popoarelor, eul lor specific și le poate și înfrăți, întrucât ajung de se preocupă de aceleași probleme, tind spre același Dumnezeu. Dar nu le poate suprima, nu le poate lua locul. Influența ideilor și a harului asupra spiritului etnic (ca și individual) își are anumite limite care, la rândul lor, sunt valabile și în influența asupra sângelui. Să mai adăugăm că trecutul nu poate fi omorât nici din viața individului, nici a națiilor; el continuă să direcționeze și să trăiască în viața insului și a națiunii.

Nu mai vorbim de amănuntele practice ale realizării acelei națiuni unice. Ce limbă va avea? Una formată cu elemente din toate, ar răspunde W. Moock. Deci un fel de *esperanto*. Cultura aceea comună ar fi, iarăși, ceva foarte superficial. O autoritate centrală ar controla, pretutindeni, să nu se ivească vreun obicei, vreo mentalitate locală, ceva din solul local: oamenii de pretutindeni ar trebui să trăiască numai din marfa adunată din toate părțile, cercetată multă vreme, bine selecționată și apoi importată în fiecare ținut. E o viață hibridă, falsă, convențională, de marionete.

O palidă pildă de felul acesta ne-au dat latiniștii Școlii Ardelene, care, influențați de catolicismul neînțelegător al naturii, au crezut că pot înlocui limba ce crește organic, din viața concretă, printr-una construită artificial, în cabinet. A trebuit să vină reacția Vechiului Regat ortodox (*Convorbirile Literare*), acompaniată în Ardeal de scrisul Sibiului ortodox de la *Telegraful Român*, pentru ca încercarea eronată a Blajului latinist să fie părăsită.

W. Moock spune că creștinismul nu poate admite să mai existe, alături de idealurile sale, altele pământești. Creștinismul vrea să absoarbă toate străduințele omului, nemailăsându-i altele pentru națiune.

Are dreptate să spună că totul trebuie să se subordoneze unui singur ideal suprem, dar de-aici nu urmează că trebuie să lupți contra națiunii. Idealul națiunii se poate integra deplin în idealul creștin, și aceasta e cea mai frumoasă țintă pentru o națiune: dezvoltarea spirituală, creștină, a puterilor sale. Chiar numai acest ideal îi poate da puterea de a-și desfășura deplin darurile naționale, de a-și realiza idealul național. Dar aceasta nu duce câtuși de puțin la o uniformizare a națiunilor.

Spiritul catolic, care vrea să realizeze o unitate monotonă, abstractă, a națiunilor și indivizilor, nu găsește sinteza între creștinism și națiune. I se pare că una nu se poate manifesta nestingherit și deplin, până ce există a doua. De aceea, una trebuie suprimată.

Bunii catolici se silesc să supprime ceea ce le stă mai puțin la inimă: națiunea.

*Duminica Tomii, 1934**

* Publicat inițial în *Telegraful Român*, 82 (1934), nr. 16, pp. 1-2 (n.cd.).

IV ORTODOXIE ȘI ROMÂNISM

Într-o carte¹⁵, scrisă cu intenția de a caracteriza românismul pentru a face din el izvorul de inspirație și realitatea care să preocupe în mod special politica statului nostru, dl Rădulescu-Motru, fără să reușească a ne spune în ce constă specificul românismului, înfățișează mai multe idei juste, dar și unele afirmații nefericite. Cea mai nefericită dintre toate este, cu siguranță, afirmația că între românism și Ortodoxie, chiar dacă a fost în trecut o strânsă legătură, astăzi ele trebuie să se despartă din următoarele motive: „Românismul și ortodoxismul nu pot fi contopite fără să se păgubească reciproc, fiindcă natura spiritualității unuia este cu totul diferită de a celuilalt. Ortodoxismul nu poate merge mai departe în serviciul unei spiritualități naționaliste, fără a-și pierde caracterul de spiritualitate religioasă creștină; iar românismul nu poate merge mai departe pe baza ortodoxismului decât cu prețul abdicării sale de la rolul de promotor al progresului în ordinea economică și politică a României. Fuziunea lor, cum o pretind unii, nu poate fi de viitor, decât dacă unul sau altul își trădează chemarea.

¹⁵ Constantin RĂDULESCU-MOTRU, *Românismul. Catehismului unei noi spiritualități*, Fundația pentru literatură și artă „Regele Carol al II-lea”, București, 1936.

Într-adevăr, ortodoxismul, ca spiritualitate creștină, trebuie să rămână deasupra intereselor pământești. Fondul său este o revelație; revelație invariabilă. Ortodoxismul se poate desluși prin examinarea tradițiilor, dar nu moderniza în spiritul timpului. Chemarea ortodoxismului este să țină, în vecii vecilor, învățăturile lui Hristos în forma lor nealterată. Româanismul, dimpotrivă, este spiritualitatea care ne dă mijlocul de a merge cu vremea, de a ne moderniza. El este focul care purifică etnicul nostru pentru a-l pune pe acesta în măsură să creeze opere originale. Ortodoxismul este tradiție, româanismul este vocație”.

Vom examina afirmația aceasta a d-lui Rădulescu-Motru atât din latura Ortodoxiei cât și din cea a româanismului, ca să vedem dacă rezistă unei critici cât de puțin serioase.

„Ortodoxia trebuie să rămână în veci deasupra intereselor pământești”, după dl Rădulescu-Motru. Iar româanismul se rezumă în interese pur pământești, ar trebui să-i completăm noi gândul; româanismul e numai grijă de mâncare și deloc aspirație spre desăvârșire morală și spirituală; româanismul s-a convertit la marxism, ca dl Rădulescu-Motru.

Aici ar sta toată antiteza. Această pretinsă orientare spre direcții opuse sau plutirea în planuri total străine le-ar face cu neputință întâlnirea.

Realitatea este însă alta. Ortodoxia nu e făcută să strălucească în vidul absolut sau să se odihnească veșnic în sine, ci, cu toată neschimbarea dogmelor sale, ea inundă în suflete și lumina ei produce în mintea și inima credincioșilor anumite efecte, care se răsfrâng în manifestările de cultură, de muncă, de raporturi sociale, ale grupului etnic care-i aderă.

Desigur, Ortodoxia ține „în vecii vecilor învățăturile lui Hristos în forma lor nealterată”, dar chemarea ei nu se rezumă la atât, nu aceasta este propriu-zis chemarea ei, ci aceea de a face ca învățăturile lui Hristos să modeleze fără încetare sufletele și popoarele tocmai în direcția virtualităților lor spirituale.

Soarele încă este același pentru toată fața pământului. Dar culorile care se nasc din întâlnirea diferitelor peisaje cu lumina lui se deosebesc la fiecare pas.

Nici Ortodoxia în sine nu renunță la universalitatea și la neschimbabilitatea ei și nici neamurile nu se uniformizează sub lumina ei.

Di Rădulescu-Motru nu și-a putut imagina colaborarea dintre Ortodoxie și românism decât într-una din cele două forme ale acestei alternative. După Domnia Sa nu poate exista nicio întâlnire între general și specific, între infinit și mărginit, între neschimbabil și schimbabil, decât prin căderea uneia din acestea două din caracterul lor ontologic, prin contopirea totală a uneia în cealaltă.

E un mod de cugetare extrem de simplist, care cred că nu se mai întâlnește azi la vreun filosof. Legea antinomiei, în virtutea căreia contrastele se întâlnesc într-o unitate nouă fără să se contopească ființa uneia în alta, este un bun definitiv câștigat de filosofie în înțelegerea atâtoră din aspectele realității.

Ea se întâlnește în ființa noastră omenească în care eul, același continuu, și trupul, continuu altul, trăiesc într-o unitate, fără a se preface unul în altul; ea e norma tuturor ființelor în care se realizează prin evoluție o formă prezentă virtual încă din germenul lor; ea explică orice exemplar din realitate, fiindcă în toate întâlnim tipul general într-o unitate intimă cu caracterul individual.

Dl Rădulescu-Motru nu poate cugeta decât fie monist fie dualist. Treapta aceasta de cugetare a fost depășită în Biserică încă din vremea certurilor monofizite și nestoriene. Întocmai ca dl Rădulescu-Motru existau și pe atunci unii teologi și filosofi care nu puteau depăși, în chestiunea unirii firii dumnezeiești și firii omenești în Persoana lui Iisus Hristos, alternativa: monism-dualism. Cele două firi, dacă s-au unit cu adevărat, s-au contopit într-una singură, ziceau ei; dacă nu s-au contopit, nici unirea n-a avut loc. Și după cum se decideau pentru prima parte a alternativei, sau pentru a doua, erau monofiziți sau nestorieni. Biserica a stabilit, față de unii și față de alții, la Sinodul al IV-lea Ecumenic din Calcedon, că cele două firi s-au întâlnit într-o unitate, dar fără să abdice vreuna de la caracterul ei. E legea antinomiei, atât de universală în lumea care e mai misterioasă, adică mai adâncă în sensul ei, de cum și-o închipuie dl Rădulescu-Motru.

Monofiziții și nestorienii nu puteau ieși din raționalismul simplist, geometric. Infinitul suprapus finitului îl înghite, raționau ei. Atotputernicul, dacă ia în brațe o putere limitată, o absoarbe. Dar oamenii în al căror suflet mai era, pe lângă rațiune, și credința, care dă de atâtea ori experiența apropierii infinitului, și care mai citiseră și în *Sfânta Scriptură*, știau că focul dumnezeiesc, cu toată puterea lui infinită, nu consumă slabul rug al făpturii omenești, oricât ar arde de puternic și de luminos pe altarul lui.

*

*

*

Dar să vedem cum este posibilă această unire între Ortodoxie și românism fără să sufere niciuna în sensul amintit.

Dacă Ortodoxia ar prescrie în detalii tot modul de cugetare și de viață al omului și dacă din prescripțiile ei s-ar crea omul întreg, ea într-adevăr ar uniformiza neamurile, le-ar dezbrăca de orice originalitate. Dar nu este cazul. Ortodoxia e schemă pentru viața normală și ajutor dumnezeiesc pentru viața normală, adică dogmă și har dumnezeiesc.

Dogmele ortodoxe nu sunt stabilite cu scopul de a interzice activitatea intelectuală a omului, nici de a îngusta până la strâmtorare. Ele desemnează un contur foarte larg; ele jalonează un drum de o lățime cât poate bățători o viață normală. Negativ vorbind, ele sunt câțiva stâlpi așezați, ca avertisment, pe lângă prăpăstiile care mărginesc pe ambele laturi drumul larg cât un câmp cu margini abia vizibile, al vieții.

Se cere să te ții în interiorul lor, dacă vrei ca atât viața îndeobște, cât și cugetarea să poată înainta fără sfârșit și să nu ajungă la impas și la distrugere. Dar câmpul din interiorul lor, cu vastitatea lui și mai ales cu lungimea lui care merge în infinit, oferă fiecăruia ce și cât vrea pentru cercetare, pentru lucrare.

Dogma existenței lui Dumnezeu e un stâlp care ferește de prăpastia ateismului și a iresponsabilității morale, care înghite iremediabil un neam când n-o evită. Dogma despre Dumnezeu Unul în ființă dar întreit în Persoane exprimă un postulat imperios al realității normale: cât mai deplina sinteză între personalism și comunitate, cu salvarea amândurora.

Dogma păcatului strămoșesc și a mântuirii de el prin suferința celei mai înalte Ființe, a Fiului lui Dumnezeu, ne ferește de încrederea că răul, atât ca să existe cât și ca să înceteze să mai existe, depinde numai de noi și ne deschide o perspectivă cu mult mai justă de înțelegere a raporturilor

normale dintre cele înalte și cele subalterne: nu de simplă stăpânire și supunere, ci de jertfă și iubire.

Dogma mântuirii în Biserică și prin Taine nu face decât să prelungească ideea solidarității cosmice și a necesității ajutorului dumnezeiesc în scăparea de rău, în suișul spre perfecțiune. Numai conștiința necesității Bisericii și a Tainelor pentru mântuirea personală, adică a ceva ce te întâmpină din afară, te scoate din trufia individualistă.

Iar dogma permanentizării vieții personale și a răspărării în lumea viitoare exprimă postulatul moral cel mai universal și mai organic congrescut în sufletul omenesc, acela al dreptății învingătoare totuși, odată și odată.

Sunt câteva principii care exprimă însăși fețele esențiale ale realității și virtualitățile ei normale. Sunt muchiile poliedrului care e viața: Dumnezeu și om, personalitate și comunitate, iubire și dreptate, toate acestea existând deplin și condiționându-se deplin, iar sistemul întreg este tulburat de prezența serioasă și misterioasă a răului, care nu poate fi învins numai de om și împotriva căruia arma cea mai efecace e jertfa, renunțarea la sine. Ele constituie legea care face posibilă și promovează spre tot mai multă normalitate viața omului și a societății. Ele formează ritmul spiritual care condiționează conservarea și dezvoltarea sănătoasă a vieții. Ortodoxia e ritmul deplin al vieții, e entelehia ei. Au fost și există și alte ritmuri spirituale pretinzând să dirijeze viața; unele au provocat chiar o puternică efervescentă culturală și politică în societățile pe care le-au animat.

Dar efervescentă aceasta a avut ceva găunos în ea și s-a epuizat repede. Popoarele respective au dispărut sau au decăzut degrabă. Ceea ce a fost pozitiv în acele ritmuri de viață a promovat unele creații culturale și politice; dar

lipsurile din acele ritmuri au dus repede la oboseală, la degenerare. Așa a fost cu diferitele culturi precreștine, pentru care realitatea nu era un poliedru cu muchii ce se țin în echilibru reciproc, ci dădeau precădere exagerată uneia sau alteia dintre ele.

Așa este cu celelalte rituri creștine, cu catolicismul și protestantismul: ambele nesocotesc una sau alta din fețele esențiale ale realității, exagerând altele.

Catolicismul nu vede varietatea eternă a neamurilor și reduce apreciabil chiar sensul și valoarea personalității. În el se manifestă aproape cu exclusivitate tendințele uniformizatoare, centralizatoare, autoritare; el e prea mult juridic și prea puțin duhovnicesc, prea multă poruncă omenească și prea puțin har dumnezeiesc; el e colectivist în paguba personalismului. Protestantismul cade în alte extreme: e individualist și fără nicio credință în ajutorul dumnezeiesc și în posibilitățile de îmbunătățire a vieții omenești în lumea aceasta. Orice viață care funcționează după aceste ritmuri defecte ajunge repede la tulburări, la epuizare.

Ortodoxia este însă ritul în care se regăsește însăși suflarea cea mai autentică a vieții totale, a vieții în dorire spre progresul prin care se vindecă răul care a rănit-o și prin care se înalță spre perfecțiunea care este adevărata ei stare de normalitate. Ortodoxia este adevărata entelehie a vieții, drumul drept al ei, legea care o duce spre idealul cuprins virtual în real. Nu e locul aici să stărui asupra realismului Ortodoxiei, dar el i se dezvăluie oricărei minți care judecă cu oarecare insistență asupra acestui obiect. Sfântul Maxim Mărturisitorul, un mare filosof antropolog creștin, zicea odată: „Dacă suntem după chipul lui Dumnezeu, să

devenim de fapt ai noștri și ai lui Dumnezeu”¹⁶. Realitatea autentică din noi, nu cea accidentală, este imaginea dumnezeiască. Să urmăm regimul prescris de Ortodoxie, ca să ajungem la adevărata noastră realitate, care acum e pentru noi un ideal: să devenim noi înșine, ceea ce-i totuna cu imaginea dumnezeiască.

S-ar putea riposta: oricât de realist și de necesar este acest ritm, e totuși un element care ne îngustează libertatea noastră ca neam. Nu mai avem înaintea câmpul larg al tuturor posibilităților, fără nicio îngrădire. Răspunsul e ușor de dat: niciun popor, niciun grup social n-a trăit fără un ritm oarecare de viață spirituală. Ceea ce este posibil câte unui individ, cu viața și așa limitată, nu e posibil unui neam care vrea să-și prelungească existența cât mai mult. Lipsa oricărui ritm etnic durabil înseamnă anarhie și disoluție etnică. Iar ritmul etnic, cu oarecare durată, constituie tradiția, care aduce la unitate toată dezvoltarea unui popor. Nu ne convine ritmul ortodox, trebuie să luăm altul, adică o altă religie!

Întrebarea este însă: Găsim undeva un ritm mai bun, și nu cumva a format ritmul ortodox în poporul nostru anumite însușiri care fac acum parte integrantă din spiritualitatea lui specifică, nu cumva Ortodoxia și-a imprimat adânc pecetea în firea românească? La prima întrebare am răspuns; pentru a doua s-ar cere o dezbatere mai în concret, având continuu sub privire spiritualitatea actuală a neamului nostru.

Noi vom încresta (menționa, *n.ed.*) aici numai câteva observații, pentru că o conviețuire de două mii de ani ne dă dreptul la o convingere – aproape apriorică – că sufletul românesc a fost frământat și răscopt în mustul Ortodoxiei.

¹⁶ Migne PG, 90, 1189.

Dl Rădulescu-Motru, vorbind continuu de necesitatea ca dezvoltarea noastră viitoare să țină seama de tradiție, în special de satul românesc cu credințele, obiceiurile, organizarea lui, nu găsește totuși, când vrea să spună în ce constă românismul, adică tradiția satului românesc, decât două note: 1) „Țăranii liberi aveau proprietăți individuale și totuși în indiviziune, pe neamuri. Vitele erau în proprietate individuală, pășunea lor, în proprietate de-a valma. Din punct de vedere economic, satul românesc ținea mijlocia între colectivismul slav și individualismul latin”; 2) „Din punct de vedere politic și cultural, organizația satului îngăduia o largă autonomie. Țăranii aveau administrația și justiția la ei în sat, chiar și organizarea armatei era în sat.” Și, contrazicându-se pentru a nu știu câta oară pe această temă, adaugă: „deși Biserica se mărginea la rolul de tradiție creștină, iar școala era redusă la experiența celor bătrâni și la bunul simț, cu toate acestea o producție culturală a existat. Ea trece și azi drept foarte originală”.

Deci două lucruri vede dl Rădulescu-Motru specifice în românism: amestecul de individualism și colectivism și autonomismul satului. I-am putea spune că ideea pășunii comunale se găsește în Ardeal și la sași, iar lucrarea pământului în indiviziune se face numai în cazuri de necesitate, unde configurația terenului nu îngăduie rudelor o justă împărțire a lui și această lucrare se face cu destule neplăceri. Dar lăsăm aceasta. Concedem că există și a existat un oarecare amestec de individualism și colectivism în sat, precum și mult autonomism. Dar nu cred că în acestea a stat sau stă specificul românismului: acestea se găsesc și s-au găsit mai mult sau mai puțin dezvoltate și la alte popoare. În loc să fi pus accentul pe acestea, făcea

mai bine dl Rădulescu-Motru să-l pună pe acea producție culturală, pe care o reduce la un singur derivat al autonomismului. În producția culturală a satului, în credințele și concepțiile lui morale, ar fi găsit mai degrabă ideile și tendințele care constituie spiritualitatea românismului. Ar fi văzut cât de mult e influențată această „producție foarte originală” de Ortodoxie. Autonomismul nu e de altfel o determinare de cuprins, ci una pur formală. El nu poate fi în sine un ideal nici pentru viitor. Autonomie închinată cărei spiritualități? Cheia ne-o poate da cuprinsul cultural original al vieții sătești.

Să facem aici puțină analiză a obiceiurilor, a manifestărilor sufletești și sociale ale satului.

Dar mai întâi câteva considerații asupra raportului dintre Ortodoxie în sine – ca dogmă și cult – și totalitatea vieții omenești.¹⁷ Am spus că dogmele se rezumă în câteva idei fundamentale. Cultul ocupă iarăși destul de puțin în totalitatea manifestărilor vieții. Nimeni nu poate să-și reducă cunoștințele, preocupările, manifestările la atâta cât oferă Ortodoxia, pentru a fi din ce în ce mai vaste. Ortodoxia nu te învață ce se află pe pământ, sub pământ și în spațiile astronomice. Tot ce ne dezvăluie științele naturale și ce ne mai pot dezvălui în viitor nu poate fi dedus din dogma ortodoxă. Chiar în domeniul sufletesc, social, juridic, știința are un câmp întins, despre care Ortodoxia nu ne dă decât câteva idei fundamentale, schematice, care s-au dovedit însă juste. Ortodoxia nu învață pe om cu ce unelte

¹⁷ De har nu vorbim aici, pentru că el nu este decât un ajutor care întărește eforturile omului în indiferent ce direcție bună le-ar îndrepta omul. El nu îngustează libertatea omului, ci o promovează.

se lucrează mai bine pământul și nu spune nimic despre tehnica organizării în mare sau în mic a producției de orice fel și a desfacerii. Ea nu-l învață pe om jocuri și melodii, cioplitul uneltelor și încrestatul lor artistic. Ortodoxia nu dă talente și aptitudini. Filosofia însăși are adâncuri pe care niciodată nu le va epuiza. Ortodoxia nu numai că nu îi împuținează problemele, ci i le înmulțește și-i dă perspective pe care ateismul sau o altă religie nu le poate da. Problema divină, problema personalității, afirmate doar în Ortodoxie, stau deschise ca niște hăuri fără fund; se pot construi, în privința lor și a celorlalte probleme, sisteme filosofice nemăsurate și progresul cugetării filosofice are înaintea drum fără sfârșit. În politică, în cultură, în artă, Ortodoxia permite o „modernizare” perpetuă, dl Rădulescu-Motru poate să nu fie îngrijorat. Tot acest vast teren de viață depinde de solul pe care e așezat un popor și de sângele lui. În cadrul Ortodoxiei pot exista popoare cu preocupări, însușiri, cu politică, artă și cugetare originale. Ortodoxia e ritmul, e măsura, nu melodia vieții însăși. Și câte melodii nu pot exista pe aceeași măsură?

Dar oricât de vast ar fi cuprinsul vieții care nu e dogmă ortodoxă și oricât de elastică ar fi relația între Ortodoxie și cuprinsul economic, politic, cultural, artistic al vieții unui popor, totuși o relație există. Cele câteva idei cardinale ortodoxe sunt prezente ca o axă în viața mai simplă sau mai progresată a unui popor. Aceste idei au devenit spirit din spiritul aceluia popor. Ele nu pot fi scoase din viața lui, fără ca să urmeze haosul spiritual. Din razele pe care le aruncă ele peste întreg cuprinsul vieții unui popor și din natura aceluia cuprins se naște o sinteză spirituală specifică.

*

*

*

Desigur e greu de definit matematic și indiscutabil specificul din sufletul și din manifestările românismului. El se poate intui, dar expresia îndată îl trădează pentru că îngroașă. E un domeniu de nuanțe, de imponderabile, de împletituri extrem de fine. Dispoziții similare la mai multe popoare se deosebesc printr-o nuanță greu de prins în cuvinte.

O notă specifică a sufletului românesc și a manifestărilor lor artistice, unanim remarcată, *e simțirea unei legături mistice cu natura animală și vegetală. Miorița* e numai un exemplu în această privință; cel mai frumos. Românul e frate cu codrul, se spovedește păsărilor, mângâie boul din tânjală, se lasă în seama căluțului. Porumbul plivit de buruiană râde de bucurie, mărul necurățit se roagă de fata bărbată să-l curețe. În povești, în doine, în viața de toate zilele românul pune umanitate în raporturile sale cu vitele și cu natura. Nu-și grijește vita ca neamțul, dar legătura lui cu ea e mai umană, mai adâncă. Neamțul o grijește din utilitarism și dintr-un anumit spirit de disciplină pe care îl duce și-n gospodărie. Românul n-o grijește din motivul din care nu-și îngrijește totdeauna nici copiii: din necaz, din lipsă, din absența efortului susținut. Dar plânge cu ea și-o dezmiardă. Se dezvăluie aici o direcție în care prin educație și în condiții materiale mai prospere se poate face enorm în economie.

Ce să spunem în special de legătura cu pământul? Românul, așa de îngăduitor în alte privințe, face moarte de om și se judecă o viață întreagă pentru o brazdă.

Legătura aceasta mistică cu lumea extra-omenească este o influență a Ortodoxiei. Catolicismul și protestantismul știu numai de-o mântuire a omului, iar aceasta o concep ca un simplu act juridic de achitare din partea lui Dumnezeu; Ortodoxia consideră tot universul gemând în întuneric și în rău împreună cu omul și întreg ridicându-se prin iubirea dumnezeiască la starea de frumusețe primordială. E vorba de o schimbare ontologică a Universului prin puteri adânci dumnezeiești, nu numai de modificarea unei relații juridice care privește doar pe om și se face printr-o simplă declarație a lui Dumnezeu.

Preotul ortodox stropește curtea, vitele, lanurile cu apă sfințită și pentru toate sunt rugăciuni în *Molitfelnic*. Puterile dumnezeiești vin nu numai în om, ci și în natură, pentru că și ea e iubită de Dumnezeu. Să ne gândim la noaptea Învierii! Când se aude primul sunet de clopot, sătenii iau apă din fântâni căci puterea lui Dumnezeu o sfințește atunci. Atmosfera e atât de pașnică și de misterioasă, când creștinii se îndreaptă spre biserică, încât fiecare are senzația că plutesc prin ea cete de îngeri.

Fiecare om are în seama lui și o parte de natură pe care trebuie s-o ridice cu sine spre Dumnezeu, lucrând-o, înfrumusețând-o, gospodărind-o cu vrednicie și înțelepciune. E păcat să lași pământul nelucrat, e păcat să-l lucrezi de mântuială.

Anticipăm aici o observație asupra căreia vom mai reveni. Românul are două pasiuni mari: pământul și credința. Sunt cele două realități organice și esențiale ale vieții. Românul simte că din ele îi curge viața: din pământ viața trupului, din Dumnezeu viața sufletului. Se vede aici o minte care nu e ispitită de iluzii. El dă cu un gest sigur la o

parte mulțimea de aparențe goale dar pretențioase ale lumii și vede singurele lucruri esențiale, din care decurg toate. Viața lângă pământ și lângă Dumnezeu e singura viață bine hrănită cu ceea ce de fapt îi trebuie, e singura viață sănătoasă și sub raportul fizic și sub cel moral-spiritual.

Să observăm că legătura românului cu lumea se referă cu deosebire la natura organică în existența ei originară: animale, vegetale, pământ, la cele create de Dumnezeu, nu la lucrurile făcute de om, la fabricate și surogate. Cu acestea românul nu se poate lega sufletește. Românul ajuns la oraș vrea să aibă puțină grădină lângă casă, puțină natură, și tânjește într-o zidărie prea exclusivă.

El se simte străin între cele făcute de om. El simte că acestea nu au suflet, că nu poate avea o comunicare cu ele. Omul poate face și fabrica multe lucruri, dar toate cele făcute de mâna omenească se deosebesc de cele făcute de Dumnezeu prin faptul că sunt numai materie. În ele nu e viață, nu e ceva care depășește materia moartă. Românul simte aceasta și de aceea cu un fir de iarbă nu se simte singur, dar cu un zid, da.

Ar fi ispitit să zică cineva că românul e panteist, că pentru el toată natura e trupul lui Dumnezeu, e Dumnezeu însuși, sau că peste tot, în părțile de natură, vede persoane. Dar nu-i așa, românul știe că pasărea sau vita nu e o persoană ca el, cu atât mai puțin o parte din Dumnezeu, căci are față de ele un sentiment de milă și ocrotire, un sentiment de superioritate. Adevărul e că românul vede în ele mai mult decât materie moartă, vede oarecare simțire și înțelegere. Au și ele anumite dureri, bucurii și înțelegeri. Românul își dă seama că e prea simplist să împarți lumea numai în om și materie. Există o natură care „suspină”, așteptând și ea mântuirea,

cum spune Sfântul Apostol Pavel (*Romani* 8, 22). Ceva din caracterul de persoană – o mică parte – au și animalele. De aceea nu se simte românul între ele singur.

S-a zis că românul nu iubește natura ca sasul, de exemplu, care Duminica pleacă regulat, cu rucsacul încărcat cu slănină și salam, pe munți. Nimic mai puțin adevărat. Sasul se comportă în natură utilitarist și trivial. Se duce în natură ca să ia aer și să facă sport, să bată recorduri de alergătură și să poată mânca cât mai mult. Se duce pentru a putea extrage din ea maximum de sănătate. Românul dorește natura dintr-o necesitate sufletească mai adâncă. Natura îi trebuie ca partea de poezie a vieții, ca minune tainică ce vrăjește. Îi trebuie natura cum îi trebuie societatea omenească. Românul contemplă natura, grăiește cu ea, îi reflectă în cântec murmurul izvorului și ritmurile mai domolite sau mai repezi ale adierii de vreme bună și ale vântului furtunatic. Cât de neînțelegător e sasul se vede de acolo că el n-are alt ritm pentru cântec nici în natură decât marșul, care n-are nicio legătură cu ritmul naturii. Marșul e fără îndoială un cântec care animă și organizează puterile de făptuire ale omului, sau ale grupului. Sasul se gândește la faptă, la exploatarea naturii, ca a oricărui obiect util.

Admirăm muzica lui Beethoven sau Bach și prin aceasta declarăm întreg poporul german ca foarte muzical. Uităm cât de săracă și de searbădă în melodii, în ritmuri, este muzica populară germană față de muzica românească. La fel de săracă este muzica populară franceză sau maghiară, de pildă.

Popoarele apusene văd în natură numai materie de exploatat. Aceasta pentru că atât catolicismul cât și protestantismul socotesc că omul e totul și afară de el nimic. Românul

ia natura ca ființă, e plin de cuviință, de gingășie față de ea. Ortodoxia îi dă un sentiment de înfrățire cosmică. Există femeie să imite mai mult câmpul cu flori în îmbrăcăminte ca femeia româncă? Există popor în ale cărui basme să se oglindească atât de mult credința că în floarea cutare și pasărea cutare se ascunde transformată cine știe ce fată de împărat?

Originală este comportarea românului în *raporturile dintre individ și societate*. Sunt neamuri cu înclinații spre colectivism și sunt neamuri de un exagerat individualism. Românul rezolvă problema într-un mod unic, singurul corespunzător tendințelor adânci ale realității. El e foarte personal, dar în același timp foarte sociabil, foarte comunicativ. Individualismul românesc nu e ca cel nemțesc. Sasul e egoist și singuratic; își închide gospodăria cu ziduri chinezești și plănuiește veșnic închis în sine; trece pe lângă om ursuz, fără să dea binețe, fără să răspundă la salut. Românul nu poate suporta singurătatea, el și-o plânge în doină. Omul singur e o anomalie între români. Fiecare trebuie să se căsătorească, să nu caute colțurile singuratice, să nu fugă de lume dacă nu vrea să fie socotit cam într-o ureche. Gospodăria românului e deschisă vederii oricui, e așezată chiar pe deal, ca să poată fi văzută mai de departe și să poată vedea gospodarul mai departe. Românul se sfătuiește cu mai mulți și peste tot e cunoscut ca un om care n-are secrete. Românul e familiar, cum se zice, el transformă toată lumea într-o vastă familie.

Dar în același timp românul e foarte personalist. El vrea să se remarce totdeauna, să fie mai mult decât ceilalți, să se ia act de existența lui. Cât de individualist e neamțul, în societate persoana lui se șterge. El așa se simte bine: să nu mai existe ca persoană, ci să se cufunde în masa cu mișcări uniforme, militariste, disciplinate. Românul prețuiește

societatea pentru plusul ce-l adaugă personalității sale; el vrea să aibă în societate un rol propriu, deosebit de al celorlalți, el vrea să facă anumite observații care să pună în lumină inteligența lui, vrea să spună o vorbă de duh și să cânte ceva propriu, dar și să facă un lucru propriu pentru a i se vedea destoinicia și vrednicia. El se simte bine în grup numai dacă grupul îi oferă condițiile unei creșteri a conștiinței personale. Râsul care face ecou glumei sale, aprobările, recunoașterile valorii sale și, peste tot, fluidul de înfrățire care scaldă grupul, îi dă fiecăruia experiența unei creșteri a vitalității și a conștiinței. Persoana crește cu spiritul, descoperă, se dezvoltă tocmai în mediul antrenant al grupului.

Astfel, comunitatea nu e considerată în românism stând în opoziție cu persoana, ci ca un mediu favorabil ei; nu e concepută ca la nemți, bunăoară, sau ca la comuniști, ca tăvălug care uniformizează și mașinalizează (care îi transformă pe oameni în roboți, în mașini, *n.ed.*), reducându-i pe toți la aceeași funcție, ci ca trup cu mădulare și funcții deosebite, după imaginea Sfântului Apostol Pavel despre Biserică (*1 Corinteni 12*).

Șezătoarea românească e mult grăitoare în acest sens. În ea toți ajung la cuvânt, fiecare povestește și cântă ceva singur sau împreună cu ceilalți, dar într-o ordine admirabilă, care nu e menținută de vreo autoritate anume, cu asprime, ci de toți în mod natural. Ceva asemănător ar fi în Apus, la nemți, întrunirile la chef, așa-zisa „comandă”, dar precum o arată chiar numele, ordinea e menținută acolo de o autoritate externă și totul decurge artificial și greoi.

Românul concepe societatea după asemănarea Bisericii. Concepția ortodoxă despre Biserică s-a infiltrat, pe căi nu chiar așa de greu de determinat, în spiritul românesc.

În felul acesta de a rezolva raportul între ins și societate se răsfârge și dogma Sfintei Treimi. De obicei omul caută să viețuiască după cum crede că viețuiește Dumnezeu în Care crede. În Ortodoxie Dumnezeu e o ființă în trei Persoane, adică o strânsă intimitate între trei Euri, o viață comună între trei Subiecte. Nici unitatea nu e sfâșiată, nici Persoanele nu se contopesc. Nici indivizi izolați și egoiști, nici masă în care persoanele sunt înăbușite, ci unire familiară. În familie e un suflet, un gând, o voință, între prieteni la fel. Aproape că își comunică gândurile fără cuvinte. Trăiesc o viață comună.

În Dumnezeu e o ideală viață familiară, plină de iubire: nu fără rost o Persoană se numește Tată și alta Fiul. Sentimentul acesta de familie, de familiaritate e dominant în sufletul românului. El rezolvă genial raporturile între individ și societate.

Apusul a alterat credința originală despre Sfânta Treime. Pentru el Duhul Sfânt purcede nu numai din Tatăl, ci și din Fiul. Aceasta are o mare importanță pentru tot felul de a gândi și de a te comporta. Ca să nu facă pe Duhul Sfânt compus, ei zic că Tatăl și Fiul nu-L purced pe Duhul Sfânt întrucât sunt două Persoane, ci întrucât sunt o singură ființă. Duhul Sfânt nu vine, zic, din două izvoare, ci din unul. Dar aceasta înseamnă a spune că peste tot ființa e izvorul persoanei în lume, că natura, substanța, masa, ceea ce-i comun e la origine, și persoanele ca subiecte deosebite sunt pe urmă, sunt neesențiale. Aceasta foarte ușor duce și în viața socială la dezinteresul față de persoană, la contopirea ei în masă.

Dar și ideea de Biserică a condus în Apus la ruperea sintezei între persoană și societate, promovând fie extrema individualismului fie pe cea a socialismului¹⁸.

¹⁸ Din Apus a venit și individualismul și socialismul. Să ne gândim la individualismul liberalist și la socialismul atâtor utopiști, inclusiv Marx.

Papismul a centralizat toate funcțiile Bisericii la papa și, în legătură cu aceasta, tendințele de uniformizare s-au făcut tot mai simțite. Personalismul, reabilitat de creștinism, a fost tot mai mult dezaprobat, mai ales în chestiunile de cugetare și de organizare a Bisericii. De aici se explică multe fețe ale Apusului.

Comunitatea e concepută acolo de multe ori ca opusă personalității și repudiată. Așa s-a născut protestantismul individualist și deodată cu el, sau după el și din el, toate celelalte feluri de individualism. Dar concepția aceasta despre comunitate intrase adânc în sângele neamurilor. De aceea germanii, oricât de individualiști sunt în chestiunile religioase și intime personale, îndată ce vor să facă ceva pentru obște și recurg în acest scop la foloasele grupării, se uniformizează, se militarizează, se depersonalizează. Extremele se întâlnesc ușor. Oricât de individualiști sunt nemții, nu le-ar fi prea greu de suportat un regim comunist. Ideea de comunitate, care e așa la modă azi în filosofia și politica germană, e mai aproape de comunism ca de personalism.

Altceva s-a petrecut cu popoarele rămase fidele catolicismului. Oprite de a se valida personal în domeniul intelectual mai înalt și îndrumate pe albia cucerniciei de sentiment și faptă – faptă care să întreacă pe cele comune, care să aducă un supramerit, căci credința în putința suprameritului e o dogmă de frunte a catolicismului –, ele s-au manifestat pe terenul creațiilor sentimentale și se remarcă prin pasiunea pentru aventură, care, când cuprinde cercuri mai largi, ca orice pasiune, depersonalizează. Și aici e o

Iar ceea ce ne oferă azi statele totalitare nu e o depășire a acestor extreme, ci mai mult o domnie a colectivității, chiar de ar fi națională.

deosebire radicală între neamul nostru și celelalte popoare latine, care nu cred că-și pot avea explicația decât în deosebirea de confesiune. *Românul e tot ce poate fi mai refractar aventurii*. Ca să te poți antrena într-o acțiune de aventură, trebuie să te poți entuziasma ușor pentru un scop care, contemplat lucid, vezi că e irealizabil sau nu merită prea multă pasiune. Și mai e necesar pentru aceasta un optimism ușuratic: credea că, odată înfăptuită acțiunea la care pornești, dispăre, dacă nu tot răul din lume, cu siguranță cea mai mare parte din el. Catholicismul a promovat acest optimism, prin tot spiritul său. Pentru catholicism răul nu e o realitate serioasă. Natura omenească nu s-a alterat prin păcatul original și ea nu are să încerce nicio transformare prin mântuirea care e doar un act juridic de achitare din partea lui Dumnezeu.

Catholicismul e atât de optimist, încât susține în credincioși ambiția că pot face mai mult bine decât le trebuie, că pot trece ușor dincolo de starea de desăvârșire, de împlinire ideală. Transpusă ambiția aceasta pe plan social, utopia e gata. În popoarele latine utopia trezește ușor entuziasm. Românul biciuiește cu satira lui orice entuziasm dedicat utopiei și orice pornire aventuroasă. Francezii au avut mulți doctrinari utopiști și poporul întreg s-a aventurat în sângeroasa aventură a revoluției pentru cele trei himere. Românii n-ar fi putut-o face. Spaniolii luptă cu taurii și-și găsesc expresia în Don Quijote, care n-ar putea fi aflat pe pământul românesc. Astăzi, pasiunea lor pentru aventură și utopie se validează așa de tragic în războiul fratricid¹⁹.

¹⁹ Războiul civil din Spania (18 iulie 1935-februarie 1937) dintre naționaliștii și tradiționaliștii generalului Franco și hoardele

La noi, „marile principii” ale revoluției franceze, ca și toată utopia democrată n-au fost luate de nimeni în serios. Cei care au afectat mai multă sinceritate față de ele n-au reușit să fie decât cațavenci. Vorbește toată lumea de ele, într-o conspirație generală, dar niciunul nu ia pe celălalt în serios. Și așa se întâmplă cu orice utopie. Se îneacă la noi într-un discredit categoric, fie că e luat susținătorul ei în mod manifest în răs, fie că se afectează doar față de ea o credință și un respect care, în fond, e clar pentru toți că lipsește.

S-au aprins revoluții mai în toate țările, iar poporul nostru, aproape de focarul bolșevic și ațâțat cu furie de o demagogie care ne-a dominat atât, a stat liniștit: îi asculta pe toți, se ducea acasă și-i compătimea pe toți. De câte ori ar fi trebuit să facă acest neam revoluție dacă s-ar fi luat după noi, după intelectuali, care ne-aprindem la orice discurs și credem în sinceritatea fiecărui orator care plânge de grija țării!?

Unii spun că însușirea aceasta e un minus, un scepticism, o lipsă de generozitate, un semn de bătrânețe și poporul nostru nu va putea realiza niciodată nimic mare. Realitatea e alta: poporul nostru nu e sceptic, ci realist; are o judecată lucidă și un calm pe care nu și le pierde ușor. El intuiește just până unde poate fi modificată realitatea cu puterile omenești. Biserica Ortodoxă cunoaște realitatea profundă a răului și știe că el nu poate fi învins deplin în lumea aceasta. Desăvârșirea e o țintă situată la o distanță morală neajunsă pe pământ. Împotriva răului nu se poate lupta eficace decât prin renunțarea la sine, prin jertfă,

comunisto-anarhiste, susținute de URSS și de statele liberalist-democratice occidentale.

printr-o asceză susținută zi de zi în persoana proprie. Răul nu e învins durabil prin rău, ci doar momentan; răul poate fi învins doar prin binele din tine, care nu se înstăpânește însă în tine printr-o singură zvâcnire de eroism, ci printr-un efort susținut zi de zi. Românul nu crede în bunătatea exagerată a oratorului, pentru că știe ce greu se poate dobândi bunătatea. El știe că nu poate fi pogorât raiul pe pământ prin câteva legi și de aceea nu se entuziasmează de discursurile utopice și deci nesincere când vin de la alți români. El știe că idealurile sociale, atât de strâns dependente de cele morale, nu se realizează așa ușor, ci prin îndelungate eforturi. Românul numai pe călugări îi ia în serios în eforturile lor spre idealul moral.

Utopiste sunt popoarele latine sub influența catolicismului, utopiste sunt popoarele în care sectele și raționalismul au ajuns la dominanță. Sectele cred că Dumnezeu e singur activ în om și-n lume, dacă omul crede numai în El, iar raționaliștii și ateii, neștiind de rău și de Dumnezeu, sunt convinși de atotputernicia rațiunii omenești.

Toți acești indivizi și toate aceste popoare deplasează Împărăția cerurilor pe pământ. Nu mai au deci la ce crede în lumea viitoare. Confuzia aceasta de planuri au făcut-o și ortodocșii ruși, pregătind astfel sufletul poporului pentru eshatologismul marxist. Ortodoxia nu apucase să pătrundă până în adâncimi sufletul rusesc. Rușii s-au creștinat târziu și dominația mongolă de mai multe veacuri a favorizat o eflorescență abundentă de superstiții.

Poporul cel mai pătruns de spiritualitatea ortodoxă se dovedește cel român. El s-a născut creștin. El n-are la bază o altă structură religioasă, care s-o tulbure pe cea ortodoxă, însuși faptul că a trăit atâta vreme ferit de alte curente

spirituale, numai în credința creștină, a contribuit la deplina cristalizare a sufletului în sensul ei.

Poporul român se dovedește astfel ca ținând net despărțite cele două planuri de viață: pe cel pământesc și pe cel ceresc. În conștiința lui e deci mai trează ca la oricare alt popor credința în viața viitoare. Pentru că el știe că binele absolut nu se poate realiza în viața acesta.

Totuși poporul nostru nu merge atât de departe în această direcție, încât să creadă că în lumea pământească nu se poate afla în nimeni nicio scânteie de bunătate și în zadar se forțează omul să se facă mai bun. Ideea aceasta o au popoarele protestante, de pildă prusacii, și în special cele calvine. Acestea, afirmând că în zadar voiai să te faci mai bun în lumea aceasta, preconizează o comportare lipsită de scrupule. Nu trebuie alese mijloacele în străduința de îmbogățire și întărire individuală și colectivă. De aceea au ajuns popoarele respective la o mare putere politică și economică. Românul e milos, e plin de scrupule morale. Fără să aibă pretenția că va putea deveni desăvârșit, el știe că are datoria să asculte de legile morale și să le împlinească pe cât se poate.

E un rău sau e un bine absența utopismului și a spiritului de aventură din poporul nostru? Oricum ar fi, e o realitate și în ea stă una din trăsăturile originalității noastre. Dar eu cred că nu e un rău, ci e un bine.

Pasiunea de aventură poate aduce anumite străluciri în viața unui popor, dar fără durată. Căderea de pe urma descurajării și a epuizării îi poate fi fatală. Noi n-avem pasiunea de aventură a latinului, nici tendințele de dominație ale germanului, care, necrezând în putința de realizare a binelui, rumegă cu cinism în singurătatea sa planuri de

cucerire, dar n-avem nici riscurile și căderile lor inevitabile. Noi avem o altă forță, cu mult mai puternică, prin care putem deveni popor mare și putem înscrie pagini multe de strălucită cultură spirituală: natalitatea ridicată, pentru că suntem un popor credincios, farmecul și omenia firii noastre care acceptă orice neam și Ortodoxia, pe care dacă o vom păstra, cu toate îndemnulurile și inspirațiile ei morale și spirituale, ne poate asigura o existență îndelungată și o propășire netulburată, așa cum ne-a conservat în vremuri îndelungate, cu mult mai grele.

Am spus că noi n-avem decât două pasiuni: pământul și credința. Pentru acestea orice sat face revoluție și a făcut și în trecut.

Toate popoarele utopiste sunt și foarte *îngâmfmate*. Ele nu văd marile scăderi ale firii ce nu se pot ușor lecui, nu văd neputințele omenești, nu văd răul în toată adâncimea lui, sau dacă îl văd nu socotesc că trebuie luptat împotriva lui cu binele, ci trebuie dat drumul instinctelor. Ele cred că sunt aproape perfecte și în orice caz atotputernice. Pot dintr-o mișcare să schimbe lumea. Îngâmfmate sunt neamurile catolice, îngâmfmate sunt necredincioșii și raționaliștii, îngâmfmate sunt sectarii. Îngâmfmate sunt protestanții prusaci, nu pentru ajutorul lui Dumnezeu, ci pentru tăria instinctelor din ei. Cred că oricine a simțit aceasta.

S-ar putea spune lucruri interesante despre trăsăturile specifice ale fiecărui fel din aceste îngâmfmări. Să ne oprim un moment doar asupra îngâmfmării sectare. Cine nu cunoaște înălțimea de la care privește sectarul pe oricine nu e din gruparea lui? Și cine n-a auzit pe indiferent care sectar afirmând că el înțelege deplin toate tainele dumnezeiești și e desăvârșit sub raportul moral, deasupra oricărui păcat?

Ce străină ne apare această psihologie comparată cu sinceră, cu netrâmbițata, cu naturala smerenie ortodoxă și românească! Se va mai fi mândrind el românul pe alte terenuri ale vieții, pentru alte motive, dar pe teren religios, pentru motive de bunătate și evlavie nu s-a văzut în religiozitatea noastră tradițională nicio urmă de mândrie. Gospodarii cei mai evlavioși, mai bisericosi, își afixau și trâmbițau mai puțin evlavia. Poporul nostru știe că sfinții cei mai venerați ai Bisericii ne dau o pildă elocventă în această privință: chiar dacă au făcut fapte uimitoare de milă, dacă s-au silit o viață întreagă să se îmbunătățească, dacă s-au ridicat așa de mult prin post, rugăciune și dragoste de om și de Dumnezeu, spre cele cerești, încât au pătruns în ei puterile dumnezeiești care se arătau în facerea de minuni, totuși, dacă le venea vreun gând că sunt mai buni ca ceilalți oameni, îl socoteau ispită satanică și dacă îi lăuda cineva, fugeau departe. Chiar dacă se întâlnește mândria și la român, ea e o manifestare involuntară, nu voluntară.

Îngâmfarea ne lipsește și pe teren politic. În vreme ce alte neamuri au nutrit și nutresc ambiții imperialiste, de cuceriri, în istoria și în psihologia noastră ele nu se întâlnesc. Nouă ne repugnă să devenim tiranii altor neamuri. Noi în toate vedem alte aspecte ale inepuizabilei imaginații și puteri creatoare a lui Dumnezeu.

Dar dacă neamul nostru n-a făcut și nu va face războaie de cucerire, războaie din îngâmfare, nu e mai puțin adevărat că niciun popor nu s-a luptat mai mult pentru cauza credinței, fiind veacuri de-a rândul apărătorul Europei întregi împotriva asaltului mahomedan.

Pentru pământul nostru și pentru credința noastră, fie numai a noastră, fie a creștinătății întregi, strămoșii noștri

au făcut minuni. Căci ce e altceva decât o minune faptul că am reușit să ne menținem în ciuda tuturor furtunilor, luptând cu arma, suferind silnicii, respingând ispite?

Cu Dumnezeu, românul e tare. S-a dovedit mai tare ca orice neam. Cu „*Doamne ajută!*” răzbește prin orice. „*Doamne ajută!*” a fost în viața românească secretul succesului, cheia biruinței și a rezistenței. Dar fără Dumnezeu suntem foarte slabi. Simțim aceasta acum, după război, când „*Doamne ajută!*” a început să fie uitat în politică, în educație, în gospodărie. Vrem să devenim iar tari, neînfrânți de niciun pericol? Să ne întoarcem la Dumnezeu, la puterea verificată de veacuri a neamului nostru! Să ne întoarcem la credință: în organizarea statului, în școală, în viața socială, să lăsăm modelele statelor apusene, necredincioase și raționaliste!

Noi nu putem deveni tari prin necredință, ca unele neamuri apusene, prin încrederea în instinctele primare (*Urtriebe*), pe care să ni le socotim mai tari ca ale tuturor celorlalte neamuri, pentru că, odată ce ne-am format sufletul în Ortodoxie, am văzut o dată pentru totdeauna că tăria instinctelor e de scurtă durată. Nu putem săvârși fapte mari și repurta biruințe nici prin spiritul de aventură, căci suntem prea realiști și nu putem întemeia imperii nici pe ideea nu știm cărei credințe mesianice în superioritatea firii noastre și în inferioritatea altora, căci știm că ale lui Dumnezeu sunt toate neamurile și toate au calități și defecte. Noi putem însă fi mari în străduința de a ne apăra ființa și de a ne exterioriza și eterniza pe plan cultural specificul acestei ființe. Noi putem fi astfel poporul cel mai iubit și mai admirat în Europa pentru farmecul moral și artistic al sufletului și al culturii noastre. Noi putem realiza cultura

cea mai armonioasă, deci cea mai perfectă din lume. Ne putem câștiga cel mai înalt prestigiu de noblețe sufletească și artistică; avem toate motivele să credem într-un mesianism al nostru, în sensul de pildă pe care s-o admire și s-o aibă ca ideal fiecare neam.

În legătură cu aceste gânduri și ca o ilustrare a posibilităților ce le avem în vederea acestui fel de mesianism, venim la trăsătura cea mai cuprinzătoare și mai definitorie a neamului nostru: *armonia*. Ea e un echilibru minunat al înșușirilor, al raporturilor lui cu lumea. E un alt nume pentru simțul just al realului.

Românul nu e un sentimental exagerat ca meridionalul sau ca rusul, dar nici un scormonitor în tainele vieții ca germanul. Orice exagerare, orice excentricitate este pentru român o dizarmonie care nu scapă de privirea lui fină și de ironia lui. Sentimentul și cugetarea se țin reciproc în frână. Nu putem spune că aceasta e superficialitate. Dar românul se ferește de a merge cu cugetarea dincolo de marginile clarității. El își dă seama de lumea de mistere ce ne înconjoară; el are fiorul misterului, dar așază peste el o surdină discretă. Nu-ți prinde mintea cu adâncurile firii! „Nu cerce-ta aceste legi,/ Că ești nebun de le-nțelegi!” Ortodoxia propovăduiește credința; rezultatele cugetării sunt totdeauna ceva nesigur. Numai protestantismul și sectarismul cred că pot dizolva credința în înțelegere.

Am vorbit de armonia românească în ce privește raporturile între individ și societate și din cele de până acum reiese echilibrul în care se ține pentru spiritualitatea românească activitatea lui Dumnezeu și a omului. Protestantismul calvin și sectar, și uneori și cel luteran, strică acest echilibru în favoarea lui Dumnezeu, socotind

pe om purtat de forțe supra sau sub-omenești și căzând în profetisme și mesianisme bolnăvicioase. Catolicismul am văzut că strică acest echilibru în favoarea omului și am văzut cu ce efecte.

Niciun neam nu prinde atât de repede devierile de la armonie: umflările într-o direcție sau alta. Și nimic nu biciuie românul mai mult ca defectele de armonie. Orice patetism este pentru român dizgrațios.

Arta lui e armonie. În muzică jalea e filtrată cu discreție, nu se revarsă în umflăturile exagerate ale cântecului de jale rusesc. Doina e un cântec de jale de rară distincție. În joc românul își manifestă exuberanța cu anumite rețineri. Nu se tăvăleşte pe jos ca rusul, nu sare diform ca tirolezul. Armonia e totuna cu esteticul. Românul nu uită de estetic nici în momentele de exuberanță sau de mare durere. Tăietura veșmintelor sale, combinația culorilor, natura desenelelor e tot ce poate fi mai departe de ceea ce e podoabă grosolană. Grația și sobrietatea se întâlnesc într-o admirabilă sinteză în arta românească.

În cusătură și în creștături în lemn se ține la linia dreaptă, sobră, care exprimă discret, sublimat, sentimentele. Se ferește de linia curbă care ușor degenerază în umflătură și vulgar. Icoana bizantină cu linii drepte, expresii ale purității, cu priviri în care nu se insinuează nici meritul nici păcatul, l-a învățat pe român ce este discreția. Românul știe în arta lui un lucru pe care numai un aristocrat îl știe: ce trebuie să omită. Apusul nesincer, lipsit de discreție și de măsură, cu icoanele călugărașilor înclinați de prea multă smerenie, cu fața gras onctuoasă de prea mare fericire divină, cu inimile penibil etalate, se înțelege că au influențat într-o direcție total opusă.

S-ar putea urmări încă mult trăsăturile originalității românești și s-ar vedea cum se încorporează în ele concepția cea mai justă despre realitate, care este Ortodoxia.

Dar și din aceste puține considerații se poate vedea destul de bine perspectiva care se deschide înspre viitor neamului nostru: el este chemat să realizeze o cultură de un clasicism original, de o limpezime, de o armonie dar și de o adâncime neajunsă încă pe fața pământului. Dar ca această chemare să se realizeze, trebuie să nu ne forțăm a ieși din originalitatea noastră, care este legată de Ortodoxie, și a umbla după idealuri de import. „Mai aproape de Ortodoxie!” să ne fie lozinca. Căci mai aproape de Ortodoxie înseamnă mai aproape de noi înșine și de misiunea noastră.

*Octombrie, 1936**

* Publicat inițial în *Gândirea*, 1992, nr. 2-3, pp. 30-32 (n.ed.).

V IARĂȘI ORTODOXIE ȘI ROMÂNISM

DI Rădulescu-Motru a scris o carte în care și-a mărturisit părerea că Ortodoxia nu face parte dintre factorii care intră în componența spirituală a „Românismului” și a cerut să nu se mai conteze pe ea în planurile de clarificare și întărire a etnicului românesc. De ce l-o fi incomodând pe dl Rădulescu-Motru prezența Ortodoxiei în spiritul românesc, nu e locul aici să cercetăm. Amintim numai că revista *Gândirea* s-a simțit datoră să ia atitudine, în numărul de pe octombrie 1936, față de această enormitate, arătând că Ortodoxia, deși universală în destinația ei și transcendentă după izvorul de unde își revarsă învățăturile și puterile, n-a putut rămâne atârnată în văzduhul ce plutește pe deasupra neamului nostru, ci a pătruns în spiritul lui, operând în el anumite prefaceri pe care ne-am permis să le semnalăm în articolul „Românism și Ortodoxie”²¹. Dl Rădulescu-Motru n-a voit să se lase convins de evidențele pe care i le semnalăm, ci, într-o revistă politică național-tărănistă²², a încercat o deplorabilă replică pe care vom

²¹ Reprodus sub titlul „Ortodoxie și românism”, cu anumite adăugiri, în cartea aceasta, înaintea capitolului de față.

²² *Țara de Măine*, Cluj, noiembrie-decembrie 1936.

încerca să o analizăm nu pentru importanța ei, ci pentru ocazia ce ni se oferă de a reveni asupra problemei în discuție, dintr-o nouă latură.

DI Rădulescu-Motru face o primă și principală greșală prin faptul că nu rămâne la subiect. Ne-am fi așteptat ca Domnia Sa să arate în concret că în firea românească nu se oglindește nimic din Ortodoxie. Ar fi trebuit să mențină dezbaterile în jurul nobilei probleme a raportului între românism, ca esență etnică durabilă și specifică, și Ortodoxie. În loc de aceasta Domnia Sa a deplasat discuția pe un teren inferior, în jurul chestiunii despre raportul între „Biserică și politică”. Din faptul că noi am găsit în sufletul românesc semnele neșterse ale spiritualității ortodoxe, domnia sa a dedus că vrem să amestecăm Biserica în politică. Intenția aceasta e tot ce e mai străin de noi. DI Rădulescu-Motru a putut trage această concluzie numai dacă a înțeles prin politică și o acțiune de partid și de stat îndreptată împotriva a ceea ce-i autentic românesc. O astfel de politică, evident, va întâmpina în existența integrală a românismului și elementul ortodox inclus în ființa lui. Între factorul ortodox din spiritualitatea românească și o anumită politică nu există o altă nepotrivire, afară de cea de natură morală, decât aceea care poate exista între românism îndeobște și cea anumită politică. Atât timp cât politica diferitelor partide, pe lângă toate deosebirile de tehnică, rămâne pe linia indicată de spiritualitatea specifică a românismului, promovând-o pe aceasta cu mijloace variate, nu va întâmpina nicio rezistență din partea elementului ortodox din acea spiritualitate. O politică „românească” nu va fi niciodată incomodată din partea Ortodoxiei aflătoare în firea neamului nostru. O politică „neromânească”, cu tendințe de a destrăma specificul

românesc, de a-l uniformiza în masa universală omenească, va întâmpina însă, dacă nu activ, cel puțin pasiv – implicată în rezistența românismului – și rezistența factorului ortodox din el.

Nu e vorba aici de atitudinea Bisericii în cele politice. Aceasta-i o altă problemă. Ne miră faptul că dl Rădulescu-Motru nu sesizează distincția. Indiferent de atitudinea Bisericii, pentru infiltrarea spirituală ortodoxă în firea românească luptă românismul însuși în lupta pentru sine. O politică în sensul acesta înalt desigur că face nu Biserica, ci Ortodoxia asimilată în spiritul românesc. Și pe linia aceasta Biserica Ortodoxă poate fi liniștită că are cine lupta pentru ea împotriva unei politici care ar vrea s-o lovească: este românismul. Dacă românismul este viabil, dacă e în stare să-și apere existența originală și puterea de creație împotriva oricăror tentative de a-l altera, este asigurată și Ortodoxia din firea lui.

*

Întrebarea cea mare, prin urmare, tot aceasta rămâne: E îmbibată într-adevăr Ortodoxia în spiritualitatea românească într-un mod determinant pentru specificul românesc?

La această întrebare dl Rădulescu-Motru are un răspuns negativ. În cartea *Românismul. Catehismul unei noi spiritualități* și-a susținut acest răspuns cu argumentul că transcendentalitatea și universalitatea Ortodoxiei s-ar altera, dacă ar deveni element cuprins în marginile determinate ale unei spiritualități temporale și locale. Argumentul acesta naiv, răsturnat în articolele din *Gândirea*, numărul de pe octombrie 1936, e înlocuit acum de dl Rădulescu-

Motru cu următorul: Creștinismul nu e altceva decât persoana lui „Christ” (câtă legătură are dl Rădulescu-Motru cu Iisus Hristos al rugăciunii se vede din această expresie exotică și livrescă!). Creștinismul se reduce la a ști pe „Christ” ca mijlocitor între Dumnezeu și oameni, ca răscumpărător, prin moartea Lui pe Cruce, al păcatelor ce le facem continuu. Știința aceasta despre „Christ” rămâne în mintea omului ca o piesă izolată, închisă într-un spațiu vid, neinfluențând întru nimic cugetarea și viața integrală omenească. Dl Rădulescu-Motru nu vorbește nici măcar de o legătură vie, personală, emotivă, în rugăciune, cu „Christ”. Iisus Hristos sau gândul la El rămâne un element la marginea existenței omenești, fără priză asupra acesteia, într-o transcendență absolută față de viața concretă, așezat și uitat într-o arhivă a sufletului, într-un punct al conștiinței în totală discontinuitate cu viața de cugetare și acțiune a omului.

Dl Rădulescu-Motru zice: „Personalitatea lui Christ, în rolul de mijlocitor între cerescul Părinte și om se face uitată, pentru ca în locul ei să se recurgă la principii cosmice universale și la tot felul de deducții bazate pe simple analogii”. Partea de exagerare din această frază o vom arăta ulterior. Citatul să servească deocamdată pentru ilustrarea felului de a gândi al d-lui Rădulescu-Motru. Și să mai observăm aici că tocmai izolarea lui Iisus Hristos de viața concretă, omenească, înseamnă uitarea Lui, nu aducerea întregii existențe în legătură cu El.

Acum să identificăm izvorul tezei bizare pe care o susține dl Rădulescu-Motru numai din dorința de a nega influența creștinismului în spiritualitatea românească. Acest izvor nu e greu de identificat. Toată lumea cunoaște

doctrina protestantă despre *sola fide*. Conform acestei doctrine, omul se mântuiește numai prin credința că Iisus Hristos a murit pentru păcatele lui. Din aceste păcate omul nu poate fi scos, cât trăiește, de Iisus Hristos: să se resemneze prin urmare a rămâne mai departe cum a fost înainte de a intra în creștinism atât în cugetările sale, cât și în faptele sale. Valoarea credinței și puterea ei stă tocmai în faptul că, în ciuda acestei crude realități contrazicătoare, omul crede că e mântuit, că păcatele sale, ridicându-se la conștiința Tatălui, nu mai trezesc mânia Lui, ci sunt privite cu un zâmbet a toate iertător.

Doctrina aceasta a lui Luther și Calvin a fost reluată în anii de după război într-o formă extremă de teologia dialectică, ale cărei idei se reproduc astăzi în puzderia de cărți teologice și chiar filosofice ce apar în Germania, și din care vreuna va fi ajuns și la dispoziția d-lui Rădulescu-Motru, dornic să se orienteze pentru necesitățile acestei polemici și obișnuit să apeleze la cartea străină chiar când e în discuție o problemă așa de autohtonă ca și cea actuală.

Teologia aceasta, reluând doctrina lui Luther și Calvin, rupe orice fir care leagă credința în Hristos de vreunul din domeniile vieții sufletești sau sociale.

Pentru ea credința în Hristos e antietică, antimistică, antisocială, antimetafizică. Creștinismul nu cere și nu ușurează o transformare etică a vieții, nu impune nicio obligație de ordin moral credinciosului. Biserica n-are nici ea datoria de-a da îndemnuri etice poporului. Concepția despre lume rămâne cu totul neinfluențată de existența lui Iisus Hristos, iar viața socială și politică stau cu desăvârșire sub stihiiile imanente ale păcatului, creștinul nefiind obligat la o atitudine socială derivată din credință.

Iată câteva formule cu sensul acesta din Karl Barth, cunoscuta căpetenie a teologiei dialectice. Ele se deosebesc de frazele d-lui Rădulescu-Motru numai prin pregnanța lor: „Biserica nu are să propovăduiască omului altceva decât pe Domnul, așadar nicio morală, nici internațională, nici națională”²³. „Există și alte bunuri înalte, ideale, de preț: artă, moralitate și cunoaștere, familie, proprietate și neam. Dar ascultă porunca: Să nu ai alți dumnezei afară de Mine.”²⁴

Această doctrină stă în strânsă legătură cu dogma protestantă despre totala stricăciune a creației prin păcatul strămoșesc. Rațiune omenească, libertate, orânduieii sociale, familie, neam, stat, totul e cu desăvârșire corupt. Nimic în acestea nu înfățișează creația dinainte de cădere. Starea aceea nu știm cum a fost și e imposibil de a face vreun pas spre refacerea ei. Tot ce-i viață și ordine naturală e o imensă ruină, față de care trebuie să ne raportăm ca față de ceva blestemat definitiv. Toată lumea noastră e etichetată ca „timp”, iar „timpul” e opoziția, negația „veșniciei”, e una cu păcatul, sau e produsul păcatului. Între acestea nu e posibilă nici o comunicare, nici o relație pozitivă. Una e negația absolută a celeilalte. Firea noastră și în general lumea creată nu poate oferi niciun punct de înrudire, de legătură, nicio bază de colaborare cu ceea ce-i dumnezeiesc. Trebuie să refuzăm orice idee, orice colaborare cu care ne-ar ispiti ruina aceasta, care se numește natură; trebuie să abdicăm de la orice speranță că se poate îndrepta ceva în ea.²⁵

²³ Karl BARTH, *Für die Freiheit des Evangeliums*, München, 1933, p. 7.

²⁴ Karl BARTH, *Für die Freiheit des Evangeliums*, p. 6.

²⁵ Compară, de exemplu, scrierile lui H.W. SCHMIDT, *Zeit und Ewigkeit: Die letzten Voraussetzungen der dialektischen Theologie*, și Walter KÜNNETH, *Die Lehre von der Sünde*, ambele apărute la Gütersloh, în 1927.

De aceea Karl Barth respinge în mod absolut revelația naturală, rațiunea și natura, ca element întregitor al revelației supranaturale. „Libertatea Evangheliei cere să nu admitem alte izvoare ale propovăduirii bisericești: cartea destinului (național – *n.n.*), a istoriei, a naturii, a experienței, a rațiunii [...]”

Exact în cadrul acestor idei se mișcă și articolul d-lui Rădulescu-Motru. Pentru Domnia Sa tot efectul morții Domnului se reduce la răscumpărarea păcatelor pe care avem să le facem continuu, uitând că Mântuitorul însuși a declarat: „Eu am venit ca (lumea) viață să aibă și din belșug să aibă” (*Ioan 10, 10*). „Preoții au dreptul să intre în viața politică”, dar în cadrul partidului ei n-au să-și mai amintească de vreo concepție creștină de viață care nu există, ci „să-și laude pe șefii partidelor oricât ar voi, iar cu laudele și cu polemicile în materie bisericească să ne slăbească”. Toată viața, inclusiv cea politică, trebuie să rămână în câmpul secularului, iar preotul trăind în ea să se asimileze întru totul; concepția creștină are să se evapore complet din mijlocul societății pentru a nu incomoda pe dl Rădulescu-Motru, oricare politică s-ar gândi să adopte.

Ar fi de-ajuns să respingem teza aceasta exotică a d-lui Rădulescu-Motru, poftindu-l să ia în mână o carte de dogmatică ortodoxă. Ar vedea îndată ce deosebită e doctrina ortodoxă de calvinismul extrem al Domniei Sale. Dar cum ne e teamă că Domnia Sa nu va asculta recomandarea noastră, îi vom prezenta aici un rezumat al acestei doctrine.

Fără îndoială, Iisus Hristos stă în centrul preocupării religioase a credinciosului. Creștinismul întreg e dominat de persoana lui Iisus Hristos. Acțiunea dumnezeiască de mântuire a lumii, dialogul între Dumnezeu și făptură

reînceput la „plinirea vremii” se desfășoară prin mijlocirea Fiului devenit om. La Tatăl nu se poate ridica nimeni fără a folosi „Calea” și „Scara” care este Fiul cel întrupat, iar Duhul Sfânt cu lucrarea Sa ne e dat tot prin Fiul. Peste prăpastia care despărțea transcendența dumnezeiască de făptură și o păstra neajunsă de toate titanicele eforturi ale omului de a o atinge ne trece numai Fiul, Care a umplut-o cu persoana Sa, fiind Dumnezeu adevărat și în același timp om dintre noi, cu față concretă omenească în istorie, față netrecătoare însă în veci și în legătură frățească interioară cu toate fețele din ciclul naturii omenești. Dumnezeu, ieșit din inimaginabila transcendență, S-a concretizat într-un chip de om și în acest chip, care, odată concretizat în anumite trăsături, rămâne în existență perpetuă peste scurta durată istorică, noi putem vedea pe Dumnezeu. În legătură cu omul Iisus, cei ce cred află legătura cu Dumnezeu. Iisus Hristos este singura Cale, singurul Mijlocitor spre Dumnezeu. Găsirea lui Dumnezeu și rămânerea în legătură cu El înseamnă în mod exclusiv: găsirea lui Iisus Hristos și păstrarea legăturii cu El. Numai icoana Lui ne înfățișează chipul adecvat al lui Dumnezeu și rugăciunea noastră se îndreaptă mai ales spre El, Care e infinit mai aproape de noi decât Tatăl; e ca oricare dintre semenii noștri oameni; către El îndrăznim mai mult să ne dezvăluim și El ne înțelege perfect, nu ca Dumnezeu atotștiutor, ci ca un om dintre oameni, ba, mai mult, ca un om cu care avem legături de frăție iubitoare.

Este meritul filosofiei existențiale că a descoperit superioritatea absolută a persoanei față de lucru, de natură, de realitatea impersonală, fie ea chiar spirituală, și în același timp superioritatea raportului dintre persoane, dintre „eu” și „tu”, în comparație cu raportul dintre persoană

și lucru. Raportul dintre persoană și persoană e ceva cu mult mai generator de viață, e un raport perfect, de o plenitudine până la care nici nu poate visa să se ridice trăirea săracă ce o încearcă persoana în raport cu impersonalul. Numai raportul cu alte persoane te poate face să-ți trăiești din plin viața, numai el e în stare să-ți răscolească toate ambițiile, capacitățile, sentimentele; numai conștiința că te urmăresc alte persoane face să urce din adâncurile tale, pe care nici nu le visai conținând ceva, puteri de creație, sau de distrugere de-a dreptul uriașe. În schimb, raportul cu un lucru nu poate scoate din somnolența și indiferența în care ești cufundat decât vibrații obosite, superficiale, fără rezonanțe în adânc. Dacă apreciezi totuși adeseori cu pasiune anumite lucruri, o faci tot de dragul persoanelor care știi că te urmăresc.

Numai o altă persoană te face să-ți trăiești întreaga existență, să devii actual ceea ce ești ca posibilitate, numai o altă persoană „te pretinde integral, existențial”, nu numai cu partea mintală, curioasă doar de a cunoaște, ca să folosim termenii acestei filosofii. Propriu-zis viața eului nici nu se poate închipui decât în relație, voită sau nu, cu un tu.²⁶

În lumina filosofiei existențiale, spiritul omenesc, atât de nedumerit până azi în fața dogmei creștine despre Dumnezeu cel în trei Persoane și așa de aplecat spre a concepe

²⁶ „Singularitatea eului nu e ceva primordial în eu, ci rezultatul unui act spiritual, al unui act al eului, anume al închiderii lui în fața lui tu [...]. Eul există numai în relația sa cu tu și în afară de ea, nu.” Citatele acestea le luăm din Ferdinand EBNER, *Das Wort und die geistigen Realitäten*, Regensburg, 1921, p. 15. E prima carte care se ocupă de relația între „eu” și „tu”, deși e certă influența filosofului danez Søren Kirkegaard asupra ei.

realitatea de bază a existenței ca pe ceva impersonal, poate înțelege azi cu mult mai ușor această dogmă²⁷. Dar în lumina acestei filosofii apare plină de adânc înțeles și apropierea Fiului lui Dumnezeu de oameni în chip omenesc, ca să se poată stabili un raport de „eu” și „tu” între fiecare credincios și El. Raportul credinciosului cu Dumnezeu în Persoana concretă a lui Iisus Hristos e infinit superior oricărei filosofii, care pune pe om în raport numai cu principii impersonale care nu-i pot angaja decât mintea, nu întreaga existență. De aceea pentru creștinism Iisus Hristos ca Persoană este Izvorul de viață și El nu poate fi înlocuit cu niciun sistem de principii, de idei, de valori, nici nu poate fi ridicat un astfel de sistem la nivel egal, coordonat cu El, încât afară de El creștinismul să mai recunoască și vreun alt stăpân.

Până aici dl Rădulescu-Motru ar avea dreptate. Dacă alarma Domniei Sale: „Personalitatea lui Christ, în rolul ei de mijlocitor între cerescul Părinte și om, se face uitată, pentru ca în locul ei să se recurgă la principii cosmice universale și la tot felul de deducții bazate pe simple

²⁷ Dacă ar fi o singură persoană dumnezeiască, aceasta ar fi lipsită de posibilitatea unui raport deplin cu alte persoane, ar fi o persoană nedesăvârșită, insuficientă, inferioară chiar uneia omenești. După descoperirea raportului între „eu” și „tu”, ca element esențial al vieții personale, pluralitatea de persoane în Dumnezeu se deduce cu absolută necesitate logică. Afară de asta, un Dumnezeu impersonal n-ar avea iubirea ca o însușire esențială, pentru că aceasta ar fi o însușire activată numai de la crearea lumii, prin urmare cu un rol accidental pentru viața lui Dumnezeu. Pe de altă parte, nu s-ar putea explica creația lumii fără eternitatea iubirii lui Dumnezeu, deci fără pluralitatea Lui personală. Căci neexistând iubire în Dumnezeu mai înainte de a fi lumea, ce L-ar fi mișcat la crearea ei?

analogii", ar corespunde la noi vreunui pericol real, noi am fi cei dintâi care ne-am mobiliza. Aceasta ar însemna înlocuirea lui Iisus Hristos, a înțelepciunii lui Dumnezeu, cu o filosofie a lumii acesteia. Hristos, Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, Care scandalizează mintea filosofului ca ceva ce nu rezultă deductiv din înlănțuirea naturală a imanenței, ar fi înlocuit cu o construcție ridicată spre cer, fără să-l ajungă, de rațiunea omenească.

Dar alarma Domniei Sale nu e justificată în ce privește Biserica Ortodoxă. În al doilea rând, Domnia Sa rămâne în urmă nu numai față de concluziile care se vor vedea că rezultă din realitatea lui Iisus Hristos, dar și față de cele spuse până acum în legătură cu El.

Tocmai fiindcă e Persoană și nu principiu impersonal, Iisus Hristos pune în mișcare cea mai serioasă și mai responsabilă toată existența noastră. El privește la noi și în această privire nu ne mai lasă în atitudinea calmă și superioară de inși care iau numai la cunoștință de existența și fapta Lui. Privirea Lui răscolește în noi toate valențele noastre. Știindu-L deasupra noastră, ne rușinăm să mai păcătuim voluntar, ne doare când totuși am păcătuim, vrem să-I arătăm tot atașamentul, vrem să-I urmăm pilda. Îi auzim îndemnurile: „Iubiți pe vrăjmașii voștri...”, „Învățați-vă de la Mine, că sunt blând și smerit cu inima...”, „Fiți desăvârșiți...” și altele, nenumărate. Ne amintim parabolele, nu fără rost spuse, a Samarineanului milostiv, a Vameșului și a Fariseului, a celor zece fecioare, a talanților, etc.

Iisus Hristos nu e o față inexpresivă, Care n-are să ne spună nimic, închisă într-un mister din care nu putem învăța nimic pentru viața noastră. Aceasta e propriu lucrului, nu persoanei, și încă persoanei care nu e numai jertfă

de ispășire pentru păcatele lumii, ci Învățătorul cel mai mare, Adevărul și Lumina lumii. Din Iisus Hristos iradiază firele de lumină pentru o morală creștină și implicat pentru un anumit fel de relații între oameni. Biserica, propovăduindu-le, nu propovăduiește un „și” coordonat cu Hristos și străin de El, ci pe Însuși Hristos în viața Lui concretă în mijlocul oamenilor, nu pe un Hristos abstract, nedeterminat, alungat iarăși în transcendența de unde a binevoit să Se coboare.

El nu este un izolat într-un punct înconjurat de vid, ci are o legătură specială și foarte strânsă cu întreaga creație, fiind cel mai aproape de ea, învăluind-o în puterea și grija Sa și, tocmai pentru această legătură deosebită cu lumea, făcându-Se Mântuitor întrupat al ei pentru a o readuna în câmpul iubirii Sale din împrăștierea și dezordinea de după cădere. Lumea întreagă se rezidește în El prin Biserică, redevinând adevăratul cosmos fizic și spiritual.²⁸

Starea aceasta se va realiza integral și vizibil de abia trecând prin misteriosul act al morții și al învierii. Dimensiunea cea nouă a existenței, cea deplină și adevărată, față de care cea actuală este numai una foarte săracă, un fragment mâncat de viermii bolii și ai păcatului, va izbucni

²⁸ „Pentru că întru El au fost făcute toate, cele din ceruri și cele de pe pământ, cele văzute și cele nevăzute, fie tronuri, fie domnii, fie începătorii, fie stăpânii. Toate s-au făcut prin El și pentru El. El este mai înainte decât toate și toate prin El au fost așezate. Și El este capul trupului, al Bisericii; El este Începutul, Întâiul născut din morți, ca să fie El cel dintâi întru toate. Căci în El a binevoit (Dumnezeu) să sălășluiască toată plinirea și printr-Însul toate cu Sine să le împace, fie cele de pe pământ, fie cele din ceruri, făcând pace prin El, prin sângele crucii Sale” (Coloseni 1, 16-20).

atunci prin învierea produsă de puterea lui Dumnezeu. Lumea de aici nu e ceva ultim, ci o călătorie scurtă în tensiune spre viața cea adevărată. Dar încă aici ne câștigăm germenele existenței viitoare și suntem datori să-l îngrijim, să-l ținem în climat favorabil. De aici trebuie să ne forțăm, printr-o viață curată, să o dobândim pe cea viitoare.

Lucrurile acestea, o morală și o metafizică creștină revărsându-se ca o lumină din viața și din învierea Domnului, încep astăzi să le spună și protestanții, ca reacție față de luteranismul vechi și față de teologia lui Karl Barth, rămas astăzi un izolat.²⁹

Cu atât mai mult le susținem noi, ortodocșii, pe care nu ne incomodează dogma totalei stricăciuni a omului și a incapacității de a face vreun efort moral, ci dimpotrivă, ne obligă spre ele dogma că omul nu numai prin credință, ci și prin fapte are să-și însușească mântuirea și toată societatea și natura are să se refacă prin iertarea lui Iisus Hristos.

Mi-aș permite să trag două concluzii din dezvoltarea de până aici: 1) Bisericii îi impune Însuși Iisus Hristos o concepție metafizică și morală despre lume. De aici nu rezultă că Biserica va avea să intervină în vreo luptă cu politica (nu „în politică”), atâta vreme cât aceasta se reduce la metode tehnice de îmbunătățire a vieții dintr-un stat, sau nu folosește concepții spirituale opuse creștinismului. Dar când sub masca politicii se ascunde propagarea unei concepții despre lume opusă celei care derivă din Iisus

²⁹ Îl poftesc pe dl Rădulescu-Motru să citească frumoasele cărți: Ewald BURGER, *Der lebendige Christus: Die theologische Bedeutung der Auferstehung und die Erhöhung Christi*, Stuttgart, 1933, și Walter KÜNNETH, *Theologie der Auferstehung*, München, 1933.

Hristos, Biserica va interveni contra acelei politici, desigur cu mijloace spirituale. 2) Dacă în Ortodoxie nu este numai un „Christ” încercuit de vid, ci Iisus Hristos care ne îndeamnă spre anumite virtuți și ne dă o explicație integrală a vieții, deși de contururi foarte largi și conținând mistere de adâncimi niciodată epuizabile, atunci evident că două mii de ani de creștere a neamului românesc în aceste virtuți și în această metafizică n-au putut rămâne fără urme serioase în spiritualitatea lui. În articolul publicat în revista *Gândirea* din luna octombrie cred că am semnalat just câteva din aceste aspecte ortodoxe ale spiritualității românești.

*

*

*

Făcând o confuzie gravă, dl Rădulescu-Motru identifică pe cei ce susțin influența Ortodoxiei asupra spiritului românesc cu fariseii *Noului Testament*. Mă mir cum nu poate sesiza enorma deosebire de situații. Fariseii voiau pe Iisus Hristos monopolizat pe seama evreilor, iar noi recunoaștem destinația universală a creștinismului. Ei Îl voiau pe Iisus Hristos rege pământesc, Care să ducă poporul evreu la o biruință și la o dominație definitivă asupra tuturor popoarelor. Noi Îl considerăm Fiul lui Dumnezeu, venit pentru toate neamurile, ca toate să se mântuiască și să-și desăvârșească însușirile printr-Însul, prin urmare și pentru neamul nostru. Fariseii L-au respins pe Iisus Hristos pentru că n-a voit să fie numai al lor, de noi este departe gândul acesta.

Noi stăm pe punctul de vedere al profeților din *Vechiul Testament*, care îmbrățișau în dragostea lor în același timp pe Dumnezeu și neamul lor: ei își îndemneau cu cuvinte de

foc neamul să nu se depărteze de Dumnezeu, ca să nu vină asupra lui nenorocirile și ruina. Mărirea neamului, fericirea lui ei o vedeau dependentă de rămânerea lui în ascultare de Dumnezeu și de primirea viitorului Mesia. Cu siguranță că, dacă ar fi trăit profeții în timpul lui Iisus Hristos, ei și-ar fi îndemnat cu aceeași ardoare neamul să-L primească și ar fi suferit la vederea celor ce s-au întâmplat în săptămâna Golgotei nu numai din cauza iubirii ce o aveau pentru Dumnezeu, ci și din durerea că neamul lor a apucat pe linia decăderii. În sensul acesta îi mustră pe evrei și Iisus Hristos, arătându-le cât de mult rău îi așteaptă ca neam, ce neajunsuri vor avea de suportat copiii lor. Vrea să le spună și El așadar că fericirea, nu numai cea individuală, dar și cea națională, este în funcție de primirea Lui.³⁰

Iubirea de neam și lupta pentru fericirea lui nu stau deloc în contradicție cu iubirea lui Iisus Hristos. Dimpotrivă, în iubirea de neam și Iisus Hristos și profeții văd un motiv în plus, foarte important, pentru iubirea de Dumnezeu. Creștinul nu numai că nu se va raporta cu indiferență față de neam, ci el își iubește cu adevărat neamul tocmai

³⁰ Acestea două sunt de regulă strâns legate întreolaltă, căci un neam necredincios e un mediu în care cu greu se vor ivi indivizi credincioși și, și mai greu, își vor putea menține credința lor. Credința individuală e de obicei în strânsă dependență de starea religioasă a mediului înconjurător. Când neamul tău e necredincios, sau e pe cale să-și piardă credința, e foarte probabil că și tu ești sau vei deveni necredincios, ca să nu mai vorbim de urmașii tăi. Tocmai de aceea, un individ credincios va lupta întotdeauna pentru credința întregului neam. Credința religioasă nu-i o chestiune de interes atât de individual, cum cugetă protestanții și raționaliștii de soiul domnului Rădulescu-Motru, pentru că destinul individului în general nu se poate desface, practic și concret, atât de ușor de destinul colectivității sociale căreia îi aparține.

când dorește și luptă pentru apropierea lui de Dumnezeu și, prin aceasta, pentru fericirea lui. Când Biserica îndeamnă poporul să rămână în ascultare de Dumnezeu, pentru că numai așa Dumnezeu va fi cu el, îl va ajuta și-l va duce la strălucire, ea se află pe linia cea mai autentică a *Bibliei* și a Tradiției. Din propovăduirea lui Iisus Hristos nu se poate elimina grija și iubirea de neam când propovăduiești unei colectivități naționale, așa cum nu se poate elimina iubirea față de un individ singular, atunci când îi propovăduiești lui îndeosebi.

„Dar naționalismul se folosește de Dumnezeu numai ca de un mijloc pentru fericirea neamului”, se aude ca un veșnic reproș.

Aceasta-i o discuție oțioasă, asemănătoare cu aceea din jurul întrebării: Care-i scopul creației, fericirea proprie sau preamărirea lui Dumnezeu? Acestea două nu pot fi separate. Fericirea proprie e prin sine preamărire a lui Dumnezeu când e adevărată fericire, iar preamărirea lui Dumnezeu de către natură e una cu fericirea ei când e adevărată preamărire. Nu poți ajunge la una fără să ajungi și la cealaltă.

Mântuirea și fericirea sufletelor se obține prin Dumnezeu ca mijloc, dar ele leagă sufletul de Dumnezeu ca scop. Principalul este ca orice dezvoltare și fericire să și-o caute creatura în legătură cu Dumnezeu.

Să nu se folosească neamul nostru de creștinism pentru mărirea și fericirea sa în sens creștin, pe motiv că astfel face din creștinism un mijloc? Asta-i totuna cu a refuza pe Hristos drept „Cale”, pe motiv că în felul acesta Îl facem mijloc. Dacă neamul, prin mărirea sa, se urcă spre Dumnezeu ca scop, de ce să nu se folosească de creștinism ca mijloc, odată ce Însuși Dumnezeu ni l-a dat cu această destinație?

Lupta pentru mărirea neamului pe linia virtuților creștine nu e decât lupta pentru preamărirea lui Dumnezeu în făptură.

Iar când accentuăm elementul ortodox din firea românească, arătăm un motiv în plus pentru necesitatea ca neamul nostru să rămână pe linia ortodoxă, dacă vrea să nu decadă din românism și, în general, dintr-o situație superioară în una inferioară. Aceasta ar fi nu numai o cădere în ordinea naturală, ci și o păcătuire față de Dumnezeu, care n-ar rămâne nepedepsită. Evreii au fost avertizați în mod special de profeți să nu cadă din religia înaltă a părinților, iar pedeapsa pentru această cădere prin neprimirea lui Hristos a fost gravă, arătându-se ca o degenerare națională. Popoarele păgâne n-au fost atât de grav pedepsite pentru că n-au primit îndată pe Hristos. La ele nu s-a întâmplat o cădere de la o stare superioară, și așadar o decădere.

Alte popoare, care n-au ajuns la înălțimea spirituală a Ortodoxiei, nu se primejduiesc prea mult dacă nu sunt în Ortodoxie. Iar o eventuală primire a Ortodoxiei nu le-ar altera etnicul, pentru că Ortodoxia este o înălțare pe linia naturii. Dar o părăsire a Ortodoxiei, avută timp mai îndelungat, echivalează cu degenerarea care e legată de orice coborâre dintr-o situație spirituală mai înaltă.

*Mai, 1937**

* Publicat inițial în *Gândirea*, 16 (1937), nr. 5, pp. 241-247 (n.ed.).

VI ORTODOXIE ȘI LATINITATE

Cu ocazia FOR-ului (*Frăția Ortodoxă Română*, asociație creștin-ortodoxă a intelectualilor mireni din Ardeal care a activat între anii 1933-1946, *n.ed.*) de la Târgu-Mureș (27 noiembrie 1948), dl Sextil Pușcariu a rostit una din acele cuvântări de clasică limpezime și de justă și adâncă viziune, cu care ne-a obișnuit și ne-a cucerit Domnia Sa la toate congresele anuale ale FOR-ului. Reluând ideea scumpă Domniei Sale că poporul nostru înfățișează o sinteză între latinitate și Ortodoxie, care dă sufletului românesc o originalitate și un farmec unic, de astă dată a pus în lumină valoarea acestei providențiale urziri a românismului și prin necesitatea simțită mai ales în timpurile noastre, ca fiecare neam să se prezinte ca o notă diferențiată în melodia spiritualității umane. „*Ceea ce crește valoarea noastră în ochii străinătății nu sunt azi formele exterioare ale unei civilizații importate în măsură mai mare decât o putem asimila, ci ceea ce ne diferențiază de oricare alt popor din lume, aportul de originalitate cu care intrăm în concertul popoarelor civilizate. [...] Ortodoxia noastră este astăzi cel mai sigur criteriu de diferențiere, căci noi suntem în lume singurul popor latin de credință ortodoxă. Această împerechere fericită de sânge latin cu alese însușiri sufletești, venite de la Răsărit, ne dă acel complex de mari și originale calități, care ridică valoarea rasei noastre.*”

Ideea cuprinde, în generalitatea ei, atâta evidență reală și logică, încât, ca s-o poată contesta cineva, trebuie să se dedea în argumentare la cele mai bizare și mai naive întorocheri. Și lucrul acesta era fatal să-l facă monitorul blăjean, care firește că trebuie să lupte continuu cu evidențele pentru a da o aură de legitimitate existenței Uniației.

Într-adevăr, iată cum încearcă *Unirea*³² să răpească din puterea constrângătoare a argumentării d-lui Sextil Pușcariu:

a) Întâi neagă că noi am avea sânge latin. Am avea numai „limbă latină; structura gândirii latine; spiritualitate romană”. Prin aceasta foaia Mitropoliei blăjene ar vrea, chipurile, să spună că originalitatea noastră în concertul popoarelor latine e suficient de susținută prin sângele nostru oriental și nu mai avem nevoie de Ortodoxie ca criteriu de diferențiere. Dar n-o spune apriat (lămurit, *n.ed.*), pentru că se teme ca nu cumva să se întoarcă această argumentare chiar împotriva sa, ridicându-se cineva să spună: dacă e necesar să fim diferențiați în cadrul popoarelor latine, iar această diferență se poate întemeia pe sângele nostru deosebit, atunci să arătăm de fapt această diferențiere în domeniul vizibil, palpabil, al culturii, al concepției noastre de viață, al spiritualității noastre; prin urmare să ne ferim de a avea forma de religie comună cu popoarele latine.

Se tratează în mod precis numai despre necesitatea unei diferențieri vizibile și despre nimic altceva. Foaia blăjeană n-a înțeles sau s-a făcut că nu înțelege acest lucru și a încercat printr-un mic sofism să deruteze pe cititori: a admis eventualitatea unei diferențieri de sânge între români și celelalte popoare latine – ca să înșele cu o satisfacție

³² Nr. 49/1938.

platonice pe cei ce sunt convinși despre necesitatea unei diferențieri –, dar îndată a făcut inoperantă această eventuală diferențiere de sânge, adăugând că limba, gândirea și toată spiritualitatea noastră sunt latine. Se respinge deci, în concluzie, necesitatea oricărei diferențieri a noastră în cadrul latinității.

Este aceasta o răsturnare a teoriei domnului Sextil Pușcariu? Nicidecum. Pentru un asemenea rezultat trebuie argumente, iar foaia amintită nu aduce niciunul, ci afirmă simplu că nu-i necesar să ne diferențiem. A, ba da! Are un argument cuprins implicit în afirmația că „spiritualitatea noastră este romană”. E acela că nu putem să ne diferențiem, chiar dacă sângele nu ne e roman, căci cum poate un neam să-și părăsească spiritualitatea lui specifică, fără să înceteze de a mai fi identic cu sine? Dar argumentul acesta al neputinței de a ne diferenția de latini înseamnă o totală ignorare a realității de la care a pornit domnul Sextil Pușcariu: Ortodoxia noastră, care e altceva decât catolicismul celorlalte popoare latine.

În rezumat, prima tentativă a foii blăjene de a slăbi logica argumentării, bazată pe realitate, a domnului Sextil Pușcariu constă într-o afirmație simplă: că nu e necesară diferențierea, și într-o afirmație a neputinței de a ne diferenția, nu numai tot atât de simplă, dar chiar potrivnică datelor masive ale realității care ne arată diferențiați.

b) Dar, ca și când n-ar fi fost destul de slabă această opunere, monitorul blăjean se silește să și-o slăbească și mai mult. Căci adaugă puțin mai la vale: „Să ne lăsăm credința spre a întări rasa? Ne întrebăm însă care-i rasa noastră? Căci dacă avem sânge latin, apoi după toate teoriile de

pe lume, suntem de rasă latină. Ar trebui să ne debarasăm de ceea ce e oriental și străin în noi, spre a ne armoniza sufletul cu sângele.”

De unde mai înainte foaia amintită declara că nu avem sânge latin – „Sânge latin? Cât? Prea mult, *cu siguranță*, nu!” – și totuși găsea că avem o spiritualitate integral romană, acum nu-i recunoaște nici d-lui Sextil Pușcariu dreptul să admită că sângele poate să fie de un fel, iar spiritualitatea de alt fel. Și conchide că dacă sângele ne este latin, atunci și catolicismul trebuie să ne fie latin.

Așadar, de unde înainte admitea că poate să existe o deosebire între sânge și spiritualitate, acum n-o mai admite. Iată cum își anulează prima tentativă de răsturnare a argumentării d-lui Sextil Pușcariu, cu a doua. Neadevărurile se surpă prin ele înșile!

La urma urmelor, pe lângă care părere rămâne foaia blăjeană? Pe lângă aceea că pot coexista într-un popor un sânge și o spiritualitate deosebite ca origine? În cazul acesta n-are motiv să se opună domnului Sextil Pușcariu, nici drept să mai tot pledeze pentru desfacerea de spiritualitatea răsăriteană pe motiv că suntem popor latin.

Sau poate rămâne pe lângă a doua părere? Că sângele trebuie să dicteze și spiritualitatea unui popor? Dar atunci, odată ce noi, „*cu siguranță*”, nu avem prea mult sânge latin, nu putem adopta catolicismul.

Unirea nu se poate fixa pe lângă nicio părere. Amândouă sunt dezastruoase pentru ea, și atunci discută... în vânt: fără păreri, fără convingeri, fără busolă.

Până acum se știa că Uniația reprezintă o părere clară, indiferent că era justă sau ba: sânge latin, deci creștinism latin. Acesta era marele ei argument pentru catolicism.

Acum nu mai are niciuna. Pentru a face numaidecât opoziție domnului Sextil Pușcariu, a ieșit din rada unui liman sigur și neavând cârma niciunei convingeri, e purtată jalnic în toate părțile. Așa se întâmplă când se încumetă un om prea nevoiaș să stea la discuție cu „cei din Olimp”: pierde echilibrul, ametește și ajunge într-o stare vrednică de toată mila, de se roagă lui Dumnezeu să-l scape cumva de discuția în care singur a intrat.

*

De fapt creștinească este numai concepția că „spiritualitatea” (cel puțin cea religioasă) nu derivă din sânge, căci altfel creștinismul n-ar mai putea fi universal. Chiar pentru foaia blăjeană acesta e un motiv în plus să combată pe dl Sextil Pușcariu (care, cică, ar pune religia în slujba rasei, uitând, biata, că altceva este a vedea binele ce rezultă pentru rasă dintr-o anumită religie și altceva a deduce acea religie din rasă), dar nu un motiv destul de puternic să o facă să se decidă între cele două ipoteze ale sale, pentru prima: sânge de un fel și spiritualitate de alt fel.

Dl Sextil Pușcariu, dimpotrivă, exprimă cu toată decizia punctul de vedere creștin, lăsând cu mult în urmă, în privința justeții creștine a cugetării, pe hamletienii *serenissimi* ai *Unirii*. Domnia Sa s-a exprimat la fel și în răspunsul ce l-a dat la o anchetă întreprinsă în anii trecuți între intelectuali de canonicul Georgescu. La întrebarea, cu anumit ascuțit, a aceluia: „În ce direcție credeți că trebuie orientat sufletul românesc: spre romanitatea apuseană sau spre greco-slavismul oriental?”, dl Sextil Pușcariu răspundea: „Spre Dumnezeu, spre credința cea adevărată!” (citez din

memorie). Frumoasă lecție pentru un canonic care uitase de criteriul evanghelic al orientării religioase! Deci e fals și deplasat aerul de mironosiță cu care se smerește *Unirea*: „că credința e o convingere *religioasă*, asta pentru FOR n-are nicio importanță!”

Dl Sextil Pușcariu și tot FOR-ul presupun motivul religios al păstrării Ortodoxiei, ca o temelie sigură și indiscutabilă. Dar când omul învățat mai găsește și alte motive pe lângă el pentru Ortodoxie în viața românească, e cu atât mai bine, cu condiția ca aceste noi motive să nu vină în contradicție cu motivul principal, că Ortodoxia e bună prin sine la orice popor, ca adevărul revelat. Iar dl Sextil Pușcariu e, în formularea acestor altor motive, cu totul creștin, spre deosebire de canonicii uniști care fac atât zgomot cu un motiv păgân („suntem rasă latină, deci ni se potrivește catolicismul!”) în favoarea catolicismului.

*

*

*

Dar să stăruim puțin în analizarea realității ce ne-o indică viziunea justă, dar exprimată numai în contur general, a d-lui Sextil Pușcariu: adică asupra sintezei de latinitate și Ortodoxie ce o reprezintă neamul nostru.

Este un adevăr incontestabil că în neamul nostru se cuprinde multă latinitate: în sânge, în limbă, în fire, nu importă. În limbă e mai vizibilă.³³ Avem în noi chiar atâta

³³ În spiritualitate în niciun caz, nu cum crede *Unirea*, pentru că din spiritualitatea noastră face parte esențială Ortodoxia, a cărei prezență nu poate fi pusă la îndoială.

latinitate, încât ne aflăm în pericol de a ne pierde orice originalitate etnică, lăsându-ne ispitiți de acest fond de latinitate să împrumutăm fără încetare cuvinte și forme de viață de la unul din marile popoare latine.

Acest fapt incontestabil l-a văzut dl Sextil Pușcariu. Dacă a spus odată că latinitatea noastră constă în sânge, această formulă nu trebuie luată în sensul precis al cuvântului, căci în aceeași cuvântare de la Târgu-Mureș, Domnia Sa se îndoiește dacă mai există rase pure în Europa și declară că neamul nostru s-a format nu dintr-un sânge, ci în urma unor influențe climatice și culturale care au dezvoltat un mănunchi de însușiri specifice: „Dacă se poate discuta în ce măsură mai există rase pure în Europa bântuită de atâtea migrații, nimeni nu se îndoiește că în anumite regiuni, sub anumite influențe climatice și culturale, anumite neamuri au dezvoltat un mănunchi de însușiri care în combinația lor dau un anumit caracter etnic”.

Dl Sextil Pușcariu a văzut în genere latinitatea noastră. Și numai pentru a exprima mai pregnant, ca un fapt accentuat și adânc, acest caracter al românismului, a spus că suntem prin sânge latini. Domnia Sa a văzut caracterul latin al nostru, dar și pericolul ce ne paște de a ni se toci, tocmai din această pricină, reliefurile de popor cu o remarcabilă originalitate. Anticipațiile triste ale acestui pericol le contemplăm de aproape un veac în aspectul jalnic și caraghios ce-l prezentăm în multe privințe ca popor ce trăiește din imitații. În fața acestei alunecări trebuie să punem un stăvilar. În locul izvoarelor străine trebuie să ne regăsim un izvor propriu. Și în ce altceva l-am găsi din ce avem propriu în cadrul popoarelor latine, decât în Ortodoxie?

În zadar ne arată *Unirea* exemplul celorlalte popoare latine care, deși au aceeași formă de creștinism, nu s-au confundat întreolaltă. Mai întâi noi avem ambiția etnică de a înfățișa în cadrul latinității o notă mai remarcabilă de originalitate, decât celelalte popoare latine, între care un nelatin foarte anevoie poate distinge deosebiri mai importante. Și noi suntem privilegiați de istorie cu puțința acestei originalități mai remarcabile, datorită Ortodoxiei noastre.

Iar în al doilea rând, soarta noastră, în cazul în care am adopta catolicismul, părăsind și ultimul izvor de inspirație etnică originală, nu s-ar putea compara nici pe departe cu aceea a celorlalte popoare latine. Acelea sunt popoare ce s-au dezvoltat cultural sincron, aflându-se totdeauna aproape la același nivel de cultură. Ele n-au avut nevoie să se imite, iar catolicismul ca depozit cultural a fost creat prin contribuția activă a fiecăruia și fiecare recunoaște în el o parte născută din ființa proprie. Noi însă, ca unii ce suntem „rămași” în urmă – rămași într-un anumit înțeles, în acela că socotim numai cultura altora de adevărată cultură, iar pe a noastră o lepădăm –, am adopta un catolicism dezvoltat până la epuizare numai de alții și, deodată cu el, nemaiexistând frâna Ortodoxiei, cultura adiacentă și întreagă a unuia din popoarele latine.

Adevărul acesta ne e confirmat de ceea ce vedem că s-a întâmplat până acum, chiar fără să fi abandonat Ortodoxia: am devenit mai francezi decât spaniolii, de pildă!

S-ar putea obiecta: Bine, așa va fi până ce ne vom fi însușit toată cultura actuală a unui popor latin. Dar pe urmă vom pași și noi în rând cu ele, creând o cultură proprie pe baza celei împrumutate și dezvoltând catolicismul mai

departe într-o mlădiță culturală românească. Speranța aceasta nu e decât o iluzie naivă. Mergând pe urmele unui popor latin – și nu pe o cale proprie –, niciodată nu vom ajunge să ne punem deplin la punct cu ce creează el, decât în cazul unei degenerări culturale a lui, și atunci de ce să asimilăm o cultură ce duce la degenerare? Până ce noi asimilăm ultimele noutăți, el produce altele. Și apoi unde ar fi elementul sufletesc propriu, cu care amestecând cultura unui popor latin să dăm o sinteză specifică, odată ce ne-am rupe de orice tradiție spirituală a noastră? De altfel, unde s-a mai pomenit un popor care să-și anuleze orice tradiție spirituală proprie, să-și desființeze temeliile proprii ale dezvoltării sale culturale? O viață culturală ce am începe-o cu totul din nou, fără temelii în trecut, e cu neputință. Dacă ar putea fi cugetată o asemenea cultură, ea s-ar întemeia propriu-zis pe premisele din care s-a dezvoltat cultura poporului de la care s-a făcut împrumutul, pe trecutul lui, pe experiențele lui, în cazul nostru: pe trecutul și pe experiențele poporului francez. Dar poți asimila deplin trecutul altuia, îl poți iubi cu transfigurarea creatoare de cultură cu care îți iubești trecutul tău? Poate rodi o cultură ce a crescut din premise străine, în spiritul poporului care a făcut împrumutul? Chiar dacă prin absurd ar rodi, aceste roade ar fi aproape egale cu acelea care rodesc mai departe în spiritul poporului de la care s-a făcut împrumutul, întrucât o cultură împrumutată, dacă se impune cu exclusivitate în sufletul împrumutător, îl face pe acesta după chipul și asemănarea sufletului care a rodit acea cultură.³⁴

³⁴ În problema aceasta a rostit adevăruri definitive dl Nichifor Crainic, în volumul său *Puncte cardinale în haos* (1936).

Ortodoxia ni se înfățișează, mai ales în urma experiențelor ultimului veac de aprigă imitație a Apusului, ca singurul factor susținător și creator de originalitate etnică în cadrul latinătății.

Poporul român se bucură, datorită sintezei dintre latinătate și Ortodoxie, de privilegiul unor însușiri spirituale și al unei culturi unice, de un deosebit farmec.

Aceasta se vede și din faptul că tendințele moderne de a subția pecetea Ortodoxiei de pe latinătatea noastră, din limba noastră, din cultura noastră, amenință să alunge tot farmecul firii noastre. Ortodoxia reprezintă în firea noastră aburul mistic, senzația misterului. Dl Lucian Blaga distinge în fiecare conștiință umană două moduri de „a exista”: „existența eului gânditor în orizontul lumii date și existența ca mister într-un orizont de mistere”³⁵. Cu cât un om e mai animalic, mai preocupat de conservarea sa și de condițiile materiale ale conservării sale, predomină în el mai mult eul gânditor, rațional, i s-ar putea zice și analitic, și cu cât e mai „om”, cu atât se simte mai mult existând ca un mister într-o mare de mister. „Omul există desigur și în lumea dată și pentru autoconservare ca animalele, dar acesta numai în măsura animalității sale; ca «om», el există însă în orizontul misterelor și e înzestrat cu destinul ce se desprinde ca un corolar din acest mod, cu destinul de a încerca revelarea misterelor.”³⁶

Fără a stăruii să pecetluim cu epitetul d-lui Lucian Blaga cele două forme de existență, e neîndoielnic că ele coexistă în fiecare om și anume în doză diferită. Dar dozajul acesta

³⁵ „Artă și Valoare”, în: *Gândirea*, ianuarie 1939, p. 31.

³⁶ „Artă și Valoare”, p. 33.

diferit se observă și la popoare: unele se simt mai mult trăind în mister, altele mai mult în categoriile „pozitive” ale realității. În firea românească Ortodoxia reprezintă polul mistic al existenței, în vreme ce latinitatea polul pozitivist, practic, raționalist, al precizărilor tăioase și reci.

Neamul nostru reprezintă existența de cel mai perfect echilibru bipolar, în vreme ce la toate celelalte neamuri echilibrul tensiunii e tulburat în favoarea unuia sau altuia dintre acești doi poli. Numai „raționalismul” românesc nu e raționalism secular, siguranță netulburată în pașii rațiunii, ci alternare de siguranță în terenul de sub picioare și de fulgerătoare vedere că pășim pe valuri. Și numai „misticismul” românesc nu e val ce cotropește lumina minții și responsabilitatea conștiinței, ci privire trează, dar sfielnică în fața misterului. Armonia firii românești e un echilibru de fiecare clipă pe muchia tăioasă între prăpastia raționalistă și „prăpastia mistică”.

Noi avem ironia tăioasă, produs al unui ascuțit spirit de observație și de comportare „la rece” cu semenii noștri, dar avem și doina străbătută de duiosia și de taina meditativă a presimțirilor nedefinite. Cruzimea ironiei însăși nu durează decât o clipă fulgerătoare, făcând loc bunătații, regretului, milei. Amestecul de „rece” și de înduioșare e o manifestare obișnuită și specifică a sufletului românesc.

Ei îi corespunde acea sublimă împletire de seninătate și înduioșare până la lacrimi, manifestată în toate momentele de intensă trăire sufletească, cum o întâlnim în *Miorița*, dând ca efect pentru privitori o atmosferă de maximă sfâșiere și un spectacol de statică transfigurare, de încordare în adânc. Oricare alt popor ar transforma motivul *Mioriței* în prilej de agitație exterioară, de strigăte, de gemete de revoltă, de

melodramă. Românul nu e dramatic în momentele culminante ale durerilor sufletești, el depășește dramaticul în bărbătească reținere și în supraomeneasca voință și bunătate de a mângâia tot el pe cei din jurul său.

Dramaticul și tragicul românesc sunt de altă natură decât dramaticul și tragicul oricărui alt popor, fiind străbătute de elementul transfigurator al misterului, al credinței înseninătoare la față. Eroii suferinței românești n-au fața încruntată a eroilor din *Nibelungenlied*, dar nici înseninarea superficială, ci o împletire de seriozitate din adânc și de împăcare din adânc.

Se vedește aici o mare capacitate de suferință care, poate, provine și din obișnuința istorică, dar cu siguranță și din pătrunderea creștinismului adevărat până în adâncurile fiirii românești. Românul acceptă mormântul convertindu-și durerea într-o sărbătorească și statică transfigurare, în care e copleșitor de prezentă viziunea mistică a continuării vieții pe un plan superior.

Românul e spiritul cel mai analitic, mai iscoditor al detaliilor, dar în aceeași vreme sintezele lui sunt de o artă superioară. Ajunge să privim portul românesc, sinteză de culori de o superioritate absolută față de toate porturile. Ce neîmpăcate sunt sintezele Apusului! Aceasta se vede și din veșmintele bisericesti. Preoții romano-catolici nu mângâie ochiul cu îmbrăcămintea lor, ba sunt de multe ori de-a dreptul caraghioși. Întâlnim de pildă: un alb lumesc și copilăresc îmbrăcând oameni mari și grași, sau un roșu, sau un violet țipător. Odăjdiile ortodoxe sunt numai mângâiere, alinare, sugestie supra-lumească.

Împletirea aceasta de pozitivism și de misticism o întâlnim și în graiul nostru. Noi avem de pildă, pentru marea

realitate a timpului, nu numai termenul fizic de măsurare, „timp”, cum e cazul la toate popoarele latine. Noi avem și cuvântul „vreme”, de trăire sufletească a timpului. Cuvintele „vreme”, „vremelnicie” n-au marginile înțelesului retezate în mod precis și pozitivist, ci plutesc într-un abur, într-o atmosferă de înțelesuri, de sugestii producătoare de trăiri totale ale ființei noastre, nu numai de sensuri mintale. Aceste cuvinte sunt ferestrele firii noastre spre orizontul de mistere. Prin ele respirăm curatul aer „de afară”, de dincolo de închisoarea pozitivistă.

În această legătură ni se impune constatarea că termenii religioși ai catolicismului, termeni folosiți de toate celelalte popoare latine, sunt lipsiți în general de polenul misterului. Prin aceasta nu voim să zicem că numai termenii slavoni din limba românească au virtutea sugerării realităților tainice. Termenii latini vechi din vocabularul nostru românesc încă au această putere. Nu numai cuvântul slavon „veșnicie” exprimă mai bine realitatea vieții viitoare, decât termenul rece, fizic și impersonal „eternitate” (exemplele se pot înmulți), dar și cuvântul latin „Fecioară” are un înțeles cu mult mai învăluit de vrajă înalt sufletească, decât termenul catolic, comun celorlalte popoare latine, de „virgină”, termen care are un înțeles de precizări fiziologice, fiind aproape jignitor pentru simțirea noastră religioasă.

Explicația nu poate fi decât aceea că Ortodoxia și-a coborât în cuvintele religioase românești (indiferent dacă sunt slavone sau latine) vraja ei mistică, pe câtă vreme catolicismul n-a avut această putere față de vocabularul latinității, rămas, chiar când e religios, secular. Poate să fi secătuit și filosofia scolastică raționalistă termenii religioși

catolici de vraja lor mistică, dar și filosofia aceasta e tot un produs al catolicismului latin.³⁷

Nu vom stăruia aici asupra acestui caracter laic, secular, al catolicismului însuși. Îl vom indica numai în două din dogmele lui: *a)* în cea despre har și *b)* în cea despre papa.

Câtă vreme în Ortodoxie harul este lucrare a ființei dumnezeiești, activând în om și legându-l deci pe acesta cu Dumnezeu, în catolicism harul e conceput ca o realitate creată. Deci chiar omul ce trăiește în har e dezlegat de Dumnezeu, neîmpreunat cu El. Dumnezeu rămâne cu totul inabordabil, inaccesibil omului. Arieni din veacul al IV-lea reprezentau aceeași mentalitate. Fiindcă socoteau că e nedemn de Dumnezeu să se coboare între oameni, să se facă om și să se împreune cu ei, spuneau că Dumnezeu a creat o făptură intermediară, mai onorabilă ca oamenii, dar totuși mai aproape de ei, cu care poate păstra și Dumnezeu relații de apropiere, dar care poate să se coboare și între oameni. Acesta este Cuvântul care S-a întrupat și ne-a mântuit.

Exact ideea aceasta o înfățișează catolicismul atât în doctrina despre har, cât și în cea despre papa. Mai bine zis acestea două stau într-o strânsă legătură. Dacă nu-L avem pe Iisus Hristos în trăirea harică, nu-L putem avea în niciun fel. Numai o singură persoană stă în legătură cu El: papa. Toți ceilalți oameni sunt avizați la legătura cu papa, pentru a se bucura prin intermediul lui, prin intermediul unei făpturi asemenea celei inventate de arieni, de mântuirea în Iisus Hristos.

³⁷ Interesant este că cugetarea germană, pornită din alt spirit decât cel catolic latin, n-a secătuit termenii religioși germani de puterea lor de a sugera tainicul, deși tainicul protestant german e de altă categorie decât cel ortodox.

Caracteristica fundamentală a creștinismului, care constă în surparea zidului despărțitor între Dumnezeu și oameni, în împreunarea tainică a celor contrarii, a lui Dumnezeu și a omenirii, idee pentru care Sfântul Atanasie a dus o luptă titanică împotriva lui Arie, e înlăturată în catolicism într-o nouă formă. Sobornicitatea creștină, însăși Biserica, trupul tainic al lui Hristos, e desfăcută din îmbrățișarea iubirii atotprezente a lui Iisus Hristos și aruncată într-un spațiu ontologic cu totul secular, transformată într-o societate pur laică.

Pe Iisus Hristos nu-l mai are fiecare creștin în tot locul, ca pe Unul ce învăluie în mister fiecare punct al spațiului. Iisus are o comuniune numai cu un anumit punct al spațiului și numai cu o persoană: cu papa din Vatican. Creștinul nu mai are la ce căuta spre cerul prezent oriunde: el trebuie să caute numai spre un punct anumit în direcție orizontală. Pentru dobândirea și menținerea mântuirii realizată de Iisus Hristos se impune o precisă orientare geografică, exterioară. Încercarea sesizării tainice a vreunei realități imediate n-are niciun rost și nicio valoare. Tot ce contează e dependența juridică de o persoană omenească. Mistical e transformat în juridic, viața în Biserică devine o preocupare de bună și uniformă orânduială juridică. Cuvintele religioase nu mai exprimă de aceea nici ele misterul unor experiențe religioase directe, ci devin termeni juridici și raționaliști, de precizări pozitivistice, pământești.

Fără a urmări mai departe dezvoltarea caracterului pozitivist al catolicismului îmbibat în lumea latină occidentală, în comparație cu Ortodoxia pătrunsă în adâncurile firii românești, este sigur și din ceea ce am arătat că o prea exclusivă rezemare a noastră pe împrumuturi de la popoarele

latine și o lăsare în uitare a factorului ce ne deosebește în cadrul latinității ar fi pentru noi un mare pericol.

Latinitatea este prin sine spirit pozitivist ca și catolicismul de altfel. Nouă, acest caracter ne apare și mai accentuat, datorită faptului că noi, întărindu-ne latinitatea prin împrumut, ceea ce împrumutăm nu are pentru noi și un conținut sufletesc, ci numai unul pozitivist. Noi, fără Ortodoxie, am prezenta latinitatea cea mai goală de suflet.

Dar tema aceasta e prea vastă și bogată în sugestii, pentru a putea fi tratată suficient de mulțumitor în cadrul unui articol restrâns. Ea ar merita o atenție deosebit de stăruitoare. S-ar cuveni privită și din latura cealaltă: la niciun popor ortodox forma aceasta de creștinism nu dă o sinteză atât de interesantă și de fermecătoare ca la cel român, datorită latinității lui. Și la puține alte popoare ortodoxe, formează Ortodoxia în atât de mare măsură un element absolut necesar pentru diferențierea lui, pentru salvarea originalității lui, ca la cel român. Încât trebuie să socotim ca o deosebită binecuvântare faptul că întrunim cele mai alese condiții pentru a crea o cultură de o originalitate bine reliefată.

*Ianuarie, 1939**

* Publicat inițial în *Gândirea*, 18 (1939), nr. 4, pp. 197-202 (n.ed.).

VII

NAȚIONALISMUL SUB ASPECT MORAL

În plină vară (1937) s-a încins în publicistica românească o discuție despre raportul între Ortodoxie și naționalism, extrem de interesantă prin faptul că problema a fost atacată dintr-o latură cu totul nouă.

La discuție au luat parte domnii Nae Ionescu, Radu Dragnea și Dragoș Protopopescu.

Vom face un rezumat al punctelor de vedere susținute de cei trei preopinenți, adăugând la urmă o serie de observații ce ni se par necesare pentru cât mai deplina lămurire a adevărului.

Domnul Radu Dragnea afirmă, având și asentimentul d-lui Dragoș Protopopescu, că „a fi naționalist este o grea cădere în păcat, din care nădăjduim a ne mântui în Ortodoxie”. Domnia Sa recunoaște că „a aparține unei națiuni e un fapt firesc, de la care nu te poți sustrage ca nici de la naștere sau de a avea părinți”, dar naționalismul „nu s-a născut odată cu națiunea, ci este un adaos, ca păcatul la făptură, care astfel a sfărâmat ecumenicitatea creștină”.

Cu alte cuvinte, existența națiunii, ca un grup omnesc deosebit de altele, este un fapt natural și în aceasta nu e nimic păcătos, așa cum existența indivizilor, ca ființe aparte și caracteristice, nu poate fi socotită ca un păcat.

Păcatul se adaugă din momentul în care un grup zis națiune începe să cugete la faptul că e deosebit de celelalte grupuri și să se lase determinat în acțiunile sale de această conștiință a distincției sale, ținând la ea și luptând pentru menținerea ei ca atare. Am avea aici un fel de egoism al grupului. Membrii lui au căzut în păcat fiindcă nu mai cuprind în preocupările lor omenirea întregă, sau chiar dacă o cuprind, ei nu mai pot detașa aceste preocupări de obsesia că aparțin unui grup deosebit în mijlocul omenirii. Ortodoxia ne face să gândim și să lucrăm pentru întreaga omenire, ecumenic, nepreocupați de conștiința că facem parte dintr-un neam. Orice operă, în care autorul nu se gândește să arate prin ea specificul național și să promoveze națiunea sa, e ecumenică, chiar dacă nu în sens ortodox și deci mântuitor, căci există și alte planuri de ecumenicitate. Sunt ecumenice poeziile lui Arghezi și *Cenzura transcendentă* a lui Lucian Blaga, pentru că nu se află în ele nicio preocupare de națiunea proprie din partea autorilor.

Națiunea pur și simplu existentă, fără adaosul naționalismului, ar fi ca individul existent ca fapt natural, fără ca aceasta să formeze pentru el un obiect de reflecție cu urmări serioase în comportarea sa; câtă vreme diviziunea existentă, doar ca fapt natural, nu reprezintă un păcat, dar din moment ce facem caz de ea ajungem să păcătuim, mărind-o. De vina acestui păcat care e, după însuși dl Radu Dragnea mi se pare, ceva inevitabil astăzi, ne mântuie Ortodoxia. Măcar prin ea să îmbrățișăm ecumenic, cu depășirea hotarelor confesionale și politice, pe toți oamenii, indiferent de naționalitate și de religie, în aceeași dragoste și în același interes. Ortodoxia n-ar putea

fi așadar, în niciun caz, favorabilă naționalismului.³⁹ Cred că așa trebuie să se înțeleagă teza d-lui R. Dragnea.

Domnul Nae Ionescu, răspunzând d-lui Dragnea, a susținut o părere cu mult diferită. Domnia sa reproșează d-lui Radu Dragnea convingerea că ne putem mântui încă „aici pe pământ, în istorie”. Acest lucru este imposibil, precum este imposibil să depășim încă aici, în veac, hotarele confesionale și politice. Aceste hotare nu pot fi depășite pentru că nu se poate „anula realitatea formelor de viață așa cum le-a lăsat Dumnezeu” și „pentru că istoria tot de Dumnezeu e făcută”. E drept că naționalismul nu e tocmai una din aceste forme de viață lăsate de Dumnezeu. Atributul acesta se poate da numai națiunii, dar naționalismul este consecința firească a națiunii: „Dacă, deci, apartenența la o națiune e un fapt firesc, naționalismul trebuie să fie și el o atitudine firească și nicidecum o cădere în păcat”⁴⁰.

Iar naționalismul nu angajează numai un sector al activității noastre față de care să fie posibilă opoziția vreunui alt sector, bunăoară a celui ortodox, ci „acoperă tot așa de bine sectorul spiritual sau economic, sau politic, sau cultural-estetic”. Ne revendică total, întrucât „națiunea ne definește pe fiecare din noi, locul, cadrul și principiul întregii noastre acțiuni și existențe în veac”.

Ortodoxia, în special, nu poate fi nici ea liberă de pecetea națională, ca un sector de viață nedeterminat de

³⁹ *Bunavestire*, nr. 77 și 147/ 1937.

⁴⁰ În paranteză, dl Nae Ionescu mai face observația „că națiunea ca realitate istorică e o consecință a păcatului originar, prin care s-a început istoria, prin care noi am căzut în istorie, asta e altă chestiune”.

națiune și deci indiferent sau defavorabil naționalismului, întrucât în istorie nu avem cuvântul lui Dumnezeu în forma absolută, ci trăit de oameni. Nimeni nu poate ieși din determinatele istorice, pentru a trăi cuvântul lui Dumnezeu cum e în sine, ci la fiecare se influențează această trăire și se colorează prin însușirile produse de națiune. „Cu alte cuvinte, nu există în chip normal în istorie feluri individuale, ci numai feluri naționale de a trăi cuvântul lui Dumnezeu”. Urmarea este că Biserica se acoperă cu neamul, cuprinde pe toți membrii unui popor și se întinde până acolo unde se întinde un popor. „De aceea comunitatea de iubire a Bisericii se acoperă structural și spațial cu comunitatea de destin a nației.”⁴¹

În discuție a intervenit și dl Dragoș Protopopescu, apărând împotriva d-lui Nae Ionescu teza d-lui Radu Dragnea, dar într-o astfel de formă și cu astfel de argumente, încât a făcut-o extrem de vulnerabilă și ne mirăm cum dl Radu Dragnea, revenind în discuție cu câteva lămuriri, se declară întru totul de acord cu ceea ce a susținut dl Dragoș Protopopescu. Acesta, exprimând un gând mărturisit atât de brutal de dl Radu Dragnea, susține că naționalul (deci nu numai naționalismul) e pură biologie. Spiritualul (și deci și Ortodoxia) este atunci cu totul altceva decât naționalul. Ultimul, ca biologie, este închis în „hotare confesionale și politice”, „dar spiritualul e prin definiție ecumenic, depășitor de hotare și națiuni, dincolo de națiune”. „Naționalismul e profund biologic. [...] Nu e nicio acoperire structurală și spațială între naționalism și spiritualitate. Cu atât mai puțin între naționalism și Ortodoxie.” Naționalismul, fiind

⁴¹ *Predania*, nr. 8-9/1937.

„o aprigă inițiativă a omului întru apărarea grupului său etnic”, trebuie să meargă „până la ură și vărsare de sânge”. „El e luptă pe viață și pe moarte între spețe.”

D-lui Nae Ionescu, care susține că nația, deși păcat, e de la Dumnezeu, ca și consecința ei firească, naționalismul, și prin urmare nu trebuie să tindem a le depăși, dl Dragoș Protopopescu îi răspunde că, admitând concluzia aceasta, „devin indiferente din punct de vedere moral și a ucide și a provoca avort și a trișa, fiindcă și acestea sunt de la Dumnezeu” și păcate ca și acelea. Chiar dacă sunt de la Dumnezeu, răspunde dl Dragoș Protopopescu, trebuie să le evităm, pentru că Dumnezeu, „punându-le în calea omului, le pune nu mai puțin ca păcate, adică interzicându-ni-le”, ca un fel de „gesturi ascunse ale Lui, pentru a încerca sau ispiti pe om”. E limpede prin urmare că națiunea și naționalismul și biologia sunt, după părerea d-lui Dragoș Protopopescu, lucruri tot așa de păcătoase ca și a ucide, a provoca avort, a trișa și a fura. Ca și de păcatele enumerate la sfârșit, tot așa și de cele dintâi ne absolvă numai spiritualul (d-lui Dragoș Protopopescu îi e indiferent că acest spiritual e ortodox, nietzscheian sau francmason).

Domnia Sa insistă asupra ideii că naționalismul ca biologie trebuie socotit printre cele mai grele păcate. „Naționalismul nu e numai tragerea consecințelor îngăduite, dar și neîngăduite din faptul firesc al apartenenței la o națiune. Mai mult: pretind că naționalismul începe cu această mică neîngăduință [...]. După cum membrii unei familii pot cădea în păcat (în mod firesc, dar nu mai puțin neîngăduit!) dușmănindu-se și omorându-se între ei, așa și națiunile pot (ba pretind că au chiar obligația, și de aici începe naționalismul!) de a extermina pe celelalte din raza dreptului lor

la viață, cu toate că lucrul e de neîngăduit între membrii aceleiași familii mari a lui Dumnezeu.” Observației d-lui Nae Ionescu potrivit căreia nu ne putem sustrage nației, îi răspunde iarăși dl Protopopescu: „Bine, dar tot așa nu te-ai putea sustrage nici beției!” Și încheie gândul acesta declarând naționalismul „o beție de la Dumnezeu lăsată”⁴².

*

*

*

Cea mai mare greșeală din punctul de vedere al d-lui Dragoș Protopopescu rezidă în identificarea biologicului natural și necesar cu biologicul – dacă-i mai putem spune și acestuia biologic! – ca abuz.

Să lăsăm deocamdată în paranteză chestiunea dacă națiunea și naționalismul sunt sau nu urmări ale păcatului originar, ca o chestiune de metafizică a credinței. Să scrutăm numai realitatea empirică. Apartenența la națiune prin naștere ni se prezintă ca un păcat asemănător beției sau pruncuciderii? A spune așa ceva înseamnă a părăsi terenul experienței concrete și a te avânta în afirmații complete opuse realității și deci arbitrare și gratuite. Înseamnă a nu mai ține seama de niciun criteriu în categorisirea faptelor din punct de vedere etic, căzând în cel mai complet haos și indiferentism moral.

Prin ce faptă din decursul vieții mele, o primă condiție ca ea să fie evitabilă, m-am făcut eu vinovat născându-mă ca membru al unei națiuni? Nașterea în sânul unei națiuni nu e în niciun caz o continuare personală de-a păcătui,

⁴² *Bunavestire*, 30 iulie-1 august 1937.

o cădere actuală în păcat, precum este pruncuciderea sau avortul sau, eventual, naționalismul.

Dar naționalismul este el un păcat asemenea beției sau pruncuciderii? Ce este naționalismul? Să-i dăm deocamdată o definiție foarte generală, dar și deplin cuprinzătoare. El este conștiința că aparții cutărui grup etnic, iubirea respectivului grup și activarea acestei iubiri în slujba binelui lui. Rădăcina acestei iubiri și a acestei slujiri e foarte plauzibil să fie de ordin instinctual. E voința ta de a trăi nu numai ca individ incolor, dezbrăcat de toate atributele ce le ai prin naștere și educație, ci așa cum ești în concret, cu toate determinantele tale istorice și geografice, și, întrucât simți că așa cum ești nu poți trăi decât menținându-se grupul căruia îi aparții, luptând pentru tine, lupti pentru menținerea în existență a întregului grup.

Dar fie că privim această rădăcină instinctuală a naționalismului, fie că privim la floarea lui morală – slujirea neamului cu iubire –, el e foarte departe de beție sau de pruncucidere.

Să-l privim ca instinct și deci să-l considerăm biologie. Ca atare, e voință de a trăi și activarea acestei voințe. Iar voința de a trăi presupune luarea măsurilor indispensabile pentru acest scop, deci necesare, adică nimeni nu se poate sustrage, dacă nu caută moartea. Hrana de pildă, ca activare a voinței de a trăi, e ceva inevitabil. Căsătoria, ca activare a voinței de a trăi a speciei, la fel. A le evita nu înseamnă numai a muri tu personal, ci a te ridica împotriva unor rânduieli fundamentale, puse de Dumnezeu ca legi după care se desfășoară viața; înseamnă a socoti tu, cu mintea ta, că aceste orânduiri fundamentale, prin care Dumnezeu condiționează viața, nu sunt la înălțimea cerințelor tale, că

Dumnezeu cu opera Lui nu S-a putut ridica la ceea ce gândești tu. Și înseamnă a sabota viața lăsată de Dumnezeu, lucrând direct împotriva Lui, fie din răzvrătire față de El, fie din credința greșită că viața nu există din voia lui Dumnezeu, ci datorită cine știe cărei cauze păcătoase, cum cred budiștii. A refuza hrana pentru că o socotești în mod principal un păcat, prin urmare a te lăsa să mori de foame, aceasta e în concepția creștină un păcat. Precum a nu te căsători, nu pentru idealuri deosebite, ci din dispreț față de căsătorie și a propovădui aceste idei e iarăși un păcat, cum a arătat Biserica prin condamnarea ereticilor care propagau astfel de idei.⁴³

E un păcat să fii potrivnic vieții, ba e un păcat chiar indiferența față de această datorie. Creștinismul, spre deosebire de religiile hinduse, este religia vieții. Toată acțiunea dumnezeiască de mântuire a omului are scopul să-l scape de moarte: „Dumnezeu nu voiește moartea păcătosului, ci să se întoarcă și să fie viu”. Moartea a venit în lume ca pedeapsă și deci e o stare anormală. Viața e o valoare supremă în concepția *Sfintei Scripturi*. Nu o viață înțeleasă platonice,

⁴³ Vezi canoanele Sinodului din Gangra, contra ereticilor eustațieni. Citez ca pildă Canonul 9: „Dacă cineva se dedică fecioriei și înfrânării nu pentru bunătatea și sfințenia fecioriei, ci pentru că scârbindu-se se îndepărtează de căsătorie, să fie anatema”; Canonul 15: „Dacă cineva și-ar părăsi copiii săi și nu i-ar crește și nu i-ar îndrepta, cât atârână de el, spre cuvenita cinstire de Dumnezeu, ci sub pretextul ascezei i-ar neglija, să fie anatema”. Vezi și Canonul 51 apostolic. Cineva obiecta aici că Sf. Vasile cel Mare consideră păcat și omorul din neștire, fără voie. Dar lăsând la o parte faptul că în general Sfinții Părinți și doctrina creștină nu socotesc păcate relele comise fără voie, obiecția se referă la altceva: la relele din întâmplare, nu la actele sistematic necesare, inevitabile pentru susținerea vieții, săvârșite însă cu voie.

ca o nemurire a spiritului pur, în lumea ideilor eterne, plutind detașat și pe deasupra lumii corporale. Corporalitatea e pentru creștinism manifestarea necesară a puterii de viață a eului. Ceea ce nu se poate exterioriza, ceea ce e neputincios față de lumea externă e slab, e nedeplin ca putere de viață. Cine abdică față de mișcarea și frământarea materiei, retrăgându-se în planul supra-stelar al cine știe cărei spiritualități iluzorii, o face din neputință. Dumnezeu și eurile omenești, făcute după asemănarea Sa, nu pot renunța la stăpânirea materiei, la modelarea ei în formele voite de spirit, căci altfel ar trebui să admitem o dualitate eternă de forțe. Creștinismul propovăduiește învierea cu trupul. Abia atunci va fi învinsă moartea. Câtă vreme trupul cade încă victimă pieirii, moartea este încă stăpână asupra vieții. Numai atunci când nu va mai fi pândită viața fiecărui om și a fiecărei existențe de stricăciune, „când se va îmbrăca stricăciosul acesta (de trup) într-o nestricăciune și muritorul acesta într-o nemurire va fi cuvântul ce este scris: «înghițitu-s-a moartea într-o biruință » (1 Corinteni 15, 54)”.

S-ar putea obiecta că creștinismul vorbește de o viață veșnică, care va urma după forma actuală, istorică, de existență, de o viață pentru care trebuie să ne pregătim nu afirmând-o pe cea pământească, ci, dimpotrivă, jertfind-o.

Obiecția e justă numai în parte. Viața veșnică, fiind pe de o parte în trup, iar pe de alta nefiind decât o restabilire a vieții pe care ar fi avut-o omul și acum, dacă n-ar fi intervenit păcatul și moartea, nu poate fi cu totul deosebită de cea pe care o avem acum. În orice caz, scopul lui Dumnezeu în legătură cu omul culminând în restabilirea acestuia în viața deplină, instinctul fundamental al omului prin care își afirmă viața nu se dovedește ca fiind păcătos, ci ca

unul care corespunde deplin voinței lui Dumnezeu, slujind planului dumnezeiesc. Lucrul cel mai mare pe care îl vrea Dumnezeu, pe acela îl vrea și omul, deși de multe ori prin mijloace greșite.

Dacă i se cere creștinului să-și jertfească viața actuală și creștinul o face bucuros, nu i se cere cu perspectiva de a și-o pierde definitiv și nici creștinul nu și-ar da-o atunci așa de fericit, ci pentru a ajunge mai repede la deplinăta-tea vieții. Jertfirea vieții actuale se cere numai în împrejurările în care, nejerfindu-și-o, ar pierde-o pe cea viitoare, sau, jertfindu-și-o, dobândește mai curând pe cea viitoare, adică în împrejurările în care e necesar sacrificiul suprem pentru credința în Iisus Hristos. Lăsând la o parte faptul că jertfirea aceasta nu face nici ea, în definitiv, excepție de la instinctul afirmării vieții, în împrejurările normale, când nu se cere în interesul credinței, renunțarea la viață, așa tam-nesam, e considerată la Dumnezeu păcat, iar la oameni nebunie sau lașitate.

Cu atât mai puțin reproșabil este acest instinct manifestat în favoarea unui grup de indivizi, în favoarea națiunii. El capătă valoarea unui act altruist, a unui act moral. Uneori se obiectează: afirmarea vieții unui grup național propriu este în orice caz un păcat întrucât ea înseamnă negarea vieții altor grupuri naționale sau cel puțin nepăsarea față de soarta lor. Am putea răspunde ușor, rămânând la cazul individului: dacă această obiecție ar fi justă, ar însemna că afirmarea vieții individuale este un păcat, întrucât ea ar implica negarea altor vieți individuale sau cel puțin nepăsarea față de ele. Același lucru se poate spune și despre grija părintelui pentru copiii săi. Numai amintind aceste exemple se vede cât de greșită este obiecția.

Afirmarea vieții propriului neam nu înseamnă *eo ipso* negarea altor neamuri, ba nici chiar dezinteresarea de soarta lor. Viața omenească se mișcă în cicluri care se cuprind unul în altul, plecând de la cel mai mic, cel individual, și sfârșind cu cel mai larg, care cuprinde omenirea întregă. Precum grija de viața proprie individuală nu te împiedică și nu-ți răpește ocaziile de a te îngriji și de viața familiei, iar aceste două griji îți lasă destulă posibilitate să slujești și neamului, la fel aceste trei cicluri de viață nu-ți vor absorbi așa de total preocupările și puterile, încât să nu poți fi de folos și umanității. Niciunul din aceste cercuri nu te poate angaja exclusiv. Aceasta ar fi într-adevăr ceva și păcătos și nenatural. Între aceste cercuri nu există o relație de exclusivitate, ci de întregire.

Afirmarea vieții proprii nu implică necesar ura față de alte persoane. E drept că de multe ori așa se manifestă, dar acesta e adaosul păcatului la ceea ce-i este vieții esențial în veci, prin urmare și înainte de păcat și în viața viitoare. Silința noastră e vrednică de laudă când împuținăm buruiana păcatului din jurul rădăcinii vieții, nu când smulgem, dintr-o râvnă rău înțeleasă, însăși rădăcina.

Atitudinea pozitivă față de familia proprie iarăși nu implică în noțiunea ei atitudinea negativă față de alte familii. Munca devotată în slujba neamului nu înseamnă nici ea numaidecât ura împotriva altor neamuri și lupta împotriva lor.

Poți să vrei, cu toată dragostea pentru neamul propriu, fericirea și libera dezvoltare și a celorlalte neamuri, ba chiar să le dai din prisosul tău, pentru că, afirmând spiritualitatea fiecăruia, afirmi toate formele în care se arată mărirea și înțelepciunea lui Dumnezeu cel neepuizat în puterea Sa de creație și de invenție. A fi orb și nesimțitor

față de frumusețile deosebite pe care le reprezintă neamurile ca grupuri distincte și a lucra pentru ștergerea acestor varietăți de frumusețe sau chiar a asista nepăsător la o astfel de întreprindere înseamnă a nu vedea, a nu lăuda, ci a deprecia opera lui Dumnezeu.

Ar mai rămâne însă un rest de obiecție: naționalismul e totuși un păcat pentru că el te face să nu iubești pe toată lumea la fel. Oricât de nobil ar fi naționalismul, el înseamnă totuși o iubire mai mare a neamului propriu.

Noi întrebăm: Și apoi, dacă iubești pe toată lumea la fel, ce urmări practice poate să aibă această iubire egală a întregii lumi? Să slujești tuturor egal de mult? Dar pentru aceasta ar trebui să te preumbli continuu pe tot globul pământesc ca să slujești fiecăruia, continuu grăbit că nu vei ajunge la toți. Ai putea realiza ceva serios măcar într-un singur loc sau pentru o singură persoană? Viața întregă ar fi o dezordine de neînchipuit. Omul este o ființă cu puteri limitate, oricât de infinită i-ar fi dragostea de oameni. E adevărat că sufletul creștin e chinuit când vede și știe nemărginirea oceanului de suferințe și neajunsuri omenești și, în raport cu el, micimea puterilor sale de ajutorare, dar, neputând ieși din această orânduire a lucrurilor mai presus de voia sa, va da cât are în cercul social limitat în care este așezat, rămânând ca Dumnezeu să ajute prin alții sau direct în marea întindere a suferințelor pământești, așezată dincolo de raza cercului său de viață. Dumnezeu l-a lăsat, se vede, pe om ca mai ales în strădaniile sale spre bine să vadă micimea sa și mărimea lui Dumnezeu.

Așa încât efectele practice ale dragostei omului, oricât ar fi ea de mare, manifestările ei în faptă – cuvânt, ajutor material – nu pot fi decât extrem de reduse. Să se ducă

atunci fiecare ins la alt neam cu mica lui putere de ajutor și să fie de folos acolo, ca să scape de păcatul naționalismului? Haosul n-ar fi mai mic ca în cazul alergării dintr-un loc în altul, făcând abstracție de eforturile inutile pe care ar trebui să le facă fiecare până să se aclimatizeze în noul loc.

Este evident că o rânduială superioară așază pe fiecare om, cu micile lui servicii ce le poate aduce, în cadrul unor cicluri restrânse în care are să-și actualizeze toată dragostea de care e capabil față de oameni.

Iubind în duh toată omenirea la fel, practic el este silit de orânduirea superioară a lucrurilor să-și activeze dragostea față de cei apropiați. În persoana lor iubești omenirea și pe Dumnezeu. Cine nu iubește pe apropiați, pe cei pe care-i vede, din motiv că acesta-i lucru egoist și spune că tânjește după cei de departe ca să-i iubească, acela nu are nicio iubire. Cine are iubire iubește pe cei din jurul său, uitând de grija iubirii universale. Ciclurile acestea organice în care-i așezat omul sunt orânduirile dumnezeiești care fac posibilă menținerea vieții.⁴⁴ Dar despre ele, puțin mai încolo.

⁴⁴ N-aș vrea ca aceste gânduri să dea loc la o interpretare laxă a datoriei pe care ne-o impune creștinismul de a iubi pe toți oamenii. Și aceasta se va putea numai dacă nu se va căuta să se aplice teoria de mai sus, cu exclusivitate, în toate momentele. Ea ține cont numai de faptul general și de situația normală că oamenii se află de regulă între cei de neamul lor. Când însă, în mod excepțional, unii oameni se află între cei de neam străin pentru un timp mai lung sau mai scurt, ei au datorii practice de iubire și față de aceia. Nu trebuie uitat totuși nici în aceste cazuri că „apropierea” nu se constituie numai prin elementul spațial. Trăiești într-un oraș, între oameni necunoscuți, dar inima și gândul ți-e întreg la familia din cine știe ce depărtare. Apropierea se constituie și din identitatea de limbă, de amintiri, de simțiri, de reciprocă „înțelegere”. E o categorie ontologică aparte, constând din multe elemente. Ești

E drept că uneori se ivesc împrejurări când, cu toată voința de a nu-ți interpreta naționalismul ca pornire împotriva neamurilor străine, ajungi împreună cu neamul tău în conflicte cu alte neamuri și chiar la război. Dar atât timp cât ești în funcția pură de legitimă apărare a neamului tău împotriva unor neamuri acaparatoare, nu putem spune că păcătuiești. *Sfânta Scriptură* îți cere, e adevărat, ca celui ce te lovește pe o parte a obrazului să-i oferi și cealaltă parte, iar celui ce-ți ia haina să-i dai și cămașa (cf. *Matei* 5, 39-40; *Luca* 6, 27-30, *n.ed.*). Dar tot *Sfânta Scriptură* ne spune că statul poartă sabie și o poartă în calitate de „slujitor al lui Dumnezeu spre mânie celui ce face rău” (cf. *Romani* 13, 1-4, *n.ed.*), pentru menținerea rânduiei pământești prin forță atâta vreme cât, nefiind toți oameni fără păcat, nu se poate ține rânduiala de bunăvoie. Conflicte și războaie au fost și când nu era atât de clară conștiința națională. Astăzi

departe spațial de familie și totuși simpatizezi cu ea, simți durerile și bucuriile ei fără comunicare, prin simțurile obișnuite. Am vorbit de ciclurile organice ale vieții, numind familia un astfel de ciclu și neamul altul. În acestea trăiești, acestea îți sunt cele mai apropiate: organic, ontologic apropiate. Aproximarea în spațiu sau în văzul ochilor este numai unul din elementele acestei apropieri organice. Poți să treci printre oamenii unui oraș în fiecare zi, dar nu ești apropiat de ei, nu le simți durerile, însă simți durerile celor de care te-ai despărțit spațial pentru câțiva timp. Nu zic că apropierea spațială nu te obligă să-i ajuți pe cei pe care îi vezi, în cazul când le vezi durerea. Dar nici tu nu le-o vezi (căci nu comunici cu ei prin toate simțurile sufletești) și nici ei nu ți-o arată decât în cazuri de creștere covârșitoare și de izbucnire puternică a ei, și-i ajuți în acele momente. Să-mi spună cineva că e creștin necomportându-se astfel în cazurile acelea! Dar încolo, în curgerea obișnuită a vieții, tu treci pe strada orașului absorbit de gândul ce mai poți face pentru ajutorarea alor tăi, pe care i-ai lăsat necăjiți în cine știe ce colț de lume, pe care-i „vezi” prin toate fibrele ființei tale în modul cel mai concret.

aproape toate statele sunt aproape deplin naționale. O națiune poartă război împotriva alteia întrucât e organizată ca stat. Iar membrul națiunii e îndatorat de voia lui Dumnezeu ca, atunci când e ostaș al statului, să lupte, oricât aceeași voie a lui Dumnezeu îi cere o atitudine exact contrară când e simplu particular.

Dar putem merge și mai departe. Dacă, atunci când stai în slujba unei organizații supraindividuale, ești îndatorat să lupți pentru apărarea ei, ca element al ordinii sociale, de ce nu ai avea aceeași îndatorire să lupți pentru apărarea unui neam, care este o construcție supraindividuală mai organică, cu rădăcini mai adânci în existență decât statul? Dacă în calitate de individ poți primi să mori mai curând cu câțiva ani, când Dumnezeu a lăsat și așa o viață extrem de scurtă pentru indivizi, nu pare aproape ca o datorie să ții ca neamul să trăiască mai mult decât tine, odată ce și Dumnezeu a rânduit o viață cu mult mai lungă pe seama neamurilor? Neamurile cuprind milioane și miliarde de indivizi și numai venind toți la existență își arată mulțumitor fața la lumină. Când lupți pentru apărarea neamului, lupți pentru multe fețe omenești pe care le vrea Dumnezeu să vină pe lume.

Dar, din punct de vedere al iubirii, ce e de preferat? Să asिști cum cel care a ajuns la o anumită superioritate de forță ucide lent pe cel pe care l-au slăbit o serie de împrejurări nefericite? Iubirea îți cere să fii îngăduitor cu fapta neamului ucigaș și să nu faci nimic pentru salvarea victimei? Nu-ți cere iubirea mai degrabă să pui mâna pe cel care-i deasupra, să-l arunci la o parte și să ridici pe cel prăbușit? E egoism acesta? Ar fi egoism cel mult când ai fi numai tu personal în primejdie, dar nu în cazul acesta, când și cei din neamul tău au cel puțin tot atâta drept să trăiască cât și cei de alt

neam. Să fie un păcat să salvezi pe alți oameni, când aceia sunt de un neam cu tine? Dacă ai dreptul și chiar o înaltă obligație morală să fii cât se poate de conciliant atunci când se atentează la avutul și chiar la viața ta, n-ai același drept când e în joc viața semenilor tăi. Dacă Samarineanul milostiv și-ar fi făcut apariția în momentul în care acel om oarecare era lovit de tâlhari, n-ar fi sărit el în apărarea lui? Există o singură împrejurare când îți poți îndemna întregul neam să primească moartea: când prin aceasta trece mai repede la plinătatea vieții. E cazul când neamul, amenințat să-și sacrifice credința pentru a dobândi viața pământească, se salvează sacrificând-o pe cea din urmă în favoarea credinței și a vieții veșnice. Cred că există și un naționalism capabil să-și interpreteze iubirea de neam astfel. Și atunci unde e biologia, domnule Dragoș Protopopescu?

Dar să fugi spre moarte din neglijență, din lenea de a face un efort, sau dintr-o iubire pe care am datora-o străinului chiar când ucide, tocmai pentru că-i străin, iar fratelui n-am datora-o nici când e pe cale să fie ucis, tocmai pentru că ne e frate, cred că nu mai e deloc o faptă plăcută lui Dumnezeu.

Din toate acestea rezultă că familia, națiunea, statul, împreună cu atitudinea pozitivă față de ele și cu mijloacele inevitabile prin care ne manifestăm această atitudine pozitivă – căsătoria și iubirea de familie, naționalismul și loialitatea cetățenească –, sunt orânduiri mai presus de voia noastră, cărora trebuie să ne supunem și care sunt absolut necesare pentru menținerea vieții. În rând cu ele trebuie să așezăm afirmarea vieții individuale, cu mijlocul principal al acestei afirmări: hrana.

Dacă sunt mai presus de voia oamenilor și absolut necesare pentru menținerea vieții, ele sunt de la Dumnezeu,

Creatorul și conservatorul vieții. Dl Dragoș Protopopescu așază în rând cu aceasta: furtul, avortul, trișarea. E o eroare evidentă. Acestea nu sunt necesare pentru menținerea vieții. E păcatul care desfigurează acest instinct.

În teologia germană actuală s-a creat termenul „*Gottes Erhaltungsordnungen*” – orânduiri dumnezeiești de conservare a lumii. El exprimă foarte potrivit ființa acestor legi ale vieții, care conservă lumea împotriva puterilor distrugătoare ale răului.

Nu putem afirma sigur dacă aceste orânduiri au existat și înainte de căderea în păcat. Cine poate reface, măcar în închipuire, tabloul vieții depline dinainte de căderea în păcat, sau cum ar fi rămas ea fără căderea în păcat? Sigur e că atitudinea pozitivă față de viață, afirmarea vieții, a existat, însă fără adaosurile de egoism, de exclusivitate venite prin păcat. Și a existat căsătoria. Foarte probabil că s-ar fi născut și neamurile, ca varietăți ale frumuseții spirituale infinite, dar fără straturile de opacitate ale limbilor deosebite, așezate între neamuri în urma păcatului, la turnul Babel. A existat hrana, ca legătură vie a omului cu tot universul. Singur statul nu s-ar fi născut poate, el fiind o instituție de forță împotriva răului, deși sunt elemente în ființa statului, ca de exemplu ierarhia, deplin compatibile cu ordinea cerească și cu absoluta domnie a binelui. Dar acestea sunt probabilități.

Ceea ce trebuie remarcat este că în starea actuală toate aceste orânduiri sunt datorii impuse nouă de Dumnezeu, nu ca păcate în sine. Căci ceea ce-i inevitabil pentru conservarea vieții nu poate fi păcat în ființa sa, chiar dacă ni s-ar fi impus numai pentru starea de cădere în păcat. Altfel ar însemna că Dumnezeu ne silește să păcătuim, că înseși funcțiile esențiale ale vieții, ba însăși viața, sunt în

sine un păcat. Faptele păcătoase ni le interzice Dumnezeu și nu sunt absolut necesare pentru susținerea vieții, nu sunt constitutive vieții, dar pe acestea nu ni le interzice Dumnezeu și au caracterul absolutei necesități pentru viață, oricât le-ar confunda dl Dragoș Protopopescu sub raport moral. Dacă și acestea ar fi păcate în ființa lor și dacă Dumnezeu ne-ar sili prin urmare să păcătuim, n-am mai purta nicio responsabilitate pentru păcate. Ele nu sunt păcate în esență, în principiu. E drept însă că pot deveni păcate, pot fi practicate păcătoș. Mâncarea poate deveni lăcomie și rafinement, căsătoria poate deveni prilej de pur senzualism, naționalismul pornire de ură și poftă de hegemonie față de alte neamuri, etc. Dar graiul nu e tot așa? Nici el nu e păcat în sine, dar poate fi întrebuițat păcătoș.

Ba mergem mai departe, precizând cele spuse până acum: nu numai că aceste funcții necesare pentru menținerea vieții pot fi practicate și păcătoș, ci chiar nu pot fi practicate sistematic în curăție morală de către om după căderea în păcat și înainte de renașterea în Hristos. Fără să fie în sine păcătoase, după căderea omenirii în păcat chiar și funcțiile acestea naturale, inevitabile, de Dumnezeu lăsate, ale vieții se împlinesc de regulă în duh păcătoș. Nu există domeniu al vieții omenești netulburat și necorupt de păcat. E posibil ca, în câte un scurt moment, omul neîncorporat în Hristos să îplinească în chip nepăcătoș vreun act al funcțiilor sale naturale. Biserica Ortodoxă nu împărtășește doctrina protestantă că orice act al omului neîncorporat în Hristos e păcătoș. Dar, pe de o parte, aceste emancipări de sub păcat în înfăptuirea personală nu durează decât o clipă. Linia generală a desfășurării vieții omenești, chiar în funcțiile cele mai naturale și mai inevitabile, rămâne păcătoasă.

Doar Fecioara Maria a fost liberă sistematic de păcatul actual în viața sa, dar numai datorită faptului că a fost „plină de dar” coborât de la Dumnezeu. Iar pe de altă parte, chiar faptele omului (din afară de Hristos) care nu sunt grevate de un păcat actual nu mântuiesc. Nu sunt rele, dar n-au putere mântuitoare, pentru că mântuirea nu o produce omul, ci e dar dumnezeiesc⁴⁵.

În lumina acestor adevăruri trebuie judecate și faptele inevitabile săvârșite de om în ciclurile naturale ale vieții sale, atâta vreme cât omul nu e creștin, cât ele nu sunt străbătute de duhul credinței. Nu sunt în sine păcătoase, dar în concret, aproape neîntrerupt, ele sunt alterate de corupția sufletului omenesc. Nu ele, în noțiunea lor, sunt păcătoase, ci *modul* în care se săvârșesc. Nu biologia e păcătoasă, ci *modalitatea* în care e trăită și desfășurată de om. Și întrucât chiar furtul și trișarea fac parte din modalitatea păcătoasă a împlinirii poruncilor inevitabile ale biologiei, dl Dragoș Protopopescu are puțină dreptate când le pune în aceeași categorie cu toate actele biologice și când exprimă paradoxul că chiar ceea ce-i inevitabil – de pildă naționalismul – e păcat. Dânsul a avut în vedere faptul că omul căzut împlinește în mod păcătos întreaga biologie.

Dar distincția între funcțiile naturale, inevitabile, ale biologiei și modalitatea păcătoasă de a le împlini totuși se

⁴⁵ Mărturisirea lui Dosoftei declară: „Că omul poate face binele din fire, a spus-o acoperit Domnul, zicând că și păgânii iubesc pe cei ce-i iubesc pe ei. [...] Deci urmează și aceea că este imposibil ca orice bine pe care-l face omul să fie păcat. Binele este cu neputință să fie rău. Fapta îndeplinită însă numai cu puterile naturale și care nu face pe om decât psihic, nu și spiritual, nu contribuie la mântuire, lipsind credința, dar nici la condamnare.”

poate face nu numai logic – ceea ce încă este ceva –, ci și real, în faptă. O face omul creștin, îmbrăcat în Iisus Hristos. E adevărat că și acesta își purifică foarte greu chiar funcțiile necesare, inevitabile ale vieții de modalitatea păcatului și poate că deplin nu poate face acest lucru nimeni, dar un progres tot este. Recunoaștem că a fi naționalist în chip cu totul nepăcătos e enorm de greu, precum și a mânca fără a păcătui e tot așa de enorm de greu. Dar, pe de o parte, funcțiile acestea sunt inevitabile pentru om – chiar în principiu –, iar pe de alta, creștinismul aduce în ele o purificare cu atât mai mare cu cât e mai adânc pătruns în subiectul respectiv.

Când recunoaștem că într-adevăr toate faptele omului neîmbrăcat în Hristos sunt de regulă păcătoase prin calitatea sufletească ce le stă la bază, sau cel puțin nu au putere mântuitoare, indiferent că sunt necesare sau nu pentru viață, prin aceasta recunoaștem și motivul care l-a făcut pe dl Nae Ionescu să susțină că toată viața istorică, prin urmare aceea în care trăim, e produsul căderii originare în păcat: este neputința omului în istorie, după căderea în păcat, de a scăpa de păcat, fără intervenția puterii extra-istorice a lui Iisus Hristos, neputința istoriei de a se desfășura prin sine nepăcătos.

Domnia Sa a tras însă de aici concluzia greșită mai sus amintită, care este în dezacord cu învățătura Bisericii Ortodoxe și se acoperă cu doctrina teologiei dialectice, extrem luterane și extrem pesimiste. Biserica noastră (condamnând și origenismul) nu recunoaște că istoria a început sau a putut începe numai datorită păcatului originar. *Cartea Facerii* ne spune că timpul, elementul constitutiv și esențial al istoriei, a fost dinainte de a păcătui omul. Dacă istoria ar fi

produsul păcatului, ea n-ar putea da sălaș pe arena ei la nimic bun. Iisus Hristos n-ar fi fost nici El fără de păcat și îndreptarea omului nu s-ar putea începe nicidecum în viața aceasta, rămânând ca să credem numai că Dumnezeu totuși ne va mântui, chiar dacă urmăm mai departe viața noastră deplin păcătoasă. Cum se vede, avem aici o teorie care duce la consecința autentic protestantă a doctrinei *sola fide*, cu corolarul ei firesc: desființarea libertății voinței.⁴⁶

Timpul însă nu e prin sine o categorie a păcatului și în el se poate concepe și e posibilă o viață fără păcat. Omul, în starea primordială a nepăcătoșeniei, a fost o realitate pământească, corporală, nu metafizică. Nu putem ști sigur care erau atunci funcțiile naturale, inevitabile ale vieții lui. Am spus mai înainte că probabil au fost aceleași pe care le are azi, dar evident se desfășurau atunci neimpregnate de calitatea păcătoasă a sufletului. În orice caz au fost unele

⁴⁶ Karl Barth, căpetenia teologiei dialectice, declară căderea în păcat ca ceva ce „premerge istoriei și determină toată istoria” (*Das Wort Gottes*, p. 145). Karl Heim spune: „Căderea originară trebuie să fie un act supra-temporal și supra-istoric, care face parte din temelile întregii lumi spațial-temporale” (*Dogmatik*, II Band, 1912, p. 48). Citatele le iau după Walter KÜNETH, *Die Lehre von der Sünde*, pp. 84 și 86. În capitolul „Spezielle Kritik der übergeschichtlichen Falles”, W. Künneth supune unei juste critici această teorie. Între altele el spune: „O pre existență a căderii, determinând viața în timp [...], face să apară [...] o împletire periculoasă a păcatului cu ideea de fatalitate și duce, gândită consecvent, la o slăbire a vinovăției și cu aceasta a principiului crucii” (p. 101). „Păcatul este, în teoria căderii supra-istorice, o mărime metafizică” (p. 103), nu spiritual-voluntară. „Înălțimea supra-istorică a stării primordiale și a căderii face neînțeleasă și imposibilă și duce la o depreciere totală, ba chiar la o abandonare a ideii libertății. Păcatul devine ceva impersonal, nespirtual, devine identic cu o substanțializare (*Verdinglichung*) metafizică” (p. 105).

compatibile cu viața corporală și istorică. E foarte probabil de asemenea că nu toate din orânduirile sociale care azi, în starea de păcat, sunt absolut necesare, cum e statul, s-ar fi cuprins și în ordinea vieții dinainte de cădere.

În orice caz, cum am spus înainte, fie că orânduirile acestea sunt esențiale firii omenești de totdeauna, fie că sunt necesare numai pentru starea de după cădere, ele ne impun datorii inevitabile care, de aceea, în principiu nu sunt păcate și cu mari eforturi creștine pot fi și împlinite nepăcătos. Și nu încapă îndoială că este pentru noi o datorie să ne silim să le săvârșim nepăcătos și de aceea respingem indiferentismul moral al d-lui Dragoș Protopopescu care le pune de-a valma cu furtul și cu avortul, sau fatalismul d-lui Nae Ionescu (și chiar al d-lui Radu Dragnea) care declară aceste funcții funcționarmente păcătoase și în același timp inevitabile.

Toate orânduirile și faptele naturale și necesare pot fi împlinite cu gând bun, cu inimă curată. În toate putem să ne comportăm cu suflet legat de Dumnezeu. Dar toate pot fi împlinite și cu intenție rea, abuziv, cu pornire împotriva lui Dumnezeu. Gândul ce-l punem în fapte, acesta este important: „De aceea, ori de mâncați, ori de beți, ori altceva de faceți, toate spre slava lui Dumnezeu să le faceți” (1 Corinteni 10, 31).

Nu ne mântuim fugind de cele naturale, plutind în văzduhul inacțiunii, sau al credinței și dragostei teoretice, ecumenice, ci făptuind ceea ce ne impune locul și timpul și așezarea noastră în ciclurile de viață unde ne-a destinat Cel de Sus. Nu ne mântuim fugind de căsătorie, căci atunci căsătoria n-ar mai fi una din cele șapte Taine; nici fugind de mâncare, căci atunci nu ni S-ar fi dat Domnul ca mâncare

de pâine și vin. Nu ne mântuim uitând și fugind de neamul în care ne-am născut, căci atunci și Iisus ar fi plecat din primul moment de la evrei.

E drept că nu ne mântuim punând accentul pe împlinirea acestor datorii inevitabile ale vieții naturale. Nu ne mântuim prin hrană, prin căsătorie, prin naționalism. Accentul trebuie pus pe creștinism, pe legătura cu Dumnezeu. Dar aceasta nu e ceva separat între preocupările omului, ci ea trebuie să străbată ca o altă *calitate* a sufletului în toată făptuirea omului. În ultima analiză, nu *ce* lucrăm ne mântuiește, ci *cum* lucrăm. Conținutul făptuirii ne e dat însă de structura naturii noastre, de condițiile ei esențiale. Creștinismul nu recomandă fuga de aceste condiții, pentru a crea altele artificiale, ci vrea să trăim în ele după duhul lui. Creștinismul nu vrea să ne scoată din lume, ci să ne mântuiască împreună cu lumea, în relațiile noastre naturale. Fără a fugi de conținutul natural al vieții noastre, accentul totuși trebuie să-l punem întreg pe modul cum îl trăim.

Dl Radu Dragnea crede că numai ieșind cel puțin cu sufletul din ciclurile naturale ale vieții ne mântuim. Dar omul este o ființă unitară în creștinism. Orice lucrează trebuie să lucreze nu numai cu trupul, ci și cu sufletul. Nu poți lucra pentru neam cu trupul, iar cu sufletul să zbori pe alte meleaguri.

După Domnia Sa, ne-am mântui teoretizând asupra ecumenicității sau scriind cărți, producând cultură (mai reliefat o spune aceasta dl Dragoș Protopopescu). Dar atunci nu se mântuiesc milioanele de plugari care-și muncesc ogorul cu sufletul nădăjduind spre Domnul? Se mântuiește numai Petru Movilă sau dl Lucian Blaga, sau chiar dl. Tudor Arghezi?

Dl Nae Ionescu împărtășește cu dl Radu Dragnea părerea că trăirea în ciclurile naturale ale vieții nu ne mântuiește, că mântuirea e în funcție de trăirea în universalism. Dar întrucât socotește că ieșirea din aceste cicluri nu e posibilă, concludă că nici mântuirea nu e posibilă în veacul de acum, în istorie, prin urmare [manifestă] un fatalism și un pesimism absolut. Ortodoxia însăși, fiind și ea un ciclu limitat, o spiritualitate ce nu depășește spiritualitatea neamului, nu ne poate nici ea mântui. Dar atunci de unde știm că ne vom mântui măcar în veacul ce va să vie? După care criterii trăind, putem nădăjdui mântuirea în veacul ce va să vie? Pentru care motiv unii se vor mântui și alții nu? La ce mai e bună atunci Ortodoxia? Pentru o funcție pur național-pământească? Gândirea d-lui Nae Ionescu, oricât s-ar părea altfel, e puțin creștină. Ea îndeamnă la cel mai deplin indiferentism moral. Cel puțin dacă ar susține că mântuirea o vom obține în baza trăirii noastre în granițele ontologice pe care ni le-a impus destinul. Am ști ceva, am avea un criteriu de orientare.⁴⁷ Atât în susținerile d-lui Nae Ionescu cât și în ale d-lui Dragoș Protopopescu se citește printre rânduri tendința de a înlătura din calea naționalismului românesc orice scrupul, orice preocupare de discernământ moral.

Adevărul este că ne mântuim prin fapte (nu prin cultură ecumenică!). Iar faptele sunt cele pe care ni le

⁴⁷ Las' că teza conform căreia ne mântuim numai în veacul ce va să vie, că nu începe de aici mântuirea noastră de păcate, îmbunătățirea noastră, că istoria nu se resimte întru nimic de jertfa și învierea Domnului, e, cum am mai amintit, dogma clasică și fundamentală protestantă.

determină locul, timpul în care trăim și constituția noastră naturală.

E necesară însă o distincție. Nu faptele goale ne mântuiesc, ci întrucât sunt făcute cu credință (care însă fără fapte e moartă). Aceleași fapte, fără credință sau împotriva credinței, n-au nicio valoare pentru mântuire, sau sunt chiar păgubitoare mântuirii.

Ne mântuim muncind la plug, în fabrică, la masa de scris, îngrijind de copii, slujind neamului și statului, silindu-ne să ne cultivăm mintea și să ne întreținem viața, însă toate acestea făcându-le cu credință. Săvârșindu-le fără de credință, animalic (pur biologic!) sau diabolic, toate acestea ne pierd. Propriu-zis nu ele ne mântuiesc, ci legătura cu Dumnezeu manifestată în ele.

Există prin urmare naționalism și naționalism. Există un naționalism care poate fi o grea cădere în păcat – și de multe ori așa este –, dar antinaționalismul e prin sine, ca fugă nu numai de forma creștină a viețuirii, ci și de conținutul ei firesc, o și mai grea cădere în păcat. Desigur o formă creștină a viețuirii poate compensa și, dacă e arzătoare, chiar supracompensa dezavantajele ce apar când se alege alt conținut de viață decât cel natural, dar care se alege nu din dispreț față de cel natural, ci pentru idealuri mai înalte. Naționalismul însă, ca tot conținutul natural al vieții, chiar dacă nu ne mântuie el, ci credința din el, practicându-l cu credință, nici nu ne pierde. Există deci și un naționalism pe care practicându-l cu credință nu ne pierdem mântuirea, chiar dacă nu el propriu-zis ne mântuiește, ci credința, spiritul creștin cu care îl infuzăm.

Naționalismul, luat în sine, nici nu mântuie, nici nu pierde. Dar în practică orice naționalism fie mântuie, fie pierde,

după cum este sau nu este străbătut de credința creștină.

Ortodoxia nu este un sector al vieții detașat de toate faptele și condițiile naturale ale omului. Ea nu este numai mers la biserică sau numai cărturărie universalistă sau sistem de sfere cristaline plutind pe deasupra valurilor vieții, neatins de ele și neintervenind în ele. Ea este forță amestecată în totalitatea faptelor și situațiilor omenești, mântuind pe om nu întrucât îl scoate din ele, ci întrucât acela lucrează în ele după duhul ei. Dacă e drept până la un punct că neamul acoperă sectorul Ortodoxie, dând unei forme universale în anumite privințe un colorit propriu, la rândul ei și Ortodoxia cea universală acoperă întreg pe fiecare neam care aderă la ea.

*Noiembrie, 1937**

* Publicat inițial în *Telegraful Român*, 85 (1937), nr. 47 (I), pp. 1-2; nr. 48 (II), p. 2; nr. 49 (III), p. 2; și în: *Gândirea* 16 (1937), nr. 9, pp. 417-425 (n.ed.).

VIII

ÎNCERCARE DESPRE TEOFANII

Interpretarea vedeniilor lui Petrache Lupu

În toiul discuțiilor iscate în jurul arățărilor ce declara Petrache Lupu că le-a avut, s-a auzit din partea multora afirmația că Dumnezeu nu Se poate arăta, deoarece în Evanghelie se spune că „pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut niciodată” (*Ioan 1, 18*). Mi se pare, de aceea, foarte oportun să vădesc eroarea unei asemenea păreri, încercând să schițez și o explicație teologică a modului în care Se arată Dumnezeu oamenilor.

Faptul că Dumnezeu S-a arătat oamenilor de multe ori, ne mărturisește însăși *Sfânta Scriptură*. Ajunge să amintesc despre arătarea lui Dumnezeu la stejarul Mamvri, de care s-a împărtășit Avraam (*Facerea cap. 18*) și de cea de care s-a împărtășit Daniel (*Daniel cap. 10*).

Cei care se înțepenesec lângă citatul Sfântului Evanghelist Ioan (1, 18) n-au observat poate așa-numitul grai *antinomic* al *Scripturilor* și în general al oricărui mistic. *Sfânta Scriptură* mai puțin sistematic, dar cei mai mulți mistici, foarte sistematic, vorbesc despre Dumnezeu în termeni direct contradictorii.

Așa de pildă, *Sfânta Scriptură* ne spune pe de o parte că pe „Dumnezeu nimeni nu L-a văzut niciodată”, că locuiește într-o lumină neapropiată – inaccesibilă (1 *Timotei* 6, 16), că „cele ale lui Dumnezeu nimeni nu le știe fără numai Duhul lui Dumnezeu” (1 *Corinteni* 2, 11). Pe de altă parte, locurile amintite mai sus, ca și toată *Sfânta Scriptură*, sunt o continuă descoperire a adâncurilor lui Dumnezeu, pe tot felul de căi: prin arătări în chip de om, prin diferite alte semne și mai ales prin comunicări de-a dreptul în inima omului.

Cum avem să împăcăm aceste expresii contradictorii referitoare la accesibilitatea, respectiv inaccesibilitatea lui Dumnezeu?

Răspunsul cel mai satisfăcător la această întrebare l-a dat mistica ortodoxă în vâltoarea discuțiilor isihaste din veacul al XIX-lea. Iată acel răspuns: *cu ființa Dumnezeu este inaccesibil, cu puterile și lucrările Sale El coboară până la noi*. Prea departe n-a putut ajunge însă teologia de atunci în explicarea și aprofundarea acestui răspuns.

Material prețios pentru dezvoltarea doctrinei se află în teologia rusă mai nouă (Bulgakov, Berdiaev, Vișeslavțev ș.a.) și la misticii germani din Evul Mediu. Această doctrină ar putea avea în rezumat următoarea formă.

Ființa lucrurilor și îndeosebi a subiectelor personale rămâne inaccesibilă oricărei sforțări de-a intra în contact nemijlocit cu ea. Suportul ultim al unei persoane, cu care sunt în strânse legături, îmi rămâne ascuns sub șapte peceți. Există mai adânc de stările de conștiință și de manifestările unei persoane o realitate indeterminabilă. Chiar adâncul nostru ne rămâne nouă ascuns și indeterminabil. Cunoaștem manifestările, lucrările, puterile aceluia ascuns,

dar el însuși nu e identic cu niciuna din aceste lucrări și nici cu ele în totalitate. Ascunsul acesta nu e suma tuturor manifestărilor sale, chiar dacă acestea s-ar realiza în număr infinit. Nu numai cantitativ le depășește, ci, ca să spun așa, oarecum chiar calitativ, deși ființial este identic cu ele. El e incolor, neactualizat, nedeterminat, dar din el țâșnesc toate culorile conștientului, toate manifestările determinate. El nu e nici cugetare, nici voință, nici putere activă, nici ideea din acest moment, nici decizia din momentul următor, nici sentimentul acesta, nici gestul sau mișcarea cutare, nici toate la un loc. Și totuși toate acestea sunt din el: el e și cugetare și simțire și lucrare etc. Propriu-zis, pentru orice mijloc de investigație omenească, *el nu este*, nu poate fi aflat, constatat. El e abisul pustiu pentru privirea noastră, golul fără sfârșit, dar golul fecund, creator la infinit. Am văzut că despre el nu putem vorbi decât antinomic, determinându-l prin manifestările (măștile) lui, dar, nemulțumiți cu această determinare imperfectă, aruncând peste bord orice adjectiv și rămânând la constatarea *inexistenței* lui pentru mijloacele noastre de a-l cunoaște.⁴⁹

Acest ascuns, care e dincolo de stările determinante ale conștiinței, nu-l numesc „eu” cum face părintele Bulgakov. Acest ascuns e altceva decât ceea ce numim „persoană”, deși face parte integrantă din persoană. „Eul” este factorul voluntar și luminător care trece prin vama sa aproape toate țâșnirile din acel câmp gol și fecund. „Eul” este nu numai o strungă pasivă prin care sunt silite să treacă, determinându-se și luminându-se astfel, toate valurile plecate

⁴⁹ A se vedea dezvoltarea acestor idei în special în opera lui S. BULGAKOV, *Die Tragödie der Philosophie*, Darmstadt, 1927.

din adâncul nedeterminat, ci are și un rol de inițiativă, oarecum de constrângerea „ascunsului”. Mișcându-se, „eul” mișcă prin aceasta și ascunsul, silindu-l să emită din sânul lui o anumită manifestare. Totuși puterea aceasta de constrângere a „eului” își are limitele ei. Sunt manifestări ale „ascunsului” care nu trec prin vama „eului” pentru a se realiza, și de multe ori „eul” nu poate obține din sânul „ascunsului” ceea ce dorește.

Să numim acel ascuns „ființă” sau „substanță”, pentru că este de fapt ceea ce stă mai dedesubtul lucrurilor, este esența lor. Se înțelege că la lucruri ființa nu-și trece țâșnirile prin vama unui factor regulator, conștient și voluntar.

La Dumnezeu „adâncul”, „ascunsul” sau „ființa” e infinit mai plin de posibilități. Și Dumnezeu fiind persoană desăvârșită, toate manifestările „ființei” trec prin sfera ei de inițiativă. „Abisul” ființei divine nu e față de factorul personal divin în aceeași stare de obscuritate și oarecum de libertate, ca la om. Dumnezeu are o viziune clară în „adâncul” Său și acesta Îi stă cu desăvârșire la dispoziție. La Dumnezeu nu se produce nicio manifestare involuntar, El nu-și cunoaște ființa treptat și nu o aduce în stare de manifestare cu greutate și numai în urma unor condiții legate de timp. Dumnezeu nu lucrează nicicând silit de ascunsul Său, iar Eul Său nu are nicio dorință pe care să nu o poată realiza imediat. La El între voință și putere („eu” și „ființă”) este o deplină acoperire. Puterea Lui se întinde până unde se întinde voința Lui actuală sau potențială: nu e nici mai restrânsă, nici mai largă ca voința Lui, cum este cazul la om, la care uneori voința e mai slabă ca impulsurile, iar altele mai tare ca puterile ce le are. Din faptul că Dumnezeu e o ființă desăvârșită, o voință ce prezidează deplin puterea

Sa, rezultă și aceea că Dumnezeu nu e silit să facă tot ce poate face, în fiecare moment, ca o forță fatală, impersonală, panteistă. Adică actele săvârșite de Dumnezeu nu sunt una cu ființa Lui, aceasta nu se epuizează în fiecare act al Lui. Dumnezeu rămâne ca un suveran deasupra fiecărui act al Său, putând săvârși în fiecare moment alte acte nenumărate decât cel pe care îl săvârșește. Dumnezeu deci nu e *actus purus* epuizat deplin în acte, ci peste acte stă un izvor voluntar și infinit al lor, ființa personală. Tomismul nu se poate menține în niciun fel.

Eventuala obiecție că admițând, pe de o parte, la Dumnezeu un „adânc fără fund”, pe de alta lucrări sau manifestări deosebite de El, Îl facem pe Dumnezeu compus, e cu totul neserioasă. „Adâncul”, „ființa” divină e cu totul simplă, interminabilă, unitară, dar plină de posibilitățile infinite. Posibilitățile acestea realizate nu sunt „ființial” deosebite de adâncul din care au ieșit. Totuși nu le putem identifica nici pe câte una în parte, nici toate la un loc cu „adâncul”, cu „ființa”, căci aceea e cauză, izvor, iar acestea efecte și aceea nu poate fi substituită prin acestea, nici vice-versa.

Ceea ce ne e accesibil nouă de la Dumnezeu sunt numai iradierile, manifestările, lucrările „ființei” divine. Toate numirile ce le dăm lui Dumnezeu, chiar numele de „ființă”, le luăm de la aceste lucrări. Îi zicem lui Dumnezeu „Viață” de la lucrarea Lui de viață făcătoare, „Înțelepciune” de la lucrarea Lui de înțelepciune dătătoare, „ființă” de la lucrarea de ființă ziditoare. Însuși „adâncul”, „ființa” Lui, rămâne mai presus de orice nume, de orice apropiere, fie cu gândul, cu simțirea, cu experiența inimii, etc. Acel „adânc” „nu este” pentru noi, sau „încă nu este” (μη ὄν); el e „tăcerea”, „ascunsul”. Numai imperfect îi dăm numirile

lucrărilor ce izvorăsc din el. Când vrem să fim mai adecvați, nu-i dăm nicio numire. Spunem că Dumnezeu e „Viață”, dar ne grăbim să spunem că totuși El nu e „viață”, ca Unul ce e mai presus de viață. De aici graiul antinomic când vorbim de Dumnezeu.

Nouă ne sunt accesibile și împărtășibile lucrările lui Dumnezeu, ființa Lui rămâne inaccesibilă și neîmpărtășibilă (Vasile cel Mare, citat de Palama de multe ori; Dionisie Areopagitul, în diferite locuri). În lumea relativă nu vin decât lucrările divine. Aceasta nu înseamnă că „ființa” lui Dumnezeu nu e pretutindeni. Dar precum adâncul nostru rămâne neîmpărtășibil, chiar dacă e prezent în același loc unde apar și manifestările noastre, cu atât mai mult adâncul divin rămâne inaccesibil, metafizic, ontologic inaccesibil, nu spațial. E o categorie de existență ce nu se împărtășește, la care nu e niciun fel de acces. Trebuie să operăm aici cu categoria „adâncului”, a „intensivului” spiritual, nu cu a spațiului.

Lucrările lui Dumnezeu ni se împărtășesc și putem lua într-o măsură oarecare (după om) cunoștință de ele în două forme: întâi avem rezultatele lor, toate cele create, și apoi ele, în însăși acțiunea lor actuală și prezentă. Lumea creată, rezultatele lucrărilor dumnezeiești ($\tau\alpha\ \acute{\alpha}\pi\omicron\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\sigma\mu\alpha\tau\alpha$), ne spune că aici a fost activă odată puterea dumnezeiască. Lucrurile poartă în ele impregnat semnul fostei lucrări dumnezeiești, așa cum roșeața cărămizii e semnul rămas al focului ce a fost odată prezent în cărămidă. Unii oameni nu văd decât atât din Dumnezeu. Aceștia sunt cei cu argumentele cosmologice, raționaliștii deiști, sau chiar teiști!

Dar lucrările lui Dumnezeu sunt în fiecare moment active și prezente. Nu toți însă le pot simți sau primi, sau se pot împărtăși de ele.

Și aici vine al doilea motiv pentru care *Sfânta Scriptură* spune că Dumnezeu este inaccesibil omului. Atât timp cât omul rămâne singur cu puterile sale, nu poate sesiza divinitatea și nu se poate împărtăși de ea. Cum explică foarte frumos Palama *Sfânta Scriptură*, omul nu poate cunoaște și vedea cele ale lui Dumnezeu; numai Duhul lui Dumnezeu le poate cunoaște. Deci lipsește doar ca Duhul lui Dumnezeu să Se sălășluiască într-un om, ca acela să poată cunoaște cele ale lui Dumnezeu. Așa încât nu mai e omul care cunoaște cele ale lui Dumnezeu, ci Însuși Duhul Lui. Omul care leapădă duhul lumii „primește înăuntrul său Duhul de la Dumnezeu, Care cunoaște cele ce sunt ale lui Dumnezeu, precum duhul omului cunoaște cele ce sunt ale omului [...]. Cum nu va vedea acela prin Duhul primit lumina nevăzută? [...] Doar nu-și este Sieși nevăzut Dumnezeu, ci celor ce-L privesc și-L cugetă cu ochi și cugetări create și naturale. Celor în care Se articulează Dumnezeu ca organ conducător nu le va oferi, prin Sine, în chip vădit și vederea darului Său? [...] Căci precum raza din ochi, numai unindu-se cu razele soarelui, devine lumină lucrătoare și vede cele sensibile, în același chip mintea, numai devenind un Duh cu Domnul, vede clar cele duhovnicești”⁵⁰.

*

Dar o treaptă și mai înaltă în apropierea de Dumnezeu este simțirea Lui lângă și în tine ca *Persoană*. Desigur și

⁵⁰ Sf. GRIGORIE PALAMA, *Tratatul al treilea din triada întâi contra lui Varlaam*, în: Pr. Dumitru STĂNILAOE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Ed. IBMBOR, 2006, pp. 295-296.

Persoanele dumnezeiești, ca și persoanele omenești, ancorează și acționează în om prin manifestările lor, dar cea care dirijează și susține lucrarea este persoana care e tot atât de prezentă ca și lucrarea. Nouă ni se întâmplă adeseori să sesizăm vreo acțiune, vreo influență, vreo presiune exercitată asupra noastră, dar nu ne dăm seama că această acțiune e intenționată, se leagă de-o persoană. Simțim că ne tulbură o influență din afară, nu dinlăuntrul nostru, dar nu ne dăm seama că această tulburare se datorează deznădejzii, necazului, suferinței în care se află un apropiat al nostru la depărtare de noi. De la el vin lucrări, manifestări până la noi, dar fie că nu suntem legați prea mult sufletește de el, fie din altă cauză, nu sesizăm în acea lucrare ce ajunge la noi *persoana* proprietară a ei. Simțim o neliniște în spate. Nu ne dăm seama, decât după ce ne întoarcem, că acțiunea ce o suferim vine de la o persoană și anume de la cutare persoană. Cunoașterea persoanei care conduce o acțiune asupra noastră e o treaptă superioară cunoașterii acțiunii ei. Până cunoaștem numai lucrarea, acțiunea, înclinăm să luăm aceasta drept o acțiune a naturii, a cine știe cărei forțe din natură. În orice caz, foarte puțin suntem înclinați să o derivăm dintr-o persoană.

Așa și cu lucrările exercitate de Dumnezeu asupra noastră: le sesizăm, una sau alta, dar, până n-am progresat la sesizarea Lui ca Persoană, le luăm drept lucrări ale unei forțe impersonale. Sunt foarte mulți cei ce prind în antenele conștiinței lor suflarea unor puteri mai presus de ei și de natură, dar sunt foarte puțini cei care văd, nu teoretic, ci concret, Persoana dumnezeiască manifestându-Se în cutare lucrare sau cutare, în sufletul lor. De aici frecvența panteismului și greutatea de a ne raporta, practic, față de

Dumnezeu ca față de o persoană ce stă în preajma mea ca oricare casnic, cu singura diferență că e invizibil ochilor trupești. Cugetăm pe Dumnezeu deist – din efectele fostelor Lui lucrări –, și-L simțim panteistic – ca lucrări suspendate sau emanate din cine știe ce forță impersonală – dar nu-L simțim personalist. Aceasta e realitatea de cele mai multe ori. Cât de greu și de rar ajungem să ne facem din rugăciunea noastră chiar o convorbire cu Vecinul nostru Dumnezeu! De cele mai multe ori rugăciunea ne este un fel de meditație, adică o gândire la ceva departe de noi, o stare de vorbă cu noi înșine, o rostire de cereri fără conștiința actuală că ele merg la o persoană, ci undeva în vid. Intelectul modern poate executa destul de ușor o meditație „religioasă”, dar rugăciunea îi este un lucru aproape imposibil. În meditație ești numai tu singur, sau Dumnezeu coborât la nivelul unui obiect impersonal, pasiv, la discreția cugetărilor tale. Nu e aici Dumnezeu care te privește în ochi și te scoate din calmul și superioritatea savantelor tale cugetări. Socotesc meditația o amarnică autoînșelare religioasă, un surogat primejdios care nu ajută cu nimic la scoaterea omului din individualismul și neputința de a intra în contact viu cu Dumnezeu. În *Sfânta Scriptură* nu se vorbește deloc de meditație ca ajutor de a-L găsi pe Dumnezeu. Meditația e bună îndreptată la orice obiect creat, dar nu la Dumnezeu.

Dar dacă trebuie să simțim vecinătatea lui Dumnezeu ca Persoană, nu urmează că trebuie să-L simțim lucrând în noi multe lucrări, că trebuie să-L simțim aproape cu o mulțime de atribute. Precum putem constata prezența unei persoane omenești în vecinătatea noastră, chiar dacă acea persoană ni se manifestă printr-o singură intenție sau atribut, tot așa putem constata Persoana sau Persoanele

dumnezeiești în jurul nostru, chiar dacă ni se revelează în acel moment cu o singură însușire sau intenție. Putem avea astfel, într-un moment, conștiința că Dumnezeu ne privește cu severitate, și numai cu severitate, altădată că ne ușurează de o grijă, altădată că ne face să înțelegem cutare idee. Cu alte cuvinte, chiar dacă ne revelează Dumnezeu într-un moment dat un singur atribut, un singur act de voință, acel atribut sau act de voință nu se prezintă suspendat, detașat de persoana dumnezeiască, ci însăși Persoana dumnezeiască se arată în acel atribut, concretizată în el. De aici multiplicitatea chipurilor în care ni se pot revela nu numai persoanele omenești, ci și Cele dumnezeiești. Privirea cu care simțim că ne privește într-un moment dat Persoana dumnezeiască, cuvintele ce ni le spune, gesturile ce le face, chiar îmbrăcămintea în care Se arată sunt concretizarea acelui act de voință prin care ni Se revelează atunci Persoana dumnezeiască.

*

*

*

Dar acum să abordăm însuși miezul chestiunii. Cum e posibil să Se arate Dumnezeu oamenilor sub o formă senzorială?

Mai întâi să vedem: Forma aceasta senzorială este într-adevăr externă nouă din punct de vedere spațial? Ocupă ea un loc în spațiu și prin urmare e întinsă și oarecum materială? Își face Dumnezeu *ad-hoc* formă spațială sau obiectiv sonoră? Lucrul pare posibil. Dar aici cercetăm modul mai frecvent de apariție a lui Dumnezeu, acela în care nu se servește de ceva spațial. Câteva exemple: vedeniile Sfântului Ioan din

Apocalipsă s-au petrecut „în Duh” (1, 10). Lumina de pe Tabor, și în ea Moise și Ilie, deși „strălucea ca soarele” (*Matei* 17, 2), n-a fost văzută de cei de la poalele Taborului. Arhidiaconul Ștefan, „fiind plin de Duh Sfânt, căutând la cer, a văzut slava lui Dumnezeu și pe Iisus stând de-a dreapta lui Dumnezeu”, fără ca cei din jurul lui să vadă ceva (*Faptele Apostolilor* 7, 55). Daniel (cap. 10) spune că cei din jurul lui n-au perceput vedenia lui. Îngerii ce cântau în noaptea nașterii Mântuitorului n-au fost văzuți și auziți de altă lume afară de păstori. Și, ca să vedem întrucât corespund condițiilor teofaniilor vedeniile lui Petre Lupu, ele n-au fost văzute de ciobanii de lângă el sau de preot, deși îl auzeau vorbind cu cineva. Toți aceștia au privit cu ochii deschiși, dar și lumea din jurul lor avea ochii deschiși și totuși nu vedea.

Aceasta-i dovadă că nu prin puterea naturală a ochilor au văzut toți aceștia și, prin urmare, ceea ce au văzut nu era ceva întins în spațiu, un obiect între celelalte. Imaginii văzute de aceștia nu-i corespundea deci ceva spațial, material, sensibil. Ceea ce spune Sfântul Grigorie Palama despre lumina de pe Tabor se poate aplica tuturor vedeniilor înșirate de noi. El zice: „Dacă deci nu prin puterea senzorială au văzut acea lumină, căci atunci ar fi văzut-o și necuvântătoarele, ci prin puterea mintală care percepea prin simțiri, sau, mai bine zis, nici prin puterea mintală – căci atunci orice ochi ar fi văzut-o, și mai ales cei apropiați, strălucirea ei fiind mai presus de soare –, dacă deci nici prin aceasta propriu-zis n-au văzut acea lumină, atunci nici lumina aceea n-a fost propriu-zis sensibilă”⁵¹.

⁵¹ Sf. GRIGORIE PALAMA, *Tratatul al treilea din triada întâi contra lui Varlaam*, p. 49.

Nu sunt atunci cumva toate aceste vedenii închipuiri, produsele imaginației, sau halucinații, cum cred așa de mulți? Aceasta e întrebarea capitală.

Ce sunt produsele imaginației, ce sunt produsele halucinației? Și unele și altele sunt imagini și sunete, adică date senzoriale, care nu au ca suport și ca punct de plecare un obiect extern, spațial, întocmai ca și vedeniile sfinte. Există totuși mari deosebiri între aceste trei genuri.

În cele următoare vom căuta să le arătăm.

*

Imaginația este o facultate a spiritului nostru cu o sferă de activitate mult mai largă decât i se atribuie de obicei. Ea nu este numai facultatea prin care creăm imagini pentru lucruri care știm că există, dar nu le cunoaștem de aproape, sau tot felul de imagini neraportate numaidecât la vreo realitate; nu este așadar numai o substituire a percepției și un loc al spiritului, ci este calea unică prin care se formează, progresând de la o fază neclară și inconștientă la faza de perfectă conștiință, toate conținuturile vieții noastre spirituale, ca o precizare a unor mișcări ce pornesc din adâncurile noastre sufletești. Și când zic adâncuri sufletești, nu înțeleg prin aceasta nici numai imagini percepute în trecut și depozitate acolo și nici numai un subconștient redus la vreo unică sau mai multe potențe biologice în sensul școlii lui Freud sau a celor înrudite. Ele sunt izvorul nesecat al vieții integrale omenești, de acolo cresc, printr-o colaborare continuă a împrejurărilor externe care au și o importantă funcție de ocazionare, înțelegerea lumii, virtuțile omului, sentimentele, acolo se desemnează primordial

drumul fiecărui ins. Adâncul sufletesc este puterea creatoare a omului. Toată viața lui manifestată trece pe acolo și iese pe acolo.

Iar imaginația este calea pe care vine în fața conștiinței, precizându-se, tot ce pleacă din adâncul nostru sufletesc, sau pe care-l smulgem și formăm câte ceva pentru conștiință din întunericul acela nesecat și în stare de amalgam. Într-adevăr orice idee, orice simțire, orice tendință, din moment ce începe a-și spori prezența în conștiință și a exista așadar ca o individualitate în ordinea vieții sufletești, începe a se îmbrăca într-o imagine mai mult sau mai puțin precizată. Fenomenul e mai evident în legătură cu ideile. Să urmărească oricine în sine procesul nașterii unei idei. Îndată ce a apărut primul colțișor al ei sub obiectivul atenției, așadar îndată ce a început să existe, ea are o oarecare haină care e un început de imagine. Nu vorbesc numai de noțiunile generale ale lucrurilor văzute, ci și de ideile referitoare la date imateriale și de legăturile dintre diferitele idei. Anumite legături dintre ele ți se prezintă ca un fir, altele ca niște suprapuneri, etc. Se observă mai ales la oricare idee un început de imagine sonoră, ca să numesc astfel cuvântul în care se îmbracă ideea, un fel de tensiune de a-și preciza haina sonoră.

Cu cât insiști mai mult asupra ideii, cu atât se precizează, se înviorează, se umple de detalii ca imagine. Cu cât se apropie spre punctul de a fi comunicată, așadar cu cât sporește pe calea manifestării, cu atât se plasticizează mai mult ca imagine. Parcă auzi cuvântul pe care nu l-ai rostit încă, dar stai gata să-l rostești. E drept că în uzul zilnic, mai ales oral, dar și în scris, ideile vin și trec fără să le mai imaginăm. Dar aceasta înseamnă că nu insistăm asupra lor,

asupra cuprinsului deplin al lor. Acum insistăm mai mult asupra legăturilor dintre ele. Și poate nici la aceasta. Dar odată și odată tot am insistat asupra lor și asupra imaginii lor pe care am văzut-o, deci și înțelesul lor deplin rămâne neutilizat acum, intrând în scenă numai un rudiment de imagine, un simbol. Cine n-a insistat niciodată asupra ideilor pe care le întrebuițează, cine n-a avut cândva o imagine cât mai vie a lor face uz prost de ele. E un superficial sau un erou caragialian. Se poate observa că, îndată ce convorbirea dintre doi inși devine mai plină de sens, ei încep să insiste asupra a câte unei idei, asupra detaliilor ei. În acele momente intră în funcțiune *vederea* ideii. La artiști, care nu insistă mult asupra legăturilor dintre idei, ci asupra lor luate de sine stătătoare, ideile au un maxim de vizibilitate și sonoritate, adică de imagine. La cugetători, care insistă mai mult asupra legăturilor dintre idei, au mai mult caracter imaginativ legăturile și mai puțin ideile.

Adâncurile noastre sufletești ni se manifestă prin imagini. Lipsa totală de imagine echivalează cu lipsa de sens, de înțelegere, de conștiință. Inteligibil este totuna cu imaginabil. Viața spirituală nu e posibilă fără imagini. Omul nu poate avea nicio idee fără corp. Corpul ideii ține, pentru noi, de însăși existența ei. Subconștientul, făcând abstracție de funcția lui de depozitar al reprezentărilor ce nu stau actual în conștiință, este pentru noi baza ultimă a ființei noastre, suportul tuturor manifestărilor, și această ființă întregă e înzestrată cu un anumit fel de a îmbrăca în imagini, de a da corp, de a concretiza mișcările sale ocazionate și chiar determinate uneori într-o foarte mare măsură de prilejuri interne sau externe. Întregul om este un laborator, o funcție, o facultate formatoare de acțiuni și reacții

sociale, întrucât își concretizează și încorporează mișcărilor ce pornesc de la baza ființei sale și sfârșesc în rostirea lor prin scris, grai, cântec. Preexistentă e numai o predilecție pentru anumite încorporări, capacitatea de a reacționa la anumite cauze eficiente sau ocazionale, timpul în care se desăvârșește încorporarea. În orice caz, „subconștientul” nu fabrică singur încorporările, ideile, ci împreună cu conștiința. El face numai începutul.⁵²

⁵² Cele de mai sus ne îndeamnă la câteva gânduri asupra stării sufletelor după moarte și înainte de înviere. Dogma ortodoxă, spre deosebire de anumite idei protestante, spune că după moarte nimeni nu mai poate face nimic pentru îndreptarea sa, pentru modificarea sortii sale, ci rămâne cu ce a realizat pe pământ. Deci vieții îi sunt închise anumite posibilități. Coroborând aceasta cu faptul că, lipsindu-i omului trupul după moarte și înainte de înviere, îi lipsesc poate atâtea prilejuri de a se pune în mișcare funcția lui formatoare de imagini noi, și în general fără trup această funcție nu poate activa cum trebuie, am putea risca închipuirea că sufletul omenesc în acest răstimp trăiește mai mult din amintirile vieții pământești, concentrat asupra lor, reproducând fără încetare materialul de imagini, deci de idei, simțiri, fapte, dobândit și produs în viața de pe pământ. Se știe că muribundul revede într-o clipă tot filmul vieții sale. Poate aceasta e viața sufletului tot timpul, până la recâștigarea trupului înviat. În răstimpul acesta ar avea loc o oprire a omului din mers, o închidere față de cele din afară, o profundă întoarcere și meditație la sine, la drumul parcurs, o stare care poate fi o mare „odihnă” și împăcare și mulțumire, o fericită „pauză” sau „repauzare”, dar și un îngrozitor chin, sufletul fiind ținut încătușat cu fața spre un trecut muștrător. Aceste gânduri ar fi potrivite cu cealaltă dogmă ortodoxă care, spre deosebire de cea catolică, afirmă că sufletul dreptului, după moarte și înainte de înviere, nu primește bucuria deplină, n-ajunge la vederea deplină a lui Dumnezeu și la gustarea fericirii negrăite, ci numai la o așteptare în siguranță a lor și, în această siguranță, la o gustare anticipată. De un lucru de care ești sigur, parcă-l și ai. Sufletul dreptului ar avea această siguranță prin contemplarea trecutului, dar și printr-o apropiere internă de adâncul

Două concluzii țâșnesc din cele anterioare. Prima: între spirit și imagine nu poate fi numai o legătură incidentală, laxă, ci una foarte intimă, organică, dacă relațiile spirituale devin imagini îndată ce încep a exista pentru conștiință, dacă existența întregii vieți spirituale în noi e una cu existența unei lumi de imagini. Asupra acestei legături intime între spirit și imagine vom insista mai încolo.

A doua concluzie, strâns legată de prima: imaginația nu are numai un caracter reproductiv, readucând în conștiință și aplicând la noile idei imaginile percepute în trecut, ci este prin excelență o funcție de sinteză, o funcție creatoare de imagini noi. Din material senzorial cu totul nou? La această întrebare n-am putea răspunde pozitiv. Dar chestiunea n-are aproape nicio importanță, odată ce din aceleași câteva elemente senzoriale sunt formate în natură și se pot forma în spirit imagini la infinit. În orice caz,

său a lui Dumnezeu, prilejuindu-i astfel o stare de fericire, dar nu una concretizabilă în imagini noi, lipsindu-i pentru aceasta trupul, ci una de simțire generală. Fericirea deplină o va avea însă numai la învierea cu trupul, când prezența lui Dumnezeu înlăuntrul său îi va fi o continuă ocazionare de înțelegeri și de vederi tot mai clare, îmbrăcate în imagini. Iar sufletul celui păcătos, cu toate că înainte de înviere e chinuit de trecutul său și de prezența duhurilor rele înlăuntrul său, întrucât nu-și concretizează încă în imagini și înțelesuri noi fioroasa stare și tovarășie în care se află, ci simte numai difuz depresiunea (deprimarea) și chinul, nu se află nici el încă în starea de nefericire și de pedeapsă totală în care va ajunge după ce va recăpăta trupul în tovarășia căruia se vor concretiza nesfârșitele imagini și scene ale nenorocirii sale veșnice. Dar acestea sunt simple gânduri trecătoare ca fumul, provocate de solidele și netrecătoarele colonne ale dogmei ortodoxe, neavând alt scop decât să arate că această dogmă ascunde, chiar în cele mai bizare afirmații ale ei, înțelesuri posibile pe lângă care nici intelectualul de azi nu e în drept să treacă chiar așa de nepăsător.

imaginile formate prin imaginație nu sunt numai aranjări variate ale unuia și aceluiași material senzorial perceput în trecut. Fețele de om pe care le formăm cu imaginația nu sunt numai niște agregate din părțile de la niscai fețe văzute. Ele ni se reprezintă ca niște individualități unitare, în trăsăturile și în sensul ce-l exprimă aceste trăsături. În special, marii artiști creează în pictură și literatură fețe noi, care se prezintă ca dintr-o bucată.

În procesul de formare a acestor imagini iarăși nu se observă o lucrare de cârpeală, ci imaginea izvorăște unitară, deși nu deodată în deplină claritate.

Imaginația nu produce cum produce croitorul, pantofarul sau zidarul, ci naște. Materialul percepțiilor e totuși utilizat, dar nu printr-o operație de adunare, ci după o asimilare, o topire a lui. Chiar dacă a putut face cineva numai puțin timp uz de simțurile capitale, câștigându-și un număr minim de date senzoriale, el totuși poate forma după aceea imagini la infinit. Sunt chiar orbi din naștere care-și imaginează culorile, surdo-muți care-și imaginează sunetele. Sunt cazuri când anumite persoane văd cu zile înainte fețele unor oameni pe care nu i-au mai văzut și pe care îi întâlnesc după câțva timp. Cu drept cuvânt se ivește aici întrebarea: Nu cumva e capabilă imaginația să producă imagini, fără a utiliza câtuși de puțin un material perceput pe care eventual să nu-l aibă? Oare nu cumva țin anumite forme, anumite conturări de idei, de senzații lăuntrice, de-a dreptul de conștiință, de inteligență? Orbul, care trăiește numai în întuneric, nu-și poate oare închipui, prin contrast cu întunericul, culoarea albă, luminoasă? Sigur e că ține de cugetare, nu de simțuri, să individualizezi ideile ce se ridică din tine, să le dai contururi, să simți că fiecare stă deosebit

și că e altfel decât celelalte. Și însăși această individualizare a lor e o imaginație. La urma urmelor nu e numai decât necesar un material de percepții venit din exterior pentru ca să se poată contura cugetarea noastră, pentru a individualiza totuși în oarecare imagini (în sensul cât de impropriu al cuvântului) ideile, simțirile lăuntrice.

*

Dacă vrem să caracterizăm din altă latură produsele imaginației, din cea opusă produselor halucinatorii, observăm că cele dintâi implică o asistență cât mai activă a conștiinței personale. În crearea de imagini, subiectul face eforturi: uneori mai mari, alteori mai mici. Chiar când eforturile sunt mai mici, când deci „inspirația” e mai pronunțată, conștiința e totuși perfect de trează. Alta e situația la produsele halucinatorii. Aici conștiința personală nu se mai păstrează în toată integritatea ei. Ea intră într-o destrămare, care poate fi de diferite grade. S-ar putea stabili patru categorii de produse halucinatorii, după gradul de destrămare al conștiinței personale: iluzie, coșmar, delir, alienare.

Iluzia are loc când iei un obiect drept altul. Are deci în mare măsură drept cauză ceva exterior, interpretat greșit din cine știe ce înclinații sau motive interioare. Seara percepi un stâlp drept un hoț care te așteaptă. Ea nu este propriu-zis halucinație decât de la un anumit grad înainte, de când începi a crede foarte serios în realitatea imaginii care n-are suport real exterior. Afectându-ți întreaga ființă, ea poate ajunge atunci până la delir. Dar chiar până n-ajunge la nivelul delirului, subiectul nu mai e cu totul stăpân pe sine. El intră într-o stare de pasivitate cu mult mai

accentuată decât în jocurile imaginației. Nu se mai poate elibera de imaginile care s-au produs involuntar. Ele devin un chin. Subiectul cade pradă obsesiei și chiar panicii. Face gesturi nestăpânite, automate. Manifestările instinctive nu mai pot fi stăvilite de conștiință. Sunt momente în care subiectul respectiv își uită chiar de sine, cuprins cu totul de vârtejul obsesiei sale. Totuși, conștiința nu se eclipsează total. E numai un început de destrămare a ei, continuă să existe un cât de mic rest din ea, ca un martor neputincios și zăpăcit. Paralel sau alternativ cu credința în realitatea imaginilor-iluzii, subiectul respectiv are și conștiința că e prada unei iluzii, dacă nu în fiecare clipă, dar măcar alternativ cu credința în realitatea imaginii închipuite.

Dl dr. I. Stănescu, psihiatru legist din Paris, care a făcut eroice și repetate eforturi prin ziarul *Zorile* să explice vedeniile lui Petrache Lupu cu elemente de psihopatologie, a crezut că-l poate înghesui pe Petrache Lupu și-n această rubrică. Domnia Sa, reținând mărturisirea lui Petrache Lupu că, în primele două rânduri, nu s-a dus să spună la lume porunca arătării, a luat acest fapt drept argument că Petrache Lupu nu credea serios că imaginii aceleia i-ar corespunde ceva real. Și astfel Domnia Sa a identificat cazul lui Petrache Lupu cu acela al unei femei, descrisă de A.J. François Brière de Boismont. Această femeie vedea că un hoț îi intra în cameră și se ascundea sub pat: pacienta devenea anxioasă și oarecum agitată, cunoștea însă falsitatea percepțiilor și făcea eforturi ca să-și risipească temerile, pe care viziunea le năștea în sufletul ei⁵³. Dl dr. I. Stănescu a neglijat însă un amănunt care deosebește total cele două cazuri: Petrache Lupu mărturisește

⁵³ *Zorile*, 11 octombrie 1935.

că nu s-a dus în primele două rânduri să spună lumii ce a văzut și auzit, nu pentru că își dădea seama de falsitatea imaginii, ci pentru că îi era teamă de oameni că-l vor lua în râs: „Nu m-am dus să spun la lume ca să nu râdă lumea de mine. [...] La urmă, Moșule, degeaba mă trimiți, că nu crede lumea, va râde lumea de mine”.

Pe când în iluziile halucinatorii anumite halucinoze persistă alături sau alternativ cu credința în realitatea obiectivă a imaginii și conștiința falsității ei, Petrache Lupu n-are nicio urmă de îndoială că ceva obiectiv i s-a arătat, însă nu știe ce a fost aceea. Cel puțin de la a doua arătare convingerea lui e deplină. Deci n-avem aici niciun element psihologic din categoria halucinozelor. De sinceritatea lui Petrache Lupu nu ne putem îndoii. În orice caz, ar trebui să-i atribuim o prea mare istețime, ca să credem că intenționat și-a modificat în expunere acest amănunt.

Coșmarul e un fel de halucinație în stare de semi-somn. Când nu poți dormi, cazi uneori într-o toropeală ce vine dintr-o mare oboseală nervoasă. În astfel de stări se încheagă în fața ta fel de fel de întâmplări și scene bizare și fără o logică potrivită cu realitatea cunoscută în stare de trezie. Tu dispari aproape cu totul din aceste asocieri ciudate de scene. Numai din când în când te trezești parcă și revezi cu o neplăcută uimire, oarecum retroactiv, aceste înlănțuiri halucinatorii. Ai fost și n-ai fost prezent cu conștiința la desfășurarea lor: n-ai fost, pentru că ești surprins în momentele de trezie; ai fost, pentru că ești în stare să rememorezi acea deșirare de halucinații. Pasivitatea atinge un grad și mai mare ca la halucinoze. În momentele luminoase ale deplinei trezii ai vrea să nu mai cazi pradă acestei toropeli halucinatorii, dar eforturile îți sunt zadarnice.

Nici în această rubrică nu poate fi așezată vedenia lui Petrache Lupu. În coșmar lipsește logica. Înlănțuirea dintre acele imagini involuntare este, ce-i drept, provocată de anumite înrudiri între ele, dar de înrudiri bizare, cu totul secundare, accidentale, periferice, de dispoziția afectivă în care îmbraci tu, subiectul cutare, percepții cu totul străine între ele, de împrejurările identice în care ai perceput lucruri foarte deosebite între ele. Nu e în coșmar o logică intrinsecă, determinată de sensurile principale esențiale ale imaginilor, o logică cu ajutorul căreia să poți găsi o utilitate practică sau teoretică acelei înlănțuiri. Lipsesc conștiința și puterea ei, care să impună această logică și să selecteze numai imaginile care se pot încadra în ea. În vedenia lui Petrache Lupu este însă o logică perfectă; între arătare și poruncile ei și între porunci e cea mai firească înlănțuire. Petrache Lupu este în tot timpul în posesia conștiinței depline, perfect de treaz. Dovadă e faptul că e conștient până în amănunte de peisajul fizic în care se petrece faptul. Toată ordinea fizică exterioară lui și cea mintală, interioară, rămân în limpezimea lor, fără a se produce răsturnări și confuzii. Nimic din acestea n-are loc în coșmar, când subiectul pierde conștiința spațiului în care se găsește, iar mintea lui încetează să mai activeze.

Delirul ar putea fi socotit ca halucinația în sensul cel mai strict al cuvântului. Pentru conștiința subiectului imaginea are, în acest fenomen, un caracter deplin detașat de el, o perfectă aparență de consistență extra-subiectivă. Imaginea cu caracter de obiect exterior subiectului apare din nimic, din senin, în fața ochilor lui deschiși. Nu mai e aici numai o greșită interpretare a vreunei percepții exterioare. Astfel, delirul e la polul opus al imaginației, subiectul

nemaifăcând nicio efortare pentru producerea acestor imagini halucinatorii, iar ele prezentându-se cu totul detașate de subiect, independente de el. Conștiința personală, din punct de vedere al producerii acestor imagini, e redusă la cea mai completă pasivitate. Dar din punctul de vedere al judecării acestor imagini, al orânduiri lor, e activă conștiința și e trează? Când am numit delir acest fel de halucinație, am anticipat răspunsul la întrebarea pusă. Am înțeles că acest fel de halucinație nu se produce decât în stare de boală și, prin urmare, de întunecare a conștiinței. Să vedem dacă am avut dreptate.

Acest fel de halucinații se întâlnește la bolnavii cu temperatură foarte ridicată. Cu ochii deschiși ei văd în odaie persoane și obiecte care nu sunt de față. Dar conștiința lor nu funcționează normal nici măcar în ce privește judecarea și orânduirea acestor imagini halucinatorii. Imaginile nu persistă, nu-și dau rîndul într-o ordine logică, ci se amestecă, se încălescă, se leagă bizar una de alta, încât îl zăpăcesc, îl chinuiesc pe bolnav. El nu poate înțelege ceva sistematic, ci numai frânturi. Ba, foarte des, conștiința i se cufundă cu totul, încât se miră când îi spun cei din jur, după câțva timp, despre vorbele ce le-a spus și despre imaginile ce le-a remarcat.⁵⁴ Dar sunt indivizi care au astfel de halucinații și

⁵⁴ O conștiință totuși există la acești oameni, dar nu cea normală, care leagă orice clipă prezentă de viața trecută. Există o conștiință în sensul că omul respectiv ia în serios și trăiește întreg și se simte chinuit de scena halucinatorie. Nu e un fapt pe care nu-l ia la cunoștință, petrecut subconștient. El are o conștiință, dar o conștiință bolnavă, rătăcită. Așa că rămâne valabil ceea ce am spus mai înainte: nicio imagine nu există în om actual fără ca aceasta să ia act de ea, fără să fie „conștient” de ea. Nici visele nu fac excepție.

fără temperatură ridicată: un delir fără febră. Astfel, unii ucigași văd adesea victima lor apărându-le ca din pământ. Sunt acești indivizi sănătoși? Conștiința lor se menține lucidă? De sănătate nu poate fi vorba. Dar la ei nu e o boală de plămâni sau de intestine, ci una de nervi. Și boala se manifestă chiar înainte de a ajunge acel ins în fața halucinațiilor. Neliniștea, remușcarea, temerea, obsesia ideii ce i se va concretiza în imaginea halucinatorie sunt tot atâtea indicii ale bolii ce progresează. Observăm apoi că toate halucinațiile de acest fel au un sens defavorabil subiectului; aproape întotdeauna, dacă nu totdeauna, ele sunt concretizarea unei pedepse pentru cine știe ce faptă rea. De mai puține ori sunt realizarea vreunor temeri provenite din caracterul fricos sau din vreo spaimă mare din trecut a individului. De aceea, cu intrarea în faza halucinațiilor, starea individului respectiv nu se îmbunătățește, ci se agravează în așa fel că, fără intervenție medicală, el ajunge sigur la alienare. În înseși momentele de halucinație, starea sufletească a subiectului e tulburată până la paroxism, el face gesturi reflexe dezordonate, își pierde puterea de judecată și chiar conștiința de sine, se diminuează uneori până la dispariție. Bolnavul, după trecerea crizei, știe să-ți spună despre momentul inițial al halucinației, dar, de cele mai multe ori, nu știe să-ți spună nimic din ce a urmat după aceea.

*

Cazul lui Petrache Lupu nu se poate identifica, dacă nu forțăm lucrurile, nici cu delirul din categoria din urmă. Bolnav de nervi n-a fost nici înainte de a avea vedeniile, nici după aceea. Calmul lui, veșnica lui egalitate cu sine însuși

o dovedesc cu prisosință. Nimic illogic, nimic bizar în purtarea lui, în cugetările lui, nimic sinistru, speriat în privirea lui; dimpotrivă, o foarte pozitivă logică și o foarte sănătoasă „lege comună” în ce spune și ce face. În loc să-i fi stricat sănătății, vedeniile lui l-au făcut mai sănătos, trupește și sufletește. Acesta e un criteriu esențial, stabilit de *Sfânta Scriptură* și de Biserică pentru autenticitatea vedeniilor. Înainte de a avea vedenia, pe drum spre stână, el nu se gândea la imaginea lui Dumnezeu, cum mărturisește însuși și cum dovedește mirarea lui: „Ce vorbă a fost asta, ce moș a fost ăla?” Dacă ar fi fost obsedat în prealabil de imaginea lui Dumnezeu și de vorbele ce i le-a spus, s-ar fi manifestat în purtarea lui instinctivă în acele clipe o imediată înțelegere a vedeniei și a cuvintelor ei. În momentele cât a durat vedenia, Petrache Lupu își păstrează judecata în toată luciditatea ei. Nu numai că vede precis peisajul fizic și ține minte toate cuvintele ce i le spune arătarea, dar se gândește și la greutatea situației lui de aici înainte: va trebui să spună la lume, căci cu această arătare nu-i de glumit, dar cum va putea face aceasta, căci va râde lumea de el? Simțul realității pozitive, prin care vede importanța lumii concrete, nu se lasă bagatelizat, neglijat, oricât de minunată și de superioară „lumii” apare vedenia. Precum vedem: o judecată rece, neinfluențată, nedeviată întru nimic de caracterul excepțional al momentului. Conștiința lui face o perfectă legătură între clipa de acum și ansamblul mai larg al împrejurărilor sale de viață, între prezent și trecut. El se păstrează în cea mai sănătoasă continuitate de conștiință.

Deosebirea între vedenia lui Petrache Lupu și halucinațiile celor care delirează se poate observa și din durata vedeniei. Halucinațiile celor care delirează țin scurt și e imposibil să nu se producă ceva dezordonat, illogic, în

perindarea scenelor din cursul lor. Vedenia lui Petrache Lupu durează a treia oară timp îndelungat: se duc împreună la stână, parcurgând un drum de vreo opt sute de metri, stau împreună până ce Petrache Lupu mulge, pleacă de la stână înapoi tot împreună. A durat cel puțin o jumătate de oră. Și în perindarea scenelor a existat cea mai logică în-lănțuire, iar la Petrache Lupu o încăpățânată rezistență, pe lângă gândul la „lume”, un refuz de a se înflăcăra, manifestat în încetineala cu care îndeplinește lucrurile, în diversele și intenționatele lui zăboviri. Unde se vede aici vreo ieșire din logică, din bun simț, din realism? El dă o luptă cu arătarea, înarmat cu toate armele de bun simț și de realism, de critică. El nu se lasă luat de aripile vreunui sentiment, vreunui zel religios care totdeauna e grăbit să ia de adevărate și lucrurile mai suspecte, el nu se lasă orbit, scos din conștiința de sine. Este în comportarea lui Petrache Lupu în aceste momente un realism cum numai la poporul român se poate întâlni și cum nu cred să se mai poată întâlni în vreun caz asemănător în toată istoria arătarilor sfinte.⁵⁵

Despre *alienație* nu e necesar să spunem prea multe, căci e cu totul exclusă vreo apropiere între acest fel de fenomene și cazul lui Petrache Lupu. Ceea ce caracterizează aceste fenomene este amnezia, sau cel puțin ecmnezia, adică dispariția conștiinței personale total sau numai cea care se referă la o perioadă de viață (o persoană uită viața sa din ultimii douăzeci de ani și se socotește tânăr, de zece ani, de exemplu, dacă în realitate are treizeci de ani). Conștiința personală poate fi înlocuită cu o altă conștiință personală.

⁵⁵ Moise refuză numai o dată, când îl trimite Dumnezeu la Faraon; Iona și profetul Ieremia tot numai o dată.

Cutare persoană, de exemplu, uită cine este și se socotește drept împăratul Chinei sau altceva. La alienați dispăre factorul conștiință, care selectează, ordonează și ajută la producerea de imagini noi și rămâne suveran depozitul acela subconștient de imagini care face între ele legăturile cele mai bizare. După ce bolnavul trece peste stările de amnezie sau revine la conștiința eului propriu, el nu-și mai aduce aminte de halucinațiile sale din faza de boală.

*

*

*

Petrache Lupu este un om sănătos din punct de vedere mintal, sănătos în sensul clarificat în rândurile anterioare. Aceasta au stabilit-o și psihiatrui: dr. Gh. Marinescu și dr. I. Popescu-Sibiu. Dânșii au precizat că la Petrache Lupu nu vem de-a face cu o halucinație, ci cu o viziune, nu cu ceva morbid și promovator de boală, ci cu un fenomen superior, promovator de sănătate și de putere sufletească. „Halucinațiile sunt proiecții cu efect distructiv atât pentru individ, a cărui personalitate o destramă, cât și pentru societate. Viziunile apar ca forțe constructive de o valoare socială, aducând totodată și o consolidare a eului ce le are. Personalitatea ciobanului Petrache Lupu n-a suferit nicio deformare prin viziunea ce-a avut-o”⁵⁶. Același medic citează și următoarele rânduri ale celebrului psihiatru P.M. Maxime Laignel-Lavastine: „Eul profund al misticilor este un eu profund normal, însă cu o creștere a energiei psihice; al psihonevrozaților, un eu maladiv, cu o diminuată energie

⁵⁶ Dr. Ion POPESCU-SIBIU, în: *Curentul*, 23 octombrie 1935.

sufletească". Iar dl profesor dr. G. Marinescu spune: „Este vorba, dar, de o ridicare a potențialului psihic al individului, dându-i puterea de-a face lucruri mari”⁵⁷.

Dar dacă Petrache Lupu e sănătos și vedenia lui nu e ceva morbid, putem ajunge la concluzii și mai înaintate. La oamenii sănătoși mintal nu poate avea loc o trecere a produselor imaginației în produse halucinatorii. Detașarea unei imagini de funcția imaginației, transformarea ei în imagine cu perfectă aparență de consistență exterioară nu poate fi înțeleasă decât în două feluri: prin boală, sau prin intervenția unei forțe extra-subiective. Cu elemente pur subiective, adică, fenomenul acesta nu se poate explica decât la indivizii cu nervii bolnavi. Când nu e cazul de astfel de boală, explicația pur subiectivă nu mai e suficientă. În unele cuvinte ale domnilor psihiatri mai sus-pomeniți încă se poate citi o asemenea recunoaștere, deși într-o formă mai învăluită. Dl dr. Marinescu declară: „Fenomenul Bernadettei, ca și al lui Petrache Lupu se explică prin activitatea inconștientului dinamic, creator. Sufletul lor avea intuiția divinității, căci prin simpatie și credință vedea pe Sfânta Fecioară și pe Dumnezeu în care inima lor credea, fiindcă îi iubea. Intuiția religioasă provine din inconștientul dinamic și din intuiție. [...] Trebuie să spun că e o greșeală dacă credem că religia ar fi rezultatul unei fantezii morbide, sau ar avea o origine ireală.” Iar dl dr. Popescu-Sibiu spune: „Întrucât nu se cunosc încă toate cutele sufletului omenesc – această intensitate interioară –, considerațiile științifice nu pot epuiza total fenomenul Maglavitului; se pot face doar apropieri științifice, dar nu explicații efective. Astfel încât credem că nu s-ar putea impune exclusiv

⁵⁷ *Universul*, 6 noiembrie 1935.

valoarea punctului de vedere științific; trebuie să se țină seamă și de realitatea și de forța unei alte valori: credința ce-și are și ea o lumină a ei.”

Astfel încât, socotesc că rămân aproape de linia ideilor domniilor lor, deși sunt preocupat mai mult de factorul „de dincolo” al viziunii mistice și nu atât de cel „de dincoace”, în dezvoltările ulterioare. Nu voi vorbi deci atât de mult de antena în care se prind semnalele divinității, adică de inconștientul dinamic, ci mai mult de dovezile că *divinitatea* este aceea care e prinsă de inconștientul dinamic (sau de altceva din suflet!) în viziuni.

La transformarea imaginilor imaginative în imagini halucinatorii are loc o afectare a nervilor perceptivi: a celui optic și auditiv cu deosebire. După neurologie, mecanismul halucinației constă în coborârea unor sentimente spre organele simțurilor, pe calea de la centrul imaginativ la centrul perceptiv⁵⁸. Dar afectarea aceasta, când se datorează unor cauze subiective, e morbidă. Dacă nu se face prin boală, înseamnă că trebuie să căutăm o cauză care nu face parte din organismul omenesc. Din cauze pur subiective se pot face imaginile mai vii de *parcă* acum le vezi, pot deveni imagini așa-numite pseudo-halucinatorii (câtva timp după ce ai văzut un mort care te-a impresionat, *parcă* îl vezi mereu înaintea ochilor), dar nu pot deveni, în stare de sănătate mintală, chiar halucinații, adică vedenii de a căror realitate extra-subiectivă să nu te îndoiești. Între pseudo-halucinație și halucinație e totuși o prăpastie.⁵⁹

⁵⁸ Psihiatrul Pierre QUERCY, *L'Hallucination*, vol. 1: *Philosophes et mystiques*, 1930, p. 179.

⁵⁹ Asupra pseudo-halucinațiilor, studiate acum vreo 40 de ani de psihiatrul rus Kandinski, insistă mult filosoful rus Nikolai Losski

*

Dar să facem plauzibilă și prin alte considerații intervenția unei cauze extra-subiective, pe care a trebuit să o postulăm pentru explicarea vedeniilor sfinte ce le au oamenii sănătoși, rămânând să analizăm la urmă mecanismul formării sau, mai bine zis, modul în care le produce acea cauză nesubiectivă.

Imaginile ce se perindă prin conștiință nu sunt toate scoase la iveală de amintire sau de forța creatoare a imaginației conștiente sau inconștiente. Sunt destul de dese cazurile când ele sunt trezite sau produse în noi, folosindu-se însă totuși de aparatul nostru individual, de o cauză depărtată de noi, nesubiectivă. Într-o noapte, recent, eu am fost obsedat, într-o lungă toropeală, de imaginea preotului dintr-o localitate depărtată, pe care nu-l văzusem decât de două ori foarte fugitiv în viață. Dimineața, prima persoană cu care m-am întâlnit pe stradă a fost preotul respectiv, venit cu treburi în orașul în care mă găsesc. Cine n-a trăit asemenea cazuri identice? Sunt foarte frecvente cazurile când te gândești sau vorbești de o persoană și îndată acea persoană apare fără să fie așteptată.

Voi da două exemple și mai ciudate din cele observate și adunate de Joseph Maxwell în opera sa⁶⁰. Sunt fenomene

în studiul „Vedeniile sfinților și misticilor”, publicat în revista *Puty*, nr. 43/1934 și tradus în *Telegraful Român*, nr. 45/1935, încercând să explice cu ajutorul lor vedeniile sfinților.

⁶⁰ Joseph MARWELL, *Les phénomènes psychiques: recherches, observations, méthodes*, Alcan, Paris, 1920.

de previziune, realizate prin privirea într-un glob de cristal, sau într-o oglindă, sau în corpuri cu suprafețe poleite. Astfel, o doamnă a văzut odată în oglinda dulapului ei – așezată în fața ferestrei ca să nu reflecte niciun obiect din cameră, ci numai o culoare uniformă, în cazul acesta cea a cerului albastru – un om șezând pe trotuarul unei străzi anumite; omul acesta avea în frunte o rană de o formă iarăși determinată; între alte detalii ale costumului, el avea un sac înfășurat în jurul gâtului, iar pe sac erau imprimate două inițiale: *V.L.* Doamna s-a văzut, în viziunea ei, abordând pe rănit, conducându-l la spital și cerând acolo să fie pansat. A doua zi, ieșind din cameră de dimineață, ea întâlni pe rănit exact la locul unde îl văzuse în ajun și viziunea se realizează integral până la inițialele de pe sac. Exemplul care urmează e și mai interesant, căci viziunea a fost povestită lui J. Maxwell înainte cu opt zile de a se realiza și a povestit-o și el mai departe înainte de realizare. Un senzitiv a văzut într-un glob de cristal scena următoare: un mare vapor, având un pavilion din trei fâșii orizontale, una neagră, alta albă și a treia roșie și purtând numele „Leutschland”, naviga în plină mare; vaporul fu deodată înconjurat de fum, iar marinari, pasageri și oameni în uniformă alergică în număr mare pe punte și el văzu vaporul scufundându-se. Opt zile mai târziu ziarele anunțau accidentul vaporului „Deutschland”, căruia i se spărsese un cazan, obligându-l să-și întrerupă lucrul. J. Maxwell relevă la această premoniție faptul curios că ea nu s-a îndeplinit întocmai: vaporul nu s-a scufundat. Dar, încolo, s-au realizat toate detaliile. Detaliul că senzitivul a citit în loc de Deutschland, Leutschland n-are mare importanță, cuvintele străine fiind de multe ori citite greșit. Și adaugă J. Maxwell: „În sfârșit, un fapt demn de observat este absența

completă a vreunui interes ce l-ar fi putut prezenta această previziune senzitivului, care n-a avut niciodată vreo relație cu Germania și ignora cel puțin conștient existența acestui vapor". Exemplele de premoniție, zice mai departe J. Maxwell, pe care le-am observat și verificat și din care am dat câteva aici, n-ar putea fi, îmi pare, pure coincidențe. Care poate fi cauza acestor previziuni? Ce semnificație au în raport cu realitatea timpului? De ce se adresează aceste vizii unor oameni care n-au, adeseori, niciun fel de interes să le aibă? Iată tot atâtea chestiuni pe care le pun fără a-mi permite să indic soluția. J. Maxwell prezintă în aceeași carte și câteva vise premonitorii, prin care anumite persoane au aflat cu anticipație ce se va întâmpla cu alte persoane sau chiar cu ele însele, și telepatice, prin care anumite persoane află ce se petrece în aceeași clipă cu alte persoane aflate la distanță. Recunoscând că visele telepatice sunt „impresii primite într-un fel pe care simțurile ordinare nu le explică”, J. Maxwell propune pentru explicarea simțurilor și imaginilor telepatice, așa-numitelor clarvizii, fenomenul exteriorizării sensibilității. La anumite persoane sfera sensibilității, deosebit de pronunțată, se extinde pe o zonă destul de depărtată de trup. Un mediu simțea în piele împunsăturile ce se făceau în căptușeala hainei sale, pe care și-o scosese, fără să fie prevenit.⁶¹

Fenomenul exteriorizării sensibilității mi se pare că nu poate explica singur senzațiile și imaginile telepatice. E plauzibil ca imaginea unei anumite persoane, ce mi se trezește în conștiință, să fie efectul ajungerii vreunui simț

⁶¹ Toate aceste cazuri și comentarii se găsesc în *Les phénomènes psychiques...*, pp. 181-194.

al meu până la ea. Dar ce determină acel simț al meu să se lanseze tocmai spre acea persoană și de ce alteori, când aş vrea să-mi trimit puterea vreunui simț la vreo persoană, nu reușesc să prind nimic de la ea? De ce se lansează uneori, apoi, puterea perceptivă a unui astfel de simț spre o persoană necunoscută, ca într-unul din cazurile citate înaintea? Nici persistența cu care se gândește la tine o persoană de la distanță nu te face întotdeauna să simți ceva de la ea sau să-i vezi imaginea. Și dacă voința unei persoane de a se gândi la tine ar fi ultima cauză a exteriorizării sensibilității tale în direcția ei, am face sensibilitatea noastră și a oricărei persoane dependentă în această activitate a ei de un factor spiritual dinafară, de voința altei persoane: îi percepem imaginea pentru că ne poruncește. (Întrucât nu întotdeauna ne vin imagini de la distanță pe cale fizică arată și faptul că adeseori numai simțim în suflet, în gândire, ceva de la altă persoană, dar nu-i avem imaginea.) Lucrurile se pot întâmpla de multe ori așa și acest fapt ne ușurează avansarea spre concluziile ce le dorim. Dar se pare că de multe ori nici persoana a cărei imagine ne apare în conștiință de la distanță, ca o încunoștințare a stării în care se află, nu se prea gândește la noi. În aceste cazuri ce a determinat sensibilitatea noastră să se deplaseze chiar la ea? Cum să se explice, îndeosebi, imaginile unor realități de viitor, care nu sunt, așadar, în momentul viziunii constituite exterior? Aici nu poate fi vorba în niciun caz de simpla lansare a sensibilității cuiva până la o realitate situată la distanță, nici de alunecarea imaginii acelei realități până la persoana perceptivă. Aici imaginea se arată constituită înainte de realitate. Poate culege persoana previzionară cu antenele subconștientului, din forma prezentă a unei realități, forma ei viitoare?

În cazul acesta imaginea acelei realități de viitor n-ar putea veni în câmpul simțurilor persoanei perceptive pe o cale fizică, ci ea s-ar constitui în acea persoană în urma unei lucrări, fie și subconștiente, în psihicul ei? Sau poate că persoana perceptive depășește în aceste viziuni timpul, deplasându-se din momentul actual, cu realitățile lui, într-unul viitor? De o venire pe cale fizică a imaginii la acea persoană tot parcă nu poate fi vorba nici în acest caz.

Reținem din aceste considerații atât: între imaginile ce ne apar în conștiință nu toate sunt efectul memoriei, al imaginației creatoare subiective și al percepției obiectelor din fața noastră. Unele sunt produse de influența vreunui factor exterior nouă, pe o cale – dacă nu totdeauna, cel puțin uneori – nefizică, de voința și gândirea aceluia în simțirea și gândirea și abia după aceea în viziunea noastră. Nu totdeauna voința noastră, sau interesul nostru, este ceea ce ne pune în legătură cu acel factor. Știința nu este încă în situația să poată fixa în mod definitiv și general criteriile în baza cărora să știm cu precizie care dintre imaginile ce apar în conștiința noastră sunt avizări (semnale, *n.ed.*) de la realități actuale sau viitoare, făcând abstracție, se înțelege, de percepțiile prezente.

Dar chiar dacă știința n-a fixat încă într-un mod definitiv criteriile despre care vorbim – dată fiind încă marea obscuritate a acestui teren –, totuși la anumite cazuri în parte se pot vedea destul de clar indiciile nesubiectivității imaginii. Iar imaginea pe care a avut-o Petrache Lupu este, cum am văzut înainte, una din acestea. Și întrucât toate imaginile din categoria aceasta se prezintă ca știri cât mai adecvate despre o realitate efectivă, n-avem niciun motiv să nu credem că și imaginea avută de Petrache

Lupu e o știre cât mai adecvată despre realitatea a cărei expresie se prezintă: Dumnezeu.

Dar indiciul cel mai puternic despre originea nesubiectivă a acestei imagini este perfectă ei aparență de consistență extra-subiectivă. Pe ce cale și-a luat însă un astfel de caracter imaginea aceasta? Iar în legătură cu acest răspuns trebuie să dăm unul și la întrebarea: Pe ce cale și-a format Dumnezeu, ca mod de arătare lui Petru Lupu, imaginea sub care i S-a arătat? Se înțelege că un răspuns sigur nu se poate da la aceste întrebări. Sau s-ar putea da mai multe răspunsuri.

Unul din ele ar putea fi următorul: Persoana dumnezeiască și-a adăugat lucrarea Sa la funcția subconștientă creatoare de imagini a lui Petru Lupu, influențând-o pe aceea să formeze, folosindu-se de materialul de percepții și de imagini din subconștientul lui Petru Lupu, o imagine vizuală și auditivă – și prin aceasta inteligibilă – cât mai potrivită cu ceea ce voia să-i descopere Dumnezeu. Astfel s-ar confirma ceea ce spune dl profesor dr. G. Marinescu în cuvintele citate mai înainte despre o intuiție, o vedere a divinității prin inconștientul dinamic. Dar trebuie să accentuăm că în această întâlnire a inconștientului dinamic cu Dumnezeu inițiativa o are Dumnezeu, atât prin aceea că Se coboară de Se face sesizabil de sufletul omenească, cât și prin aceea că Se adaugă imaginației creatoare, adică puterii de sesizare a sufletului, stimulând-o și ajutând-o să prindă obiectul acestei cunoașteri într-o imagine cât mai adecvată cu el. Ba suntem înclinați să spunem că în aceste momente puterea imaginativă a omului e suspendată cu totul, substituindu-i-se lucrarea dumnezeiască, ca organ de percepție, cu ajutorul materialului imaginativ din om, a lui

Dumnezeu. Numai așa s-ar putea explica sentimentul de totală neparticipare a puterilor tale omenești la formarea vedeniei, un sentiment cu mult mai accentuat ca la apariția în conștiință a altor imagini telepatice, pe care e sigur că nu le formăm noi. E mai accentuat acest sentiment de neparticipare chiar și la produsele delirante, întrucât suntem conștienți că la ideile fixe anterioare, prin care se pregătesc vedeniile halucinatorii, contribuim și noi cu ceva. Petrache Lupu însă n-a anticipat, prin vreo imagine obsedantă, vedenia ce a avut-o. Aceasta am dovedit-o la locul său. La el s-a întâmplat această arătare cu totul surprinzător, dintr-o dată și chiar împotriva voii lui. Admițând această totală substituie a imaginației omenești – funcție de cunoaștere a domeniului intelectual și spiritual – prin lucrarea dumnezeiască, confirmăm și luminăm cuvintele Sfântului Grigorie Palama, citate mai la începutul acestui capitol, că nu omul este cel care vede pe Dumnezeu în experiențele mistice, ci Dumnezeu Se vede pe Sine însuși; omul vede prin Duhul lui Dumnezeu, sau Duhul lui Dumnezeu prin aparatul omenesc. În modul acesta am avea să înțelegem dintr-o latură nouă ceea ce cer toți misticii drept condiție pentru vederea lui Dumnezeu: încetarea oricărei activități intelectuale, imaginative, precum și încetarea oricărei pasiuni. „Căci această unire a celor îndumnezeiți cu lumina de Sus se întâmplă în vreme ce încetează orice activitate intelectuală, cum zice marele Dionisie.⁶² Ea nu e o aflare a lui Dumnezeu cu ajutorul cauzalității sau a analogiei, căci atunci am avea de-a face cu o lucrare a minții; ea se întâmplă

⁶² Aici Sfântul Grigorie Palama citează din marele teoretician al misticii ortodoxe, Pseudo-Dionisie Areopagitul, PG 3, 1001A.

după suspendarea (*κατ' ἀφαίρεσιν*) oricărei idei, fără ca ea însăși să conștie numai în această suspendare. Dacă această unire ar fi numai o astfel de suspendare, atunci ar sta în puterea noastră. [...] Nu e deci numai înlăturare, suspendare și negație privirea aceasta, ci unire și îndumnezeire, produsă prin harul lui Dumnezeu în chip tainic și ascuns, după înlăturarea impresiilor de jos, sau mai bine zis după încetarea activității minții [...].”⁶³

Dumnezeu, străbătând cu lucrarea Sa în sufletul lui Petrache Lupu, Și-a constituit din materialul găsit în el o imagine cât mai potrivită, în cadrul acelui material, cu atitudinea în care a voit să Se descopere oamenilor. Imaginea este, cum am dezvoltat la începutul studiului, forma necesară în care apar în conștiință realitățile spirituale. Dacă ideile trebuie să devină imagini când intră în conștiință, cu atât mai mult mi se pare că o să ni se reveleze ca atare, într-un mod mai manifest și mai plauzibil, persoanele lumii spirituale, pentru că o persoană are prin natura ei un caracter ipostatic, de independentă, vie și detașată existență, chiar și atunci când pătrunde în spiritul nostru. Detașarea aceasta de spiritul nostru, în cadrul lui, precum și viața aceasta independentă mi se pare că înseamnă, pentru conștiința celui ce o sesizează, o imagine. Iar persoanele lumii spirituale fiind, după puterea, după influența lor, de grade diferite, constituind o ierarhie, mi se pare că această deosebire dintre ele, această ierarhie a lor, ar putea-o experia acela în al cărui câmp de conștiință ar pătrunde în același timp mai multe persoane de acelea, așa cum experiem în conștiință varietatea de persoane omenești ce ne înconjoară.

⁶³ *Tratatul al treilea din triada întâi contra lui Varlaam*, p. 297.

Deosebirile acestea ce le-ar face între diferitele persoane ale lumii spirituale cel ce le experiază, sunt încă un fel de precizare a lor, un fel de prindere a lor în imagini. Intenția cu care pătrund ele în conștiința noastră și misiunea ce o au către noi sunt iarăși elemente care intră în constituirea imaginilor lor.

Între persoanele lumii spirituale și imaginile prin care ni se revelează – mai ales imagini de persoană omenească – este o aderență intrinsecă, nu o legătură accidentală. La fel, între persoanele dumnezeiești și imaginile de om. Dacă spiritul omenesc, străbătând în lumea materială și atașându-și-o, o polarizează pe aceasta în mod necesar în forma trupului omenesc, care e un chip al sufletului, oare Spiritul dumnezeiesc, Care e modelul celui omenesc, n-are și El în Sine, ca un fel de virtualitate, tensiunea spre imaginea de om, atunci când vrea să-Și facă mai plauzibilă prezența? Dacă diferitele funcții ale spiritului omenesc, îndată ce vor să se sădească în materie, clădesc această materie în organele cunoscute, pentru a se manifesta prin ele în lumea văzută, imaginea aceasta văzută nu e cuprinsă tainic în spiritul omenesc și, în oarecare sens, și în cel dumnezeiesc, al cărui chip e cel omenesc? Ceea ce face spiritul omenesc, în urma înclinației sale firești în curs de câțiva zeci de ani, nu ar putea face, cu o deosebită preferință, când vrea să-Și facă evidentă prezența, Spiritul dumnezeiesc într-o clipă? E doar o deosebire de durată. Cred că putem spune că Dumnezeu, atunci când vrea să Se reveleze într-un mod care să nu mai lase îndoieli despre arătarea Sa, Se arată mai firesc ca om. Înaintând în ființa omenească, în acest magazin și laborator de imagini, să zicem, în această „materie”, Dumnezeu aprinde acolo o lumină: Își sintetizează o imagine,

actualizând o înclinație a ființei Sale. Imaginea de persoană omenească în general este forma oarecum firească în care apare Dumnezeu. Detaliile în care se îmbracă această imagine omenească generală, într-o revelație sau alta, depind apoi atât de intenția cu care Se revelează de fiecare dată Dumnezeu, cât și de „materia” de imagini în care străbate și din care își formează, transfigurând-o, o imagine Sieși. Detaliul de om bătrân apare adeseori, întrucât în materialul de imagini lansează calitatea și deci lucrarea de Părinte al tuturor. „Moșul” văzut de Petrache Lupu are privirea aspră, deoarece Dumnezeu a vrut să-Și manifeste nemulțumirea Sa față de viața actuală a oamenilor, anticipând în această severitate asprimea cu care va întâmpina pe cei răi la Judecata din urmă. Părul alb, luminos, în care a apărut acoperit până jos și care a format pentru atâția un pretext de ironii, este hlamida maiestuoasă de împărat (maiestosul nu apare în haină scurtă, care arată o fire zglobie sau ușuratică), pe care Petrache Lupu a exprimat-o cum a putut. Ce ar zice cei ce se scandalizează de imaginea atât de plină de sens cu care S-a arătat Dumnezeu lui Petrache Lupu, dacă ar cunoaște imaginile cu mult mai stranii sub care S-a arătat Dumnezeu adeseori în *Sfânta Scriptură*? Afară de aceea, ca toți care s-au învrednicit de asemenea vederi, Petrache Lupu nu pretinde că poate reda exact ceea ce a văzut, ci numai aproximativ, și folosește de aceea, adeseori, particula „ca”. „De aceea se adaugă de cele mai multe ori la aceste descrieri particula *ca*, prin care se caută o asemănare, fiindcă vederea e negrăită și mai presus de orice nume.”⁶⁴

⁶⁴ Sf. GRIGORIE PALAMA, *Tratatul al treilea din triada întâi contra lui Varlaam*, p. 282.

Imaginea pe care a avut-o Petrache Lupu a apărut ca exterioară lui și plasată într-un peisaj fizic. Acest caracter a putut fi dat de Dumnezeu imaginii Sale prin aceea că lucrarea Sa, adăugată ca un plus de forță spiritului lui Petrache Lupu, a străbătut până la nervul optic și auditiv, influențându-le în așa fel ca să vadă mai vie, mai concretă imaginea și să o audă nu numai mintal, cum ni se întâmplă adeseori să auzim voci dinlăuntru, ci sonor. Noi ne dăm seama că există o mare deosebire între imaginile sau reprezentările din noi și intuițiile sau percepțiile actuale ale obiectelor externe. Ce ajută conștiinței noastre să constate această deosebire: că unele sunt derivate de noi, altele independente de noi, exterioare? „Intensitatea și ordinea diferitelor reacții care se înșiră între aparatul senzitiv extern și pătura cerebrală”, spune dl Rădulescu-Motru⁶⁵. Plusul acesta de intensitate în nervii perceptivi trebuie să se datoreze unui stimulent mai energic pe care-l exercită imaginea care vine de la un obiect exterior, prin aceea că e mai vie, mai palpabilă, cu o realitate mai mare. Acest stimulent mai energic l-a putut exercita și imaginea divină pe care a văzut-o Petrache Lupu, în urma mării ei realități și vioiciuni. Imaginea aceasta, atingând nervii din el, o energie nouă s-a descărcat în aceștia, făcându-i să reacționeze așa cum reacționează în fața imaginilor exterioare, văzând o imagine independentă și auzind cuvintele de la ea. Că din spirit vin impulsuri și adaosuri de energie în organele trupului, e un fapt asupra căruia nu mai trebuie să insistăm. Energia aceasta nouă poate confirma ceea ce spune Sfântul

⁶⁵ Constantin RĂDULESCU-MOTRU, *Psihologia poporului român*, 1923, p. 123.

Grigorie Palama într-un citat de la începutul acestui studiu, că nu prin puterea naturală a ochilor privesc sfinții vedeniile cerești, căci atunci le-ar vedea orice om, ci printr-o putere nouă ce vine de la Duhul Sfânt.

Și imaginile halucinațiilor morbide se produc, poate, printr-o extraordinară stimulare a nervilor perceptivi, dar încordarea aceasta la ei e ceva bolnăvicios, așa cum toată vioiciunea mișcărilor din trupul bolnavului nu e un fenomen de sănătate, ci de morbiditate, încordarea disperatului înainte de prăbușire, pe când la cel ce se învrednicește de vedeniile sfinte acest surplus de forță în nervii săi nu e ceva morbid, obositor, ci ceva natural, liniștit, având ca urmare nu o scădere, ci o înmulțire fără eforturi a energiilor sale psihice. Această energie nouă, prin care nervii perceptivi fac pe cineva să dea imaginilor fără obiect material ceea ce orice om dă numai imaginilor cu suport material, e ceva atât de important, încât ea nu poate proveni din cadrul ființei omenești decât ca un simptom al unei boli grave, urmând după ea dezlănțuirea bolii. Când însă nu se manifestă în legătură cu acest fenomen niciun semn de boală, e dovadă că avem de-a face cu o forță din afară de cadrele ființei omenești.

Dar dacă am numit caracterul exterior al imaginii divine ceva aparent, prin aceasta nu am înțeles că în exterior nu e nimic din ceea ce reprezintă ea ca realitate, ci numai că nu e în afară un obiect material de tipul acesta. Puterile spiritului străbat prin trup în lumea exterioară. Gândurile unei persoane, chiar nerostite, străbat uneori chiar la persoanele din jur. Sentimentele cuiva, la fel. Voința unei persoane se impune prin concentrare asupra vietăților și obiectelor înconjurătoare. Oarecum, în jurul unei persoane plutește rețeaua forțelor sale spirituale. Marele plus de putere

spirituală, care e puterea dumnezeiască, a străbătut cu siguranță prin trupul lui Petrance Lupu în exterior, umplând locul din jurul lui. Spiritul nostru este imaterial, dar puterile lui, lucrările lui izbucnesc la suprafață în și asupra celor materiale. La fel și Spiritul dumnezeiesc. Întrucât puterea dumnezeiască a străbătut în magazinul și laboratorul de imagini din ființa lui Petrance Lupu, a sintetizat acolo o imagine. Dar puterea aceasta, care-și dovedea mai convingător și mai clar prezența în imagine, a umplut toată ființa și toată împrejurimea lui Petrance Lupu. Aceasta nu înseamnă că Dumnezeu nu e pretutindeni de față, dar în cazul Maglavitului avem de-a face cu o revelație dumnezeiască, iar revelația este o pășire a lui Dumnezeu din planul insesizabil în cel sesizabil și acestea nu sunt deosebiri spațiale, ci de cunoaștere, de percepere. Imaginea însăși sub care S-a arătat Dumnezeu nu am putea-o plasa într-un punct fix, căci nu putem face acest lucru nici cu imaginile noastre. Dar cu siguranță că ea a fost și de-a lungul nervilor perceptivi, până la punctul lor exterior, reprezentând până acolo puterea dumnezeiască. Puterea divină putea lucra astfel asupra lui Petrance Lupu nu numai din interior, ci și din exterior. În orice caz, e absurd să izolezi spiritul de materie, închizându-l într-o celulă dinăuntru, cum face protestantismul cu sectele lui.

Precum se vede, nu există niciun motiv serios care să ne împiedice a crede că Petrance Lupu L-a văzut pe Dumnezeu. Dimpotrivă, vedenia lui întrunește toate crite-riile teofaniei.

*Ianuarie, 1936**

* Publicat inițial în *Telegraful Român*, 83 (1935), nr. 40, p. 1; (II), nr. 44, p. 1; (III), 84 (1936), nr. 2, pp. 2-3; (IV), nr. 3, pp. 1-2; (V), nr. 4, pp. 1-2; și în *Gândirea* 15 (1936), nr. 1, pp. 14-29 (n.ed.).

IX CELE DOUĂ ÎMPĂRĂȚII

Teologul rus Boris Vîșeslavțev, publicând un eseu despre Stat⁶⁷, vede ființa acestuia într-o împrejurare antinomică de divin și de satanic. Chiar Statul care stă mai decis în slujba teocratică are în el ceva diavolesc: e sabia, e constrângerea, e degradarea omului cetățean la rolul de instrument al unei voințe străine. Supusul are să împlinească ordinul stăpânirii nu pentru că se convinge printr-un raționament despre valoarea lui, ci pentru că-i ordin. Numai așa e posibilă menținerea rânduiei în Stat, în armată.

Iar antinomia aceasta poate fi depășită, după B. Vîșeslavțev, printr-o oarecare sublimare a stăpânirii, lăsându-se străbătută în legile ce le dă și în raporturile ei cu supușii de conștiința că stă în slujba a ceva mai înalt decât ea, păstrând legături cu puterile iubirii și ale dreptății. O sublimare deplină a stăpânirii, o lichidare totală a antinomiei nu poate avea însă loc, pentru că ea înseamnă o anulare a stăpânirii. Iar stăpânirea e necesară pe acest pământ după căderea omenirii în păcat, pentru a susține ordinea împotriva asalturilor dezordinii.

⁶⁷ Boris VÎȘESLAVȚEV, „Problema stăpânirii și sensul ei religios”, în: *Puty*, nr. 42/1934.

Gândirea aceasta a lui B. Vîșeslavțev trezește o gravă nedumerire. Dacă Statul stă în serviciul ordinii și în această privință e instrument necesar al lui Dumnezeu împotriva răului, cum se face că pentru menținerea ordinii lui Dumnezeu e necesar ceva al răului: sabia și constrângerea? Constatarea că Statul e în ființa sa o împreunare de contradicții extreme, divine și satanice, nu mulțumește cugetul. Vom încerca și de aceea un răspuns mai liniștitor în problema Statului.

Vom îngloba ideea de Stat în ideea mai largă de lege, pe care o vom lua, la rândul ei, într-o accepțiune cât mai cuprinzătoare.⁶⁸

Legea este mijlocul de a sta în calea dezordinii, de a opri înaintarea ei nu prin îndemn, nu prin rugăminți, ci prin porunca prevăzută cu putere constrângătoare. Într-o formulare și mai generală, legea se prezintă ca o preîntâmpinare a răului și ca o reacție față de rău. Intenția ei directă nu este însă să creeze binele în om; când vreo dispoziție a legii se întinde până acolo, dispoziția respectivă nu mai e lege, ci dorință, îndemn, rugăminte. E drept că mai toate legile vizează indirect și îmbunătățirea omului, dar nu aceasta e caracteristic pentru ele, nu aceasta e ființa lor. Legea se întinde până acolo unde se poate întinde puterea ei restrictivă și constrângătoare. Intenția ei directă este să oprească *manifestările* răului și să constrângă la *manifestări* bune. Scopul ei nu este unul moral, individual, ci unul social. El constă în asigurarea ordinii sociale.

Dar legea cuprinde în ființa sa un paradox pe care nu-l poate depăși: deși e mijloc de luptă împotriva răului, ea

⁶⁸ Vorbim aici nu de legea din ordinea fizică, ci de cea din ordinea socială.

nu poate desființa, prin sine, răul; dimpotrivă, ea îl înmulțește. Dacă uneori se face câte un om mai bun prin lege, este pentru că acela se lasă pătruns de sfatul luminat, de îndemnul, de rugarea, de omenescul iubitor cuprins în rezerva, în planul indirect al ei. Legea stoarce manifestarea bună sau o înăbușă pe cea rea în mod silnic, chiar dacă nu convine dorinței de libertate a omului; ea scoate binele din om fără om; nu lasă la suveranitatea nelimitată a omului să facă binele sau să evite răul. Nu libertatea este ultimul for de care depinde facerea binelui sau evitarea răului, cerute prin lege. Această născocire a libertății omului trezește însă în el reacția demnității ultragiante și ura împotriva legii și a ordinii căreia ea îi servește. Legea în sine însă nu este un rău. Dar ceea ce nu este un rău se face prilej de înmulțire a răului. Paradoxul acesta l-a descris dramatic Sfântul Apostol Pavel în *Epistola către Romani*, capitolul 7: „Au doară Legea este păcat? Nicidecum! Dar eu n-am cunoscut păcatul decât prin Lege. Căci n-aș fi știut pofta, dacă Legea n-ar fi zis: Să nu poftesti! [...] Și porunca, dată spre viață, mi s-a aflat a fi spre moarte” (7, 7 și 10).

Dar dacă așa stau lucrurile, n-ar fi preferabil să nu existe legea? Să observăm că înlăturarea legii o doresc nu cei buni, ci cei răi. Pe aceștia din urmă îi incomodează prezența legii. Cei buni nu-i simt prezența. Ei lucrează în favoarea ordinii și potrivit indicațiilor legii, fără să audă că legea le-o cere. Se produce nesilit o conformitate deplină între felul lor de a cugeta și lucra și ordine, fără ca să fie necesară poliția intermediară a legii. Sau ordinea devine o realitate asimilată în făptura lor, felul lor de-a fi devine una cu ordinea. Legea, obiectiv sau virtual, există în ordine, dar nu mai există subiectiv sau actual pentru conștiința

celor buni. Există ordinea ca realitate ontologică *ce decurge*, dar nu se mai simte desprinzându-se de ea fața imperativă a ordinii, care *poruncește* să fie realizată. Îndată ce subiectul omenesc se dezlipește de ordine, apare ca un intermediar între el, ordine și lege, paznicul poruncitor și amenințator al ordinii. Și invers, pe măsură ce un subiect omenesc devine bun, în viața lui pătrunde organic ritmul ordinii și cu aceasta fața legii se retrage ca o limbă de flăcări în cuprătorul ei, în ordinea devenită normă organică a omului. Cei buni au ieșit de sub lege, nu printr-o desființare obiectivă a legii, ci prin transformarea ei într-o normă autonomă, într-o normă pe care și-o dă subiectul voluntar și nu îi este impusă din afară.

Pentru cei răi prezența legii este o realitate care le înghite o enormă parte din preocupări, din viață, din orizont. Pe ei legea îi copleșește. Ei văd legea crescând uriaș în defavoarea vieții libere. Cu cât viața lor e mai stăpânită de rău și dezordine, cu atât și legea se întinde mai mult ca o negură peste lumina cerului lor sufletesc. Și pe măsură ce se întinde legea peste cuprinsul vieții lor, se întinde și răul și viceversa. E aici un cerc vicios care crește continuu. Ei înțeleg biruința asupra legii ca o înlăturare obiectivă a legii, ca o desființare și a ordinii, nu ca o absorbire a legii, ca o înghițire a ei, ca o desființare subiectivă a ei. Pentru ei, a trăi în afară de lege înseamnă a trăi în dezordine, în anarhie.

Din acestea reiese cu evidență răspunsul la întrebarea: N-ar fi preferabil să nu existe legea? Legea în mod obiectiv, ca latentă cuprinsă în ordine, nu poate să nu existe. Dar subiectiv, pentru cei buni, nu mai există. Pentru cei răi e necesar să existe, e necesar să iasă din starea de virtualitate. Legiuitorul suprem, când a prevăzut această apariție a legii

și când o vede împlinindu-se, trebuie să simtă o mare durere, ca și oricare legiuitor când dă o lege într-un domeniu în care până atunci nu era necesară: el știe că legea va servi de prilej la înmulțirea răului în cei răi, la producerea infracțiunilor, dar în același timp știe că legea e necesară chiar din pricina lor. Dacă n-ar apărea legea, răul din cei răi s-ar revărsa în afară, distrugând ordinea și împiedicând pe cei buni de la propășirea morală. Cu riscul de a se înmulți răul în cei răi, ea trebuie dată. Din fericire ea nu influențează în rău și pe cei buni.

Și acum putem să formulăm întrebarea: Este legea de la Dumnezeu? Și în ce raport se află ea cu harul? Legi în sensul de porunci care cer săvârșirea binelui și evitarea răului, având ca forță amenințarea ce se poate ușor transforma în constrângere și pedeapsă, e neîndoielnic că a dat Dumnezeu multe în *Vechiul Testament*. Înainte de cădere, cât timp protopărinții erau cu cugetul curat și bine intenționat, nu le-a dat decât o singură poruncă, aceea de a nu mânca din pomul cunoștinței binelui și răului. Încolo, viața le-a fost lăsată să se orienteze după aspirațiile ei organice, știind Dumnezeu că acestea sunt bune. Din nefericire, porunca aceea unică a fost încălcată. Puterea legii, pedeapsa, n-a întârziat să se manifeste în toată asprimea ei. Și, ceea ce-i mai semnificativ, la poarta paradiselui e așezat ca paznic un înger, „și sabie de flacăra vâlvâitoare, să păzească drumul către pomul vieții” (*Facerea* 3, 24). Apare deci simbolul sabiei. Nu e sabie de oțel, dar nu e mai puțin sabie care pedepsește. Ea avea forma de sabie și reprezenta o amenințare, constrângând pe protopărinți să evite intrarea în paradis. Nu era un simplu apel la libertatea lor. Sabia aceasta de flăcări e de la Dumnezeu și numai de la Dumnezeu, ca și mânuitorul

ei, îngerul. Diavolul n-a contribuit cu nimic la plămădirea acestei săbii. Dar ea apare după căderea în păcat. Apariția ei e dependentă de păcat. Pe urmă legile s-au înmulțit, pentru că s-a înmulțit și păcatul în oameni. Răul din ei se revărsa în tot mai multe direcții și în tot mai multe direcții trebuiau puse stăvilarele legii, paznici cu sabia în mână. S-au dat nenumăratele legi ceremoniale și legi de viață civilă care sancționau adeseori cu moartea transgresiunea.

Astfel, în interpretarea celor zece porunci, interpretare dată tot de Dumnezeu, se prevedea pedepsirea cu moartea pentru adulter (*Deuteronomul 22, 22*), pentru fata care la căsătorie se găsește că nu și-a păzit cinstea (*Deuteronomul 22, 21*), pentru fiul neascultător (*21, 21*), pentru cel ce disprețuiește pe preot (*17, 12*), pentru dușmani în război (*20, 13*), pentru idolatri (*17, 5*), pentru proroci mincinoși (*13, 5*) etc.

E drept că împărăția apare la evrei fără ca Dumnezeu să se bucure. În cererea poporului de a i se da împărat se manifestă neîncrederea în Dumnezeu. Până atunci Dumnezeu condusese poporul evreu prin bărbați aleși de El pe cale excepțională și în împrejurări excepționale, având El un rol direct în conducerea poporului. Acum apar împărați cu atribuții mai autocrate, Dumnezeu rămânând în umbră. Teocrația începe a-și pierde din densitatea ei. Aceasta nu a plăcut lui Dumnezeu: apucarea organizației politice a omnirii pe calea autonomizării. Samuel spune poporului: „ați văzut că Nahaș, regele Amoniților, vine împotriva voastră, ați zis către Mine: «Nu, ci să domnească peste noi un rege!», deși peste voi împărăția Domnului Dumnezeuului vostru” (*1 Regi 12, 12*).

Și mai este un motiv pentru care împărăția e socotită ca ceva rău: eventuala samavolnicie la care e de prevăzut

că se va deda, adică nedreptățile ce le va aduce, strâmbarea legii de la Dumnezeu, care este dreaptă (1 Regi 8, 11-18).

Legea în principiu este de la Dumnezeu; legea oricât de aspră, dar dreaptă. Legea a existat și s-a aplicat și înainte de împărați. Altele erau organele care o păzeau și o aplicau. Exista o organizație naturală a poporului, la care se adăugau uneori Judecătorii și peste toată viața lui plutea Dumnezeu. Dacă împărăția, spune poporului evreu Samuel, va păstra aceste două margini: să știe pe Dumnezeu ca adevăratul împărat și să țină legea dreaptă, Dumnezeu va privi cu bunăvoință la ea, o va ajuta, va fi cu împăratul și poporul (1 Regi 12,14).

Statul în sine, ca paznic al legii, al legii drepte, nu este un rău, așa cum nu se poate vorbi de rău la Dumnezeu pe motiv că pune legi și veghează să fie respectate. Răul se adaugă îndată ce și pe măsură ce Statul devine un paznic *autonom* al unei legi *nedrepte*. Asprimea, oricât de mare, a Statului, sau a reprezentanților lui, când e *dezinteresată*, fără patimă și ambiții personale, ci slujbă a ordinii drepte a lui Dumnezeu, nu are nimic rău. E drept că e foarte greu ca omul stăpânitor să păstreze aceste condiții.

*

*

*

Dar să trecem la *Noul Testament*. Mântuitorul a venit să întemeieze o împărăție altfel de cum sunt cele pământești, Împărăția cerurilor sau a lui Dumnezeu. În această împărăție nu mai stăpânește porunca amenințătoare și la necesitate pedepsitoare, ci iubirea și iertarea. Omului nu i se mai *ordonă* să facă binele și să evite răul, ci este *rugat*,

vrăjit, încântat. Libertatea omului este restabilită ca for suprem de decizie morală, nefiind prin nimic înghesuită, strâmtorată, silită. Iar în caz că omul totuși nu se lasă dus de îndemnurile dulci ale cuvântului blând, ale pildei de-săvârșite și ale harului care nu silește, ci păcătuiește mai departe, nu e pedepsit în această împărăție, ci e iertat.⁶⁹ Forța care e întrebuintată în Împărăția cerurilor e exclusiv harul, iubirea, bunătatea, și ea se adresează libertății omului, ca el de bunăvoie, fără nicio teamă de pedeapsă, să facă binele.

Dumnezeu a știut și a preștiut că Legea nu e în stare să convertească răul în bine. Rolul și puterea ei se rezumă la menținerea ordinii, la oprirea răului de a se manifesta în proporții primejdioase pentru ordine. A știut și a preștiut chiar că ea va prilejui înmulțirea păcatului. Dar tocmai prin aceasta ea avea să pregătească omenirea pentru a aștepta întemeierea unei altfel de împărății, unei alte maniere de a lupta cu răul. Neputința legii de a-i scăpa de rău a trezit dorința după iertarea și iubirea dumnezeiască, singura în stare să topească și metafizic, dar și psihologic, răul din oameni. Așa a coborât Fiul lui Dumnezeu iubirea și harul

⁶⁹ E drept că se prezice o pedeapsă și de către Biserică, dar numai în lumea viitoare. Întrucât deci omul știe că va fi iertat continuu până în clipa din urmă a vieții sale pământești, de se va căi, nu-și simte libertatea cât trăiește pe pământ așa de strâmtorată de perspectiva pedepsei din lumea viitoare, căci gândește că mai are timp de căință. Aceasta, în cazul când e un om rău, păcătos. Căci dacă e un om evlavios, e și mai puțin incomodat de lege, aceasta nemaie- xistând pentru el ca o poruncă externă, ordinea creștină fiind asimilată în el. Creștinul care face voia Domnului din frica de pedeapsă nu e încă creștin deplin, nu cunoaște încă harul și iubirea lui Hristos.

dumnezeiesc între oameni, întemeind Împărăția cerurilor, care lucrează acum cu forța bunătății efectiv la dezrădăcinarea răului din om, la sădirea binelui. Iisus nu Se mai opune răului cu legea, cu pedeapsa, cu dreptatea, ci cu iubirea, și așa învață și pe ucenicii Săi: „Iubiți pe vrăjmașii voștri, binecuvântați pe cei ce vă blestemă, faceți bine celor ce vă urăsc și rugați-vă pentru cei ce vă vatămă și vă prigonesc” (Matei 5, 44).

Și totuși Împărăția cerurilor este o împărăție reală, iar Hristos este împărat, deși își conține această demnitate ca o *slujire*. Este împărăție pentru că are cele două caractere esențiale ale împărăției: tăria și ordinea. Hristos domnește de fapt în sufletele care vin la credință; domnește prin adevărul pe care-l reprezintă și-l varsă în suflete și căruia sufletul se supune, și prin iubirea ce o trezește în suflete față de Sine prin iubirea Sa. E un Domn care întrece pe toți domnitorii pământești și în ce privește devotamentul absolut al supușilor. Și e ordine în Împărăția cerească. Fiecare respectă persoana fraților săi cu care este unit în iubire. Iar ierarhia valorilor adevărate nu-și află nicăieri pe pământ o existență mai necontestată ca în împărăția aceasta în care Hristos e cap, iar eroii credinței și ai moralității, sfinți venerați.

Dar oare n-a desființat Hristos împărăția legii, odată ce a adus o manieră superioară de a lupta contra răului? La aceasta răspundem: dacă toți oamenii ar fi primit pe Hristos și s-ar fi desăvârșit dintr-o dată, n-ar mai fi fost necesară legea și paznicul ei, Statul. Dar nu e acesta cazul. Oamenii primesc pe rând pe Hristos în decurs de milenii, iar desăvârșirea este o stare care nu se realizează decât cu eforturi mari și îndelungate și niciodată deplin și de toți pe acest pământ. Dacă Dumnezeu ne-ar transforma

mecanic prin voința Sa, ar fi ușor, dacă n-ar fi după legile vieții spirituale și psihologice pe care Dumnezeu nu le suprimă, și n-ar fi desăvârșirea o operă ieșită din colaborarea liberă a omului cu Dumnezeu. Dacă ar fi, cu alte cuvinte, Hristos deplin împărat peste toți oamenii, dacă împărăția Lui s-ar fi impus deplin și universal, împărăția legii s-ar fi desființat de la sine. Dar aceasta se va întâmpla numai la sfârșitul timpului.

Atât timp cât mulți oameni nu cunosc pe Hristos și mulți Îl cunosc numai nominal și aproape toți sunt stăpâniți încă și de mult rău, legea și paznicul ei continuă să existe în mod automat, am zice. Într-adevăr, ordinea e eternă. Ea există și în Împărăția cerurilor. Acolo e susținută benevol prin iubire. Dar oamenii stăpâniți încă de mult rău foarte ușor înclină să o tulbure. Iar în ordine se cuprinde latent, ca însăși puterea ei de autoconservare în caz de călcare, legea cu pedeapsa. Dacă pentru cel convertit până în străfunduri de har, sabia legii s-a înghițit în ordine, iar ordinea în spiritul său liber, pentru cel în care răul mocnește încă și izbucnește din când în când, legea apare și ea. Având în vedere dezactualizarea legii pentru cei convertiți, Apostolul Pavel proclamă: „Voi nu mai sunteți sub Lege, voi ați murit Legii; trupul păcatului din voi, care susținea Legea deasupra voastră, murind, acum viați lui Hristos” (cf. *Romani* 7, 4-7). Dar având în vedere că legea, virtual, ca latență în ordine, continuă să existe etern, cât va exista ordinea, Hristos declară: „Să nu socotiți că am venit să stric Legea sau prorociei; n-am venit să stric, ci să plinesc” (*Matei* 5, 17). Și, în strânsă logică cu aceste cuvinte, Mântuitorul arată cum prescripțiile Legii Vechi cereau evitarea răului, iar El cere acum – pozitiv – sădirea binelui în suflete. Dar aceasta e

tocmai absorbirea Legii în spirit, dezactualizarea ei ca lege pentru cei ce se schimbă lăuntric. Dar pentru cei ce nu se schimbă, ea rămâne ca lege exterioară, normându-le exteriorul. Mântuitorul cere în fond mai mult ca Legea: „Ați auzit că s-a zis celor de demult: «Să nu săvârșești adulter». Eu însă vă spun vouă: Că oricine se uită la femeie, poftind-o, a și săvârșit adulter cu ea în inima lui” (*Matei 5, 27-28*). E clar că pentru cel care nu poate sau nu vrea să se rețină de la poftirea simplă a femeii, nu se dă în acest loc deplină dispensă și de la prescripția de a nu preacurvi. Hristos n-a îndemnat la dezordine. Pentru cel care nu poate îndeplini acel plus pe care îl cere Mântuitorul, rămâne validă legea. Cel care nu-i creștin și nu împlinește ceea ce cere Mântuitorul – și în cerința Lui mai mare cuprinde și legea – rămâne supus legii și paznicului ei: Statul. Biserica n-are misiunea să păzească legea externă, pedepsind pe cel ce o calcă.

Împărăția cerurilor nu poate aplica maniera legii nici membrilor ei pentru transgresiunile lor sociale. Cazurile de aplicare a legii ar fi atât de dese, încât n-ar mai avea aproape când și cum folosi maniera iubirii. Afară de aceea, maniera legii și cea a iubirii se exclud. Iubirea iartă, iar legea pedepsește. Nu se exclud într-un tot, căci după scop se întregesc: una menține ordinea, iar cealaltă produce binele în suflete și unde nu e ordine e stânjenită și Biserica în lucrarea ei. E posibil deci să coexiste și să pornească aceste două maniere din același subiect, dar omul vizat de ele, în starea actuală de păcat, ia prilej de scandal când e tratat din același loc și cu legea și nu mai vede iubirea. Deci pentru slăbiciunea omului Dumnezeu a separat cele două maniere, ca să reliefeze existența iubirii atât de puternic, încât omul să vadă clar că în Dumnezeu providențiator și

păzitor al Legii, așa cum se manifestă în *Vechiul Testament*, se cuprinde și o nemărginită iubire. De aceea Și-a luat în Fiul cel întrupat o figură și o atitudine închinată exclusiv iubirii. Iar Biserica este continuarea lui Iisus Hristos.

Pentru aceeași oameni sunt deci necesare Împărăția harului, care să lucreze cu iubirea pentru transformarea răului din ei în bine, și împărăția legii, pentru a-i împiedica, până se desăvârșesc, să tulbure ordinea socială. Același om, pentru aceeași faptă rea, este iertat de Biserică și pedepsit de Stat.

Conform acestora, natura raporturilor dintre Stat și Biserică se poate ușor determina. Biserica va respecta Statul ca fiind în ființă o altă manieră a lui Dumnezeu de a lucra împotriva răului și viceversa. În principiu, maniera sabiei și a tuturor mijloacelor legii nu va fi pentru Biserică obiect de critică, atât timp cât ele vor sta în serviciul ordinii drepte, nu a unei ordini de suprafață, nedrepte. Peste tot, asprimea sancțiunilor nu va forma obiect de critică din partea Bisericii, căci ea nu poate pretinde ca Statul să lucreze după maniera ei de milă, iertare, iubire, ci are să răspundă lui Dumnezeu pentru ordinea dreaptă. Asprimea mai mare sau mai mică a sancțiunilor, Statul și-o va face dependentă numai de starea morală mai bună sau mai rea a cetățenilor. Biserica poate lucra indirect pentru evitarea sancțiunilor aspre sau pentru răirea lor prin ridicarea nivelului moral al cetățenilor care sunt și membrii ei.

Biserica Romano-Catolică își întinde critica asupra întregii acțiuni a Statului, blamând orice faptă care nu-i convine ei. Biserica Romano-Catolică ar fi trebuit să precizeze: orice faptă a Statului care contravine dreptății intră în domeniul criticii, dar nu orice faptă care nu-i convine ei.

Peste tot Biserica Romano-Catolică afirmă că Statul e supus regalității temporale a lui Hristos, Bisericii: „Statul este suprem în domeniul său, dar domeniul său e subordonat, astfel că suveranitatea sa nu poate fi absolută și universală. Nu există decât o suveranitate absolut universală, aceea a Creatorului. Suveranitatea Bisericii, universală în toată ordinea mântuirii, este evident mai vastă și mai înaltă ca a Statului”⁷⁰.

Teza e greșit pusă. Din suveranitatea absolută a lui Dumnezeu ca Creator nu urmează că Statul e subordonat Bisericii, ca și cum Biserica ar avea în fond și în principiu și sabia legii și numai din motive practice ar da-o Statului, pe care l-ar tutela întru totul. Biserica nu reprezintă pe Dumnezeu Creatorul, ci pe Dumnezeu Mântuitorul. Noțiunea de Creator e mai largă decât aceea de Mântuitor: ea cuprinde și funcția de păzitor al legii, de apărător al creației prin pedeapsă. Dacă Dumnezeu în forma de Mântuitor a voit să prezinte iubirea în stare pură, detașată cu totul de funcția Sa de păzitor al legii, de ce să amestece Biserica aceste domenii, uitând de ființa și de rostul ei, zădărniciind întruparea lui Dumnezeu în „chip de rob”, ca „miel” ce n-a venit să zdrobească grumazul nimănui? Statul și Biserica stau cu totul pe alte planuri. Sunt două maniere distincte și independente prin care lucrează Dumnezeu față de rău. Biserica, fiind încorporarea unei maniere, a celei mai perfecte și mai eficace, nu poate să fie nici o formă posesoare și a celeilalte maniere, nici măcar în ipostasul de transmițătoare a sabiei de la Dumnezeu către Stat. Ea e o

⁷⁰ Jacques MARITAIN, *Primauté du spirituel*, Paris, 1927, p. 18; vezi și Enciclica Papei Pius XI, *Quas Primas*, din 11 decembrie 1925; cf. *Encyclique „Quas primas” sur le Christ-Roi*, Liège, 1926.

manieră superioară, se înțelege, dar în sine, nu deasupra Statului. Ea e cu totul din alt plan. E superioară pentru că împlinește ceva mai mult decât Statul: crearea binelui în om. Dar în starea actuală de păcat lucrarea ei are nevoie de temelia pusă de Stat, de ordine. În niciun caz nu poate împlini Biserica lucrul Statului.

În două forme au încercat unele curente creștine să reducă importanța Statului: crezând că e suficientă iubirea pentru menținerea ordinii, sau că-și poate însuși Biserica maniera sabiei pedepsitoare. În primul caz, propriu sectelor, Statul e transformat în Biserică, în al doilea, propriu catolicismului, Biserica e transformată în Stat. Primul caz duce la anarhie, al doilea la dispariția Bisericii în ceea ce-i propriu ei! Și într-un caz și în altul negarea Statului, ca realitate deosebită de Biserică, se răzbună amar.

Biserica Romano-Catolică e străbătută, în toată doctrina ei despre raportul cu Statul, de tendința de a amesteca cele două maniere. Statul e supus normelor Bisericii, iar Biserica vrea să substituie Statul. Și, ceea ce-i mai grav, e tendința de a face din Biserică Stat. Într-adevăr, ea nu critică numai faptele Statului sub raport moral, ci ia împotriva lui măsuri care țin de maniera specifică a Bisericii, măsuri care, spune Maritain, sunt în funcție de timp. În Evul Mediu pornea cruciadă împotriva Statului: astăzi, nemaivând cu cine să o facă, folosește altfel de măsuri de constrângere, prin urmare tot legi.

Dar unde își arată mai mult Biserica Romano-Catolică tendința de a deveni Stat este în ambiția papei de a avea un stat teritorial și o putere temporală și materială, de a purta sabia ca orice Stat. Legea și iubirea, pedeapsa răului și iertarea lui numai în concepția catolică pot încăpea în

aceeași teacă. În realitate știm că mai întotdeauna sabia iubirii a rămas la rugină în ocârmuirea Statului pontifical de către papi. E și firesc: cine are în mână și sabia legii greu va face uz de cea a iubirii. Biserica Romano-Catolică, ținând să aibă un Stat liber în toate privințele de celelalte State, Statul pontifical, trebuie să pedepsească ea în Statul ei pe transgresorii legii civile, e silită să folosească ea maniera legii. Această libertate vrea să o aibă catolicismul în toate statele. Cel puțin pentru membrii ordinelor religioase, Pius XI cere în Enciclica *Quas Primas* libertate absolută în orice stat. Catolicismul tinde să devină astfel un fel de suprastat sau un Stat în Stat în toate țările. Dar Biserica poate fi ferită de pericolul de a deveni împărăție a legii numai dacă membrii ei, chiar și slujitorii cei mai înalți ai ei, sunt lăsați să stea sub jurisdicția Statului pentru transgresiunile legii civile, dând Cezarului ce este al Cezarului.

În general, Biserica catolică concepe greșit Împărăția lui Hristos. Papa Pius XI, în Enciclica *Quas Primas* din 1925, deduce dreptul Bisericii de a fi o împărăție alături cu celelalte, din același plan cu ele și folosind și maniera lor de lucru, din teza că Hristos este împărat și ca om, deci și Biserica nu e numai o împărăție spirituală, ci și pământească, omenească.

Fără îndoială că Hristos și ca om e împărat, dar în Hristos omul nu e o realitate separată, Hristos nu e numai om, ca ceilalți, ci și Dumnezeu. Subiectul din Hristos e Dumnezeu Cuvântul devenit persoană a naturii omenești. Iar raportul Lui Dumnezeu Cuvântul față de omenitatea pe care a primit-o e reprezentativ pentru raportul Lui față de toată omenirea. Căci e fapt ce se dovedește și prin experiență tot mai mult că natura omenească reprezintă un ciclu de

existență cu oarecare unitate de viață, în oricât de mulți indivizi s-ar actualiza. Vezi în vis și în alte împrejurări fețe nemaivăzute care îți apar real a doua zi, simți strâmtorările prietenilor și rudeniilor de la distanță. Peste tot se vede că există o vie mișcare de comunicare subterană între oameni, pe care indivizii cu un sistem nervos mai fin, cu un trup mai puțin încărcat de grăsimea materiei, le sesizează. Sfinții văd la distanță și știu gândurile cele din depărtare. Subiectul părtaș de natura omenească stă într-o legătură de reciprocă influență cu toată omenitatea, cu atât mai mult cu cât e mai proeminent ca personalitate.

Hristos, prin firea omenească pe care a luat-o asupra Sa, a intrat în acest ciclu al naturii omenești, în această unitate a naturii omenești pe care o influențează prin natura Sa, care e ca o verigă începătoare a unui mare lanț, verigă ținută în mâna lui Dumnezeu Cuvântul.

Hristos, ținându-și natura omenească în condiția de smerenie în care a ținut-o cât a fost pe pământ, a arătat în ce sens vrea să influențeze natura omenească generală în existența ei pământească, înainte de a ajunge la slava cerească. Mântuirea și-o câștigă fiecare om însușindu-și această manieră a lui Hristos. Fiul lui Dumnezeu nu și-a luat chip de om pentru a face din acest chip un împărat, ci tocmai ca să se smerească: chipul Lui de om a fost *chip de rob* (Filipeni 2, 7).

Tocmai fiindcă Dumnezeu vedea că prin maniera împărătească, în sensul de stăpânire prin forță, nu se pot mântui oamenii, S-a întrupat: împărat era în cer cum nu se poate mai mare. Pe pământ n-a venit pentru a adăuga ceva la mărimea Sa împărătească. Căci oricât de mare împărat S-ar fi arătat ca om, tot n-ar fi ajuns nici pe departe majestatea împărătească din cer. Smerenia a fost ținta întrupării,

nu împărăția. Desigur, Hristos a fost și este și împărat, dar nu în sensul de stăpânitor plin de forță constrângătoare, ci de împărat care biruie prin blândețe, prin jertfă, prin iubire. Hristos a fost împărat peste natura Sa omenească încă de pe pământ, căci ea I se supunea, cu bucurie și cu fericire, întru totul. Dar n-o domina prin constrângere, ci prin luminare și har. Iar împărăția lui Hristos peste ceilalți oameni tot așa se manifestă: dinlăuntru în afară, lucrând în adâncul sufletelor cu adevărul, cu harul, cu iubirea Sa, nu impunându-Se din exterior împotriva voinței, cu puteri de ale legii și ale constrângerii.

Hristos n-a venit să mai întemeieze o împărăție de aceeași manieră cu celelalte. El a venit tocmai pentru că maniera împărățiilor de felul acela n-a putut mântui lumea, a venit ca să aducă o manieră cu totul deosebită. De câte ori au voit mulțimile să-L proclame împărat a respins, iar lui Pilat i-a spus: *împărăția Mea nu este din lumea aceasta.*

Dialogul acesta cu Pilat e foarte categoric în sensul ce-l exprimă. Pe de o parte, Iisus îi spune lui Pilat că puterea ce o are de a-L răstigni este „de Sus”, adică puterea Statului este de la Dumnezeu (*Ioan 19, 10-11*), pe de alta, declară că împărăția Sa nu e din lumea aceasta ca cea a Statului, deși, evident, și ea e de la Dumnezeu. Și dezvoltând în ce constă împărăția din lumea aceasta, adaugă: „Dacă împărăția Mea ar fi din lumea aceasta, slujitorii Mei s-ar fi luptat ca să nu fiu predat iudeilor. Dar acum împărăția Mea nu este de aici” (*Ioan 18, 36*). În opoziție cu aceasta, arătând puterea împărăției Sale, continuă: „Tu zici că Eu sunt împărat. Eu spre aceasta M-am născut și pentru aceasta am venit în lume, ca să dau mărturie pentru adevăr; oricine este din adevăr ascultă glasul Meu” (*Ioan 18, 37*). Iisus n-a întemeiat

deci o împărăție a cărei putere stă în constrângere, ca a celorlalte, ci un adevăr căruia spiritul i se supune liber. El și Biserica ce-L continuă nu mai pot folosi maniera legii, Statul, pentru că atunci și-ar zădărnici maniera iubirii, a adevărului, a harului, ar pune piedici convertirii răului în bine.

Iisus împărățește prin iubirea care suferă din partea răului, nu-l pedepsește. El e Mielul care Se înjunghie și astăzi în Biserică. Domnia lui e domnia Mielului. Antinomia Împărat și Miel ce Se înjunghie pentru oameni numai așa rămâne nesfârșită, dacă nu-L facem pe Iisus împărat asemenea împăraților pământești, cum Îl face catolicismul pentru a-și justifica pofta sa după o astfel de împărăție.

Biserica nu va căuta vreo supremație asupra Statului, căci această supremație nu și-ar putea-o menține decât prin mijloace ca ale Statului. Nici nu-i va critica asprimea legilor. Ea poate cere Statului numai ceea ce derivă din adevărata lui ființă: 1) să fie drept și 2) să fie conștient că stă în slujba lui Dumnezeu, nu e de sine. Încolo să fie Stat, adică să fie tare, să păzească bine legea și ordinea. Sub acest raport Biserica nu numai că nu-l critică, ci îi dă toată binecuvântarea.

Astfel între Biserică și Stat, între împărăția legii și a harului, e de dorit o strânsă colaborare, prețuind fiecare misiunea celuilalt, dar niciuna din aceste instituții nu are să se amestece în domeniul celeilalte, să o substituie pe cealaltă.

Dacă Statul e liber față de Biserică, și Biserica e liberă față de Stat. Statul nu-i poate cere Bisericii altceva decât să rămână Biserică. Numai așa se servește din două părți, complet, voia dumnezeiască. Autonomia Bisericii rezultă din acestea cu absolută necesitate, cu observarea că Biserica nu are să incomodeze ordinea și dreptatea căreia îi servește

Statul. O Biserică dependentă de Minister, mânată și îndrumată la lucru prin lege, prin mijloace constrângătoare, înseamnă o Biserică absorbită în Stat.

*

Între a face răul din dorința de a strica, de a tulbura, de a produce suferință sau din egoism, pentru a-ți asigura anumite avantaje de onoare, de comoditate, de plăcere, și a pedepsi răul din râvna pentru ordine, pentru bine, pentru fericirea obștească și fără nicio patimă meschină, necăutând niciun profit personal, este o diferență. Răul pentru rău și din egoism îl comite Satana și cei inspirați de Satana. Această acțiune este Satanism. Pedeapsa răului e de la Dumnezeu.

Dar o mare nedumerire se ridică aici: pedeapsa însă este un rău, un rău obiectiv, care nu e simțit ca atare numai de cel pedepsit. De aceea e necesar să stăruim mai mult asupra acestei probleme. Actul de pedepsire a răului nu este un act direct al lui Dumnezeu, așa cum este iubirea manifestată în mântuire. Pedepsirea răului e o reacție automată a ordinii creației. Cine conturbă buna funcționare a unei mașini printr-o intervenție, e călcat el personal sau primește decepția și suferința chiar prin actul său de obstrucție. De pildă, cine stă în calea mersului normal al vieții sale prin beție suferă prin beție. Creația e prevăzută cu mecanismul autoconservării, zdrobind sau înlăturând piedicile ce se pun în calea ei; ea se reasează în fiecare caz cu o smucitură pe care o simte, e adevărat, ea întreagă, dar mai ales cel ce-i zdrobit sau aruncat la o parte. Răul pe care vrei să i-l faci se întoarce asupra ta; răul se pedepsește prin sine. Așa încât pedeapsa răului nu e decât o

autopedeapsă, și în această privință nu e de la Dumnezeu. Dar întrucât Dumnezeu a orânduit lucrurile astfel ca răul să se pedepsească prin sine, pedeapsa poate fi socotită și ca venind de la Dumnezeu. Răul nu pornește din Dumnezeu, nici măcar cel pedepsitor, dar Creatorul a orânduit și concede ca răul să descrie în afară de El un cerc cu același punct de plecare și de întoarcere, ricoșând în ordinea universală imperturbabilă.

Dar pentru că cel mai mare rău – dat ca cea mai mare pedeapsă – e moartea, ne vom opri puțin la întrebarea: Cum se poate să aducă Dumnezeu asupra oamenilor moartea? Răspunsul e același ca la problema răului pedepsitor în general.

Moartea e socotită în *Sfânta Scriptură* ca un dușman al oamenilor și al lui Iisus Hristos, pe care El a învins-o la înviere în trupul Său, dar definitiv, pentru toți credincioșii, n-o va învinge decât la urmă, după ce va învinge pe toți dușmanii Săi. El trebuie să împărățească până ce va supune pe toți vrăjmașii Săi sub picioarele Sale. „Vrăjmașul cel din urmă, care va fi nimicit, este moartea” (1 Corinteni 15, 26). Atunci moartea va fi „înghițită de biruință” și se va putea striga: „Unde îți este, moarte, biruința ta? Unde îți este, moarte, boldul tău? Și boldul morții este păcatul” (1 Corinteni 15, 54-56).

Moartea, ca știrbirea cea mai radicală, ca o desfigurare extremă a vieții, ca o mare reducere din plenitudinea vieții, este un rău pe care nu-l poate produce Dumnezeu. Ca atare este ceva opus chiar și lui Dumnezeu, un fenomen prin care se lucrează împotriva operei pozitive a lui Dumnezeu.

Ea vine ca urmare naturală a păcatului, iar păcatul nu e de la Dumnezeu. Dar în același timp moartea, ca sărăcire a vieții, nu s-ar putea valida dacă s-ar opune Dumnezeu, dacă n-ar exista o concesiune activă din partea Lui. Moartea

se realizează printr-o colaborare între Dumnezeu și voia liberă a făpturii, însă în așa fel că inițiativa o are făptura, iar Dumnezeu cedează din respect pentru libertatea ei. Moartea este retragerea voluntară a făpturii din pleroma vieții divine, însă ca răspuns la acest gest al naturii se efectuează totodată o retragere din adâncurile făpturii a energiilor divine care susțin viața. Retragerea făpturii nu s-ar putea efectua fără a i se da libertatea din partea lui Dumnezeu, iar Dumnezeu nu s-ar retrage fără a fi luat făptura o astfel de decizie. Însă Dumnezeu susține viața unui om prin creație, prin aceea că e integrată în ordinea universală în care e prezent Dumnezeu Atotțiitorul. Când o viață sfârșește, aceasta se întâmplă prin slăbirea legăturilor ei cu ordinea creației, sau printr-o zdrobire a ei de către această ordine. Dumnezeu tot numai indirect colaborează la aducerea morții.

Așa se face că *Sfânta Scriptură* ne vorbește când de moarte ca dușman al lui Dumnezeu, care va fi învins la sfârșit, când de moarte ca trimisă de El. Lupta cu moartea din oameni a început-o Iisus prin învierea Sa și ea se continuă până la sfârșitul istoriei omenești. Biruința vine așa de greu, ca cea din urmă, pentru că întâi trebuie învins ultimul rest de păcat, căci păcatul susține moartea și pentru că Iisus nu duce lupta cu ea ca Dumnezeu Atotputernic, ci ca colaborator cu omul. Acțiunea de penetrare în spiritul omenesc a energiilor divine învingătoare de moarte se face încet, pe măsură ce înaintează și omul în mediul de viață dumnezeiesc prin depășirea treptată a păcatului. Precum moartea s-a constituit prin colaborarea omului cu Dumnezeu, omul având inițiativa, așa învierea se face prin aceeași colaborare, dar inițiativa o are Dumnezeu, Care lucrează acum pozitiv.

Moartea este deci o pedeapsă a lui Dumnezeu, dar nu o aplică El direct. Este o pedeapsă rostită asupra tuturor oamenilor pentru păcatul strămoșesc, dar este și o pedeapsă pentru păcatele personale. Chiar când moartea vine în împrejurări mecanice, când nu se vede prea bine decizia omului de a se retrage și mai mult din legătura cu Dumnezeu, această decizie tot a putut avea loc în străfundurile ființei sale. Fără îndoială că mai există uneori și alte motive misterioase ale morții timpurii sau în împrejurări mecanice: viața fiind încadrată după cădere de moarte, multe gesturi riscante sau eroice, multe complexe fizice și istorice pot aduce moartea timpurie pentru om. Dar se poate distinge de mai multe ori o moarte timpurie dată de Dumnezeu prin natură pentru păcate, ca și o moarte dată de stăpânire pentru grave transgresiuni ale legii.

În orice caz, pedepsitor direct se arată natura în ordinea fizică și socială. Iar Statul e ordinea naturală socială în funcția de apărare și de pedepsire, în funcția legii. Revinând la elementele care prezintă Biserica superioară Statului, aici mai avem unul: în Biserică lucrează direct Dumnezeu, în Stat, indirect. Pentru maniera mântuitoare a iubirii S-a întrupat Fiul lui Dumnezeu, pe cea a legii o aplică prin Cezarul. Nu e ciudat că Iisus Hristos prezintă în opoziție nu pe Dumnezeu în funcția de Atotțiitor și Mântuitor, ci pe Dumnezeu și Cezarul? Și totuși Cezarul are puterea „de Sus”. Sabia la poarta Raiului și în luptă cu Satana o mânuiește Arhanghelul (o făptură), jertfa pe Golgota și pe altar o aduce Însuși Fiul lui Dumnezeu.

Statul reprezintă deci natura, o parte din natură. Existența și funcția lui e necesară și e de Sus: el nu poate fi substituit de Biserică, nici împiedicat și nici nu-și poate

amesteca Biserica maniera ei cu cea a Statului. Există o autonomie ireductibilă a funcției Statului. Totuși, întrucât e natură și întrucât toată natura e cuprinsă de păcatul universal, și funcția aceasta a Statului, deși e necesară, are continuu nevoie de iertarea dată în Biserică, cu atât mai mult cu cât e o funcție provocată de rău și nu constă în mântuirea omului de rău, ci în întoarcerea răului la izvorul de unde pleacă. Reprezentanții Statului au cu atât mai mult nevoie de iertare cu cât e enorm de greu, ba chiar imposibil pentru starea de slăbiciune actuală a naturii omenești, să servească drept zid al ordinii sociale în care să ricoșeze răul, fără a o afecta. E greu să tratezi răul în altă manieră decât a iubirii, fără a te tulbura și infecta.

Păcatul își arată cea mai mare putere asupra omului tocmai luând prilej de la funcția lui de stăpânitor. Coborârea merge așa de departe, mai ales în zilele noastre, încât avem azi State cu totul atee. Împărățiile acestea nu mai sunt în slujba lui Dumnezeu, ci au devenit satanice, stând în slujba lui Antihrist.

Dar între treapta aceasta de extremă desfigurare și treapta cea mai înaltă a împărățiilor teocratice, cu împărați aproape sfinți, sunt o mulțime de alte trepte. Pe una sau alta din aceste trepte intermediare se află cele mai multe State.

Biserica în principiu n-are deci față de Stat alt rol decât de a-i cere căință și de a-i acorda iertare, de a-i cere legi și judecăți drepte și credință în Dumnezeu. Ea folosește însă și față de Stat tot maniera iubirii. Nu poate folosi față de el maniera poruncii și a forței, nu-l poate împiedica în funcția lui de paznic al legii și nu-i poate limita această funcție în marginile granițelor lui, pretinzând să scoată de sub jurisdicția lui categorii de persoane și de teritorii. Tot cel ce în

granițele unui Stat comite transgresiuni sociale e supus legii, Statului. Acesta e domeniul lui ireductibil.

Am spus însă că legea și paznicul ei nu pot converti răul în bine. De aceea e necesar să existe o organizație care, folosind maniera iubirii, să poată servi acestei opere. Ea e cu atât mai necesar să existe și să nu se amestece maniera ei cu cea a legii, cu cât folosirea legii din partea oricui, și am văzut că și din partea Statului, poate duce ușor la păcat nu numai pe cel supus, ci și pe cel ce mânduiește legea. Legea îl face supus sieși nu numai pe subordonat, ci și pe stăpânitor. Și păcatul din ea se înmulțește și în unul și în altul.

Dacă n-ar fi lăsată Biserica în puritatea ei, nu s-ar mai vedea cerul, n-ar mai avea cine mângâia pe om, cine înmuia și topi păcatul din el. Oamenii Bisericii pot binecuvânta maniera legii, dar nu și-o pot însuși. Maniera Statului e necesară, dar să nu facem zadarnică jertfa continuă a Mielului.

Dar iubirea Bisericii nu trebuie înțeleasă ca moliciune și frică de rău, ci ca un eroism superior celui care pornește contra răului cruciada spadei. Iubirea Bisericii nu înseamnă abandonarea convingerilor și nici neglijarea datoriei de a le propovădui oricând cu glas tare, chiar cu riscul de a te vedea părăsit de prieteni și de lauda opiniei publice dintr-un moment dat, chiar cu riscul de a suferi chinuri îngrozitoare, moartea de martir și oprobriul public dintr-un anumit timp.

Martirul, nu cel fără voie, ci cel căruia nici perspectiva apropiată a morții nu-i poate închide gura blândă dar hotărâtă, este cel mai sublim erou. El este eroul specific al Bisericii.

*Ianuarie, 1937**

* Publicat inițial în *Gândirea*, 16 (1937), nr. 1, pp. 26-35 (n.ed.).

X

GÂNDURI DESPRE PROBLEMA RĂULUI

Sub direcția Preasfințitului Irineu Mihălcescu, arhiepiscopul-vicar al Sfintei Patriarhii, s-a inițiat la București publicarea unei serii de temeinice cărți teologice tratând teme dintre cele mai interesante. În această serie, numită *Biblioteca Teologică*, au apărut până acum: *Interpretarea sociologică a religiei și a moralei*, de Emilian Vasilescu, *Problema răului la Fericitul Augustin*, de Constantin C. Pavel și *Împăratul Justinian I și ereziile*, de Pr. Vasile Gh. Sibiescu. Toate sunt lucrări serioase, întocmite cu multă pricepere și erudiție, pe baza unei vaste bibliografii. Toți autorii sunt teologi tineri, cu frumoase studii de specialitate la facultăți din străinătate.

Insistăm în aceste rânduri îndeosebi asupra cărții *Problema răului la Fericitul Augustin*, în care dl Constantin C. Pavel concentrează într-o expunere sistematică ideile marelui gânditor creștin asupra misterioasei și tragicei realități a răului. Dureroasa prezență a răului în viață a format obiect de meditație pentru toți cugetătorii omenirii. Dar toate asalturile minții de a-și arunca lumina ei cuceritoare asupra acestei crunte taine s-au dovedit neputincioase, deviind în explicații necorespunzătoare realității. Nu satisfac nici teoriile dualiste, în sensul cărora răul își are izvorul său etern, substanțial, alături de izvorul etern al binelui,

nici teoriile moniste, după care răul nu este decât o treaptă în evoluția totului, care se desfășoară ajungând la deplina dezvoltare abia la capătul procesului. Răul este simțit ca ceva ce nu trebuie să fie, ca ceva ce trebuie condamnat, și el nu se împlăcește cu trecerea timpului. De asemenea, el nu stă într-o parte a ființei noastre, ci în centrul ei, el vine de acolo de unde vine și binele. De el nu scapi mortificând trupul, căci există cât existăm noi, ca centru de gândire și de acțiune. Nici teoria budistă, conform căreia răul stă în legătură cu viața și scăparea de el o dobândim prin omorârea tuturor simțirilor care ne leagă de viață, nu satisface. Viața nu poate fi decât dintr-un izvor pozitiv al ei, de la Creator, iar a nu mai simți nimic o fi echivalând cu lipsa răului, dar nu vedem aici nici prezența binelui. Simțirile pot fi și curate. Nu în nepăsare și nesimțire, în ceva negativ, într-o ostracizare a vieții, vedem idealul spre care trebuie să tindă omul, ci într-o iubire curată a semenilor săi și a vieții, care este din Izvorul tuturor.

Singur creștinismul a indicat just ființa și originea răului, fără să dea însă o explicație detaliată, ci numai una schematică, atât cât ne este suficientă pentru a ști cum putem și scăpa de el. Răul n-a izvorât din om, ci omul și l-a însușit liber, sub o influență venită de la o ființă superioară, însă și aceea creatură a lui Dumnezeu, ieșită bună din mâna Lui și devenită rea prin libertatea proprie. Răul nu este de la Dumnezeu, ci din voia liberă a creaturii, întâi a unei creaturi superioare omului, apoi și a omului, influențat de aceea. Mai mult nu ne-a explicat Revelația. Poate pentru că nu voia să ne dea un sistem de gândire, ci să ne mântuiască. Sau poate, pentru că realitatea răului este un mister pe care nu-l putem înțelege în abisul lui, Revelația ne-a indicat

numai caracterul lui de mister și ne-a abătut privirile de la explicațiile nepotrivite cu natura lui. Ne-a spus: nu acolo și nici acolo stă izvorul răului, ci aici, în adâncul tainic al libertății, cu atât mai tainic cu cât este vorba la începutul răului de o ființă superioară nouă, pe care n-o putem înțelege (Satana), în influența puternică dar nevăzută și misterioasă a acelei ființe asupra omului și în solidaritatea, neînțeleasă încă de noi, a geniului omenesc.

Cum a fost posibilă însă ivirea răului prin libertate? Răspuns la acei mulți „de ce?“, „de ce?“ ai minții care vrea să înțeleagă tot nu ne-a dat Revelația.

Fericitul Augustin a încercat să dea răspunsuri la aceste întrebări. Și răspunsurile lui au rămas până azi în filosofia creștină, circulă în dogmatică și în morală și noi trăim în atmosfera lor. Meritul domnului C. Pavel este că ni le prezintă în cadrul sistematic al gândirii lui Augustin.

Posibilitatea răului, apărut prin libertate, stătea, după Augustin, în caracterul creat al făpturilor. Fiind create, adică scoase din nimic, nu puteau fi absolute, infinite în existență, întocmai ca Dumnezeu, ci stăteau pe o treaptă ontologică inferioară Lui, aveau deci posibilitate de progres în existență, dar și de regres spre neantul din care au fost scoase. Fiind create, erau mutabile în sus și în jos, singur Dumnezeu fiind neschimbabil. Libertatea a uzat de această posibilitate de schimbare și le-a dus nu în sus, spre tot mai multă viață, spre Dumnezeu, ci în jos, spre neant. „*Create* înseamnă făcute din nimic; iar ceea ce vine din neant se împărtășește nu numai din ființă, dar și din neființă. În orice creatură există, prin urmare, o lipsă originară. De aici vine necesitatea de schimbare și sporire a ființei, pe care o observăm la orice creatură.” „Dar

această inferioritate față de ființa Supremă [...] nu constituie cauzalitatea răului, ci ne lămurește numai asupra posibilității lui în lume.”⁷²

Răul este cauzat de libertate, dar este posibil prin poziția intermediară între existență și neant a făpturii, prin faptul că nu este existența absolută. Producerea răului constă într-o coborâre a făpturii de pe treapta de existență pe care se află pe una mai jos, spre neant, o înmulțire a neantului și o scădere a existenței în ea. Răul nu este neființă, încetare totală de a mai exista, căci ceea ce nu există deloc nu este nici rău, nici bine, ci o existență cariată de neant, o slăbiciune, o diminuare a existenței. „Iar această corupție nu este o substanță, cum susțineau manihei, ci o coborâre pe scara ființei. [...] *Deficiența morală este o deficiență ontologică*, pentru că: «*in quantum sumus, boni sumus [...], et in quantum mali sumus, in tantum etiam minus sumus*».”⁷³

Concepția aceasta despre rău nu se află numai la Fericitul Augustin, deși el a sistematizat-o mai complet, și nici nu este liberă cu totul de influențele neoplatonice. Pseudo-Dionisie Areopagitul a preluat și el cunoscuta imagine a neoplatonicilor, după care Dumnezeu este conceput ca un soare ontologic din care se revarsă toată existența, într-o densitate tot mai diluată cu cât aceasta cade mai departe de focar. Binele și răul nu sunt decât alte nume pentru această gradație ontologică. Cu cât existența este mai plină, deci mai aproape de Dumnezeu, cu atât ea se bucură mai mult de bine, și cu cât este mai umbrită și mai diluată de neant, este mai puțin bună.

⁷² Constantin C. PAVEL, *Problema răului la Fericitul Augustin*, p. 37.

⁷³ Constantin C. PAVEL, *Problema răului la Fericitul Augustin*, p. 42.

Fericitul Augustin a fost un mare cugetător și teoria lui domină până azi mai toată teologia. Și totuși, această identificare a răului cu un minus ontologic nu satisface. Ea pare verificată de răul fizic, dar nu explică răul spiritual, păcatul, care este altceva sau, în orice caz, și altceva decât un minus ontologic.

Un minus ontologic ar fi o lăncezire a simțirilor, a poftei de viață, o lipsă de interes față de toate, dar ura este o mare forță pozitivă în puterea ei, chiar dacă este orientată spre distrugere. Iubirea de sine este și ea o aprigă și neadormită zvâcnire de viață și peste tot simțim răul în noi ca pe o forță uriașă, împotriva căreia nu putem de multe ori opune mai nicio rezistență. Istoria și societatea omenească cunosc forțele uriașe ale atâtor rele care, dacă s-ar fi pus în slujba binelui, ar fi fost adevărate binecuvântări pentru omenire. Răul din noi ni se evidențiază ca ceva pozitiv, și în acest pozitiv trebuie prins el.

Dacă răul ar fi totuna cu un minus de forță, diavolul ar trebui să fie mai slab ca noi, căci el este mai rău. Or, atunci, de unde atâta zvârcolire și atâta putere și venin, încât tulbură serios echilibrul lumii până la sfârșitul ei? Un om, cu cât este mai rău, ar trebui să fie mai slab, dar vedem că unul mai rău este mai tare decât unul mai puțin rău și cu mult mai puternic decât unul indiferent. Se va spune că nu răul este tare, ci voința noastră de a i se opune este slabă. Dar intuiția internă ne arată că răul însuși, privit în el însuși, este o mare forță, iar voința este slabă tot din pricina puterii lui, sau pentru că el a slăbit-o. A recunoaște că răul a avut putere să slăbească voința înseamnă a-i recunoaște puterea. Sigur că puterile puse în acțiune de rău sunt tot de la Dumnezeu. Răul lucrează cu uneltele dumnezeiești:

cu inteligența dată de Dumnezeu, cu organele date de El. Dar acestea le are și un indiferent. De ce este el slab? Este, dincolo de aceste puteri date de Dumnezeu, ceva, un motor care le pune în maximă lucrare.

Mai sunt și alte dificultăți care arată că răspunsul la Fericitul Augustin se prezintă cu multe imperfecțiuni. Una din aceste dificultăți este următoarea: Dacă răul este un minus în existența ce revine în baza creației unei făpturi, cum are să se explice primul păcat? Ca să-l fi făcut, respectiva ființă trebuie să fi căzut deja în acel minus printr-un păcat anterior. Iar ca să fi săvârșit pe cel anterior, iarăși a fost necesară o cădere și mai înainte în acel minus ontologic, și așa în infinit.

Identificarea răului cu un minus ontologic duce și la ideea că Dumnezeu putea mântui omenirea printr-un act de atotputernicie, iar moartea pe Cruce a Fiului Său apare ca un act care nu se impunea prin niciun fel de necesitate. Era de-ajuns ca Dumnezeu să ridice făptura într-o zonă ontologică superioară și, *eo ipso*, s-ar fi făcut bună întru totul, chiar și în libertatea ei.

Vom încerca, de aceea, să vedem dacă nu se poate arunca o rază de lumină în problema răului, fără a-l identifica cu un minus ontologic, ci ținând cont de uriașa lui forță pozitivă.

*

*

*

Despre posibilitatea răului se poate vorbi numai în legătură cu ființa lui. Dar e atât de greu să spui ce e răul în ființa sa! Se spune că răul stă în mândrie. Aceasta ar fi

rădăcina tuturor celorlalte păcate. Dar sunt aspecte ale răului care nu pot fi reduse la mândrie. Așa sunt, îndeobște, diferitele patimi. Este apoi altceva mai adânc care te face să fii mândru, care te face să te bucuri de nenorocirea altora, care te face să fii lacom, care te face să-ți fie silă de oameni. Este uneori în noi o răutate care nu-și evidențiază niciun motiv, o dorință de a face rău altora care nu ni se prezintă prin niciun argument justificată. Dostoievski a descris cu măiestrie acest caracter de aparență irațională a răului și, sub influența lui, unii cugetători ruși au declarat că răul este cu totul irațional, o noțiune de limită, ce nu mai poate fi descompusă în alte elemente, așa cum o axiomă în matematici nu mai poate fi analizată. Atributul de răutate nu poate fi redus la altul. Este una din categoriile ultime și ireductibile ale vieții noastre. Nu știm ce e răul și nu știm de ce-l facem. Orice teodicee, orice încercare de a-l explica, de a-i motiva și înțelege prezența este condamnată dinainte la insucces.⁷⁴

Dar la teoria aceasta a absolutei iraționalități a răului nu putem rămâne. Răul poate să se prezinte puterii noastre de intuiție limitate ca irațional. Noi poate că nu suntem în stare să vedem rădăcinile lui. Dar în sine trebuie să aibă o motivație, căci o motivație este una cu un punct de plecare, în care e dată posibilitatea și argumentul lui, pe când în absoluta lipsă de motivație e inclusă lipsa de început, lipsa a ceva anterior lui. Dacă răul are un început, trebuie să fi început din cauza a ceva anterior, trebuie să aibă o explicație;

⁷⁴ Vezi B. VIȘESLAVȚEV, „Tragische Theodizee”, în: *Orient und Okzident*, I Heft, Leipzig, 1929. E drept că Vișeslavțev arată aici totală ignoranță referitor la suferință, dar suferința stă în legătură cu răul.

numai dacă n-are nici început, nu are nici motiv. Motivul acesta poate să fie mai adânc decât puterea noastră de pătrundere și deci răul poate să ne apară nouă ca irațional, dar în sine nu poate fi cu totul fără motiv, cu totul irațional.

Că teza absolutei iraționalități a răului poate să ducă pe cineva la admiterea unui izvor supracreatural, deci la o eternitate a lui, ne-o dovedește cazul filosofului rus N. Berdiaev, care concepe neantul din care Dumnezeu a creat lumea ca pe ceva pozitiv și afirmă că libertatea din om este o proprietate a neantului și răul comis de om e comis propriu-zis de această libertate suprapersonală și eternă. Dumnezeu Creatorul însuși a răsărit din acest neant divin și pozitiv, și deci omul e în oarecare măsură frate cu Dumnezeu. Răul constă propriu-zis într-o luptă între cele două ramuri ale aceluiași izvor: Dumnezeu și libertatea-neant și ea va dura o vreme oarecare, apoi va urma împăcarea.⁷⁵

Declarându-se împotriva lui Dumnezeu Creatorul, libertatea meonică (cea din neant) refuză să consimtă la opera de creație a Lui și tinde să se întoarcă spre neantul din care a ieșit. Dar neantul e ceva pozitiv: „Dumnezeu-Treimicul Se naște din abis, din neantul divin și Se înfruntă cu libertatea acestui neant. El creează lumea și omul din neant și răspunsul pe care-l așteaptă de la ei trebuie să vină din profunzimea libertății. Acest răspuns a fost întâi un asentiment la creație, apoi o revoltă și o ură contra lui Dumnezeu, adică o întoarcere la non existența originară. Căci orice rebeliune contra lui Dumnezeu este o întoarcere la non existență”⁷⁶.

⁷⁵ N. BERDIAEV, *De la destination de l'homme*, Paris, 1935, p. 39 ș.u.

⁷⁶ N. BERDIAEV, *De la destination de l'homme*, p. 42.

Ideea aceasta, care scoate de sub răspundere persoanele omenești și nu poate concepe mântuirea lor decât în bloc, reduce răul la o iluzie, la un proces trecător în sânul totului.

Ideea de neant, care preocupă persistent cugetarea celor ce au încercat să explice răul, are, credem, o importanță în originea lui; dar alta decât cea pe care i-o atribuie Fericițul Augustin sau N. Berdiaev.

Am văzut că în rău se manifestă o forță uriașă pozitivă. N. Berdiaev a văzut aceasta și de aceea a conceput neantul, izvorul liber al opoziției contra lui Dumnezeu, ca pe o realitate pozitivă: „Desfacerea de Dumnezeu presupune la creatură o mare elevație, o libertate și o forță considerabilă”⁷⁷. Ca și Augustin și N. Berdiaev vorbește de o cădere a răului spre neant, dar coborârea spre neant insuflă, după el, putere.

Dar e absurd să concepi neantul ca pe o forță pozitivă care ar împrumuta putere răului. Orice putere vine de la Dumnezeu, deci și puterea făpturii în rău. Numai N. Berdiaev, care concepe neantul ca pe o realitate pozitivă, din care Se naște chiar și Dumnezeu, poate afirma că răul, deși e coborâre spre neant, e o forță considerabilă. După noi, contribuția neantului la producerea răului e de natură indirectă. Făptura se teme de recădere în neexistență. Fiind creată, nu e infinită în puteri, e limitată. Simțind aceasta și având des sentimentul împușinării acestor puteri limitate, se teme că împușinarea va merge până la dispariția totală. Aceasta o face să se încordeze spre a-și consolida cât mai deplin existența. Obsedată de teama dispariției, când vede cât de slabă e și cum slăbește, făptura trăiește într-o încordare continuă spre înmulțirea existenței sale. Simte că, cu

⁷⁷ N. BERDIAEV, *De la destination de l'homme*, p. 43.

cât va avea mai multă existență, cu atât va fi mai asigurată contra dispariției, contra neantului. Dar pe orice treaptă de putere ar ajunge, atâta vreme cât nu are viață infinită, nu se simte destul de asigurată. Tot ce nu-i fără sfârșit se poate epuiza. Slăbiciunea și limitarea proprii și le simte și atunci, sau mai ales atunci când vede că alții sunt mai tari. Vrea de aceea să fie mai sus ca toți cei mai tari. În dependența altora de sine, omul capătă impresia că e mai asigurat împotriva neantului, dar slăbiciunea sa îi apare îndată ce privește la alții, care sunt mai tari. Astfel se explică lupta și invidia împotriva celor mai tari, mândria față de cei mai mici. Mai mult, Dumnezeu Atotputernicul îi evidențiază slăbiciunea. El apare omului lacom de siguranță în existență ca un veșnic pericol. Dacă poate face cu mine ce vrea, știu eu că nu mă va distruge într-un moment sau altul? De amenințările naturii crede că va putea scăpa și puterile ei crede că și le va aservi toate. Dar de dependența de Dumnezeu nu poate oare scăpa? Minte poate să-i arate că acest gând e absurd, dar lăcomia sa organică după infinită existență și independență, după așezarea în centrul existenței, îl mână la acest absurd. Caută să se sustragă de sub puterea lui Dumnezeu, să nu-I împlinească poruncile, iar de la o vreme caută să se iluzioneze chiar cu gândul că nu există Dumnezeu. Omul, din teama de dispariție, vrea să posede și să stăpânească toată existența, să fie el dumnezeu, răsturnând pe unicul și adevăratul Dumnezeu.⁷⁸

⁷⁸ Filosoful contemporan Heidegger, în: *Sein und Zeit*, Halle, 1935, a ajuns la concluzia că o structură fundamentală a omului este o teamă continuă, produsă de faptul că viața sa merge spre moarte, o teamă care la început nu-și dă seama de cauza ei: „Dass es

În această fugă de starea condiționată, în această dorință de a fi Dumnezeu, se află rădăcina tuturor felurilor de păcate. Mândria, invidia, ura, lenea (teama de a obosi, de a slăbi), minciuna (pentru a-și salva interesele), lăcomia după avuție, știință, lux, glorie (putere și nemurire de orice fel, cu orice preț), chiar poftele nesățurate trupești (după mâncare, plăceri) se explică dintr-un elan după viață ce ține de constituția naturii create.

Dacă citim atenți, cu acest gând a ispitit Satana pe protopărinți în Paradis, din acest motiv s-a comis primul act de neascultare: ca să fie ca Dumnezeu (*Facerea* 3, 5), ca să iasă din starea condiționată, din starea de supunere. Cunoașterea binelui și a răului a amintit-o ispititorul în al doilea rând, ca atributul esențial al dumnezeirii. Prin ea ieșim din starea de dependență și de nesiguranță. Știind ce e bine și ce e rău, știi cum trebuie să trăiești ca să-ți consolidezi

seinem Tod überantwortet ist, und dieser somit zum In-der-Welt-sein gehört, davon hat das Dasein zunächst und zumeist kein ausdrückliches oder gar theoretisches Wissen. Die Geworfenheit in den Tod enthüllt sich ihm ursprünglicher und eindringlicher in der Befindlichkeit der Angst. Die Angst vor dem Tode ist Angst «vor» dem eigensten unbezuglichen und unüberholbaren Seinkönnen. Das Wovor dieser Angst ist das In-der-Welt-sein selbst. Das Worum dieser Angst ist das Seinkönnen des Daseins schlechthin" (p. 251). („Deoarece se predă morții sale și, prin urmare, aparține lui *a-fi-în-lume*, din acest motiv, în primul rând și de cele mai multe ori, existența nu are nici formal, nici chiar deloc, cunoștințe teoretice. Saltul în moarte i se relevă de la început și mai insistent prin găsirea fricii. Frica de moarte este frica pentru cel mai intim, nerelativ și indestructibil existențialism. În fața acestei frici este însuși acel *a-fi-în-lume*. În jurul acestei frici stă existențialismul simplei existențe.”) Nu e locul și nu e nici necesar să spun că gândurile noastre nu au decât o apropiere aproximativă de aceasta.

existența, ca să fii tare. Pofta Evei („socotind că rodul pomului este bun de mâncat și plăcut ochilor”) e trezită în al treilea rând, ispititorul servindu-se de elanul după viață al naturii trupești. Avem deci o lăcomie pozitivă după existență, culminând în dorința de a fi ca Dumnezeu.

Despre căderea lui Lucifer, a primului dintre îngeri, iarăși se spune că a căzut pentru că s-a răzvrătit împotriva lui Dumnezeu, vrând să-L răstoarne. Păcatul lui stă în aceea că dușmănește pe Dumnezeu, concurând la locul Lui de stăpânitor al lumii. De aici numele de Dușmanul, Satana.

În această tendință înnăscută a fapturii de întărire a propriei existențe stă forța pozitivă, uriașă, a răului și în același timp aspectul său irațional, căci teama fapturii de neant și încordarea ei spre tot mai multă existență nu e ceva dat de voia și de rațiunea omenească, ci e pus la temeliiile ei.

Dar dacă Dumnezeu a pus în structura fapturii teama de nimic și încordarea spre tot mai multă viață, oare nu facem din El cauza răului? Sau mai sunt păcate faptele săvârșite din acest imbold? La aceste întrebări răspundem că tendința spre mai multă viață nu este ceva rău. Dumnezeu însuși le-a spus primilor oameni: „Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l supuneți” (*Facerea 1, 28*), poruncă reînnoită și către Noe după ieșirea din corabie. Iisus Hristos, iarăși, de aceea a venit, ca lumea „viață să aibă și din belșug să aibă”. Dumnezeu n-a pus pe om prin creație pe cea mai înaltă treaptă de viață, ca el să guste static din această plinătate, ci l-a înzestrat cu un neastâmpăr dinamic pentru a merge singur mai departe în lărgirea și mărirea conținutului său de viață. Însă acest progres avea să-l facă omul nu împotriva lui Dumnezeu, ci cu El și spre El. Chemarea din neexistență s-a făcut numai prin Dumnezeu. Progresul în existență avea

să se facă prin colaborarea omului, dar nu fără Dumnezeu și împotriva Lui. Dinamismul vital, care se manifestă în păcat, e de la Dumnezeu. Cu el a izbucnit omul în existență și prin el are să continue actul creației. El nu poate fi din altă parte, căci numai Dumnezeu e izvor de putere. Rău în acest dinamism e absența gândului la Dumnezeu; de aici partea de măreție care se află, incontestabil, și în cele mai scelerate acțiuni și în realizările unei civilizații fără Dumnezeu. Progresele tehnice ale lumii de azi, punerea în slujba omului a atâtor forțe ale naturii, sunt lucruri care storc admirația, cu toate că sunt produsul unei strădanii fără Dumnezeu. Ele nu sunt în sine realizări păcătoase. Atitudinea creștinului față de ele nu poate fi unilaterală: negativă. Invenția avionului, a iluminatului electric, a telefonului și televiziunii nu sunt produse ale diavolului, pentru a cufunda lumea și mai mult în păcat, ci ale elanului vital pus în om de Dumnezeu, pentru consolidarea și lărgirea vieții sale. Creștinismul nu poate fi contra elanului creator al omului. Smerenia nu poate însemna desconsiderarea minunatelor puteri ce sunt puse în noi și renunțarea la desfășurarea lor, renunțarea la muncă, la toate puterile ce ne sunt date. Ea e numai recunoașterea infinitei măreții a lui Dumnezeu în raport cu omul. Dar măreția lui Dumnezeu nu se vede fără a vedea minunea, puterea și frumusețea celor create de El, între care cel dintâi e omul. Omul să se minuneze de însușirile sale, dar să se minuneze pentru a lăuda și mai mult pe Dumnezeu care l-a creat, și să vadă puterea lui Dumnezeu în orice semen al său.

Dar nici nu putem avea o atitudine cu totul pozitivă față de acest elan creator al omului și față de rezultatele lui, deoarece știm că, lipsind Dumnezeu din el, s-a alterat, iar produsele lui, fiind lipsite de armonie și de justă utilizare,

fac pe om mai mult să sufere decât să se bucure. În monstru admiră forța și unele trăsături ce amintesc anumite armonii, dar detești îngrămădirea inestetică a forței; așa și în chipul omului, care păstrează toate elementele date de Dumnezeu, dar în dezorganizare și proastă întrebuințare și în realizările lui, impunătoare în măreția lor, dar triste în tulburarea și nefericirea ce o întrețin în viața omenească.

Cum s-a dezorganizat omul interior, chipul lui Dumnezeu în om, prin aceea că omul a ieșit din ascultarea Lui și s-a ridicat împotriva Lui? Dacă omul n-ar fi rămas să-și consolideze viața fără Dumnezeu, n-ar fi fost în el o atât de mare teamă de dispariție, de moarte, de slăbire a existenței. Ar fi știut că nimicul îl amenință numai într-o eventuală părăsire a lui Dumnezeu. Fiind cu Dumnezeu, ar fi avut în El siguranța că oricât ar slăbi muncind, nimicul nu-l va înghiți. Lipsind această teamă, această neliniște, având siguranța în Dumnezeu, nu s-ar fi simțit avizat numai la puterile lui pentru a se menține și întări în existență. N-ar fi muncit cu disperare, n-ar fi lăcomit cu nesaț la bunurile materiale, n-ar fi urât și invidiat pe cei ce au izbânzi în viață. Ar fi muncit nu din lăcomie materială pentru sine, ci pentru a colabora cu Dumnezeu la înfrumusețarea cosmosului, la ușurarea vieții tuturor. Fiind asigurat împotriva neantului prin Dumnezeu, n-ar fi căutat să se suie tot mai sus printre semenii săi, ar fi lipsit lupta de dominație, vrajba, exterminările. Nu s-ar fi dezlănțuit, prin colaborarea fanteziei, nici poftele nesăturate și deci s-ar fi mulțumit fiecare cu atât cât îi era necesar pentru viață. Iubirea de viață sădită în firea omului s-ar fi manifestat în iubirea lui Dumnezeu, în străduința de a-L cunoaște și de a se apropia de El, căci El ne asigură viața, în iubirea frumuseților universului lui

Dumnezeu și gustarea bunătăților Lui, în munca de a le evidenția și de a le face accesibile tuturor la fel. Ar spune poate unii că n-ar fi fost strădanie și creație fără concurență, fără marile ambiții de a fi mai mult și de a avea mai mult ca alții. Dar ar fi creat omul din dragostea de Dumnezeu și de semenii săi și pentru frumusețe. Marile creații, chiar în starea de păcat, au mult din aceste nobile impulsuri.

Cu alte cuvinte, omul ar fi trăit în armonie cu Dumnezeu, cu sine, cu semenii săi și cu natura. Ar fi lipsit total egoismul în iubirea vieții. N-ar fi căutat să fie el centrul lumii, ci un frate cu ceilalți oameni și un fiu al lui Dumnezeu. Patima nu i-ar fi întunecat judecata și vederea adâncilor taine ale vieții.

Fără îndoială, răul apare și sub un al doilea aspect, ca slăbiciune a făpturii: în boli și moarte în ordinea fizică și în slăbiciunea ce o simte omul, chiar dacă nu e rău, de a presta lucruri mari în favoarea aproapelui. Câți, și de câte ori, nu simțim că nu e suficient să nu urâm și să nu păgubim pe alții, ci e necesar să activăm intens, dintr-o mare iubire, în folosul altora?! Și ce mare durere nu simțim că nu ne ajung puterile pentru o lucrare mai remarcabilă în slujba obștească! În fenomenul acesta se manifestă un alt pol al existenței omenești, opus celui care se încordează spre cât mai multă putere și viață. În el își descoperă din nou prezența neantul din care suntem scoși. Dar totuși nu ca forță pozitivă, cum spune Berdiaev, ci ca inerție, ca greutate ce ne trage în jos.

De remarcat este că această inerție a neantului o simt mai puțin cei răi. Puterea lor lăcomă de ascensiune nu se simte atenuată de slăbiciunea produsă de atracția neantului.

Ea nu este propriu-zis răul, ci urmarea lui. Atâta timp cât în cuprinsul făpturii vuieste patima pozitivă a răului, nu se simte această lăncezire a puterilor de viață. Ea e o urmare a

răului în adevăratul înțeles al cuvântului. Ea vine pe urmă. După înălțarea semeață spre Dumnezeu, care e o maximă desfășurare a puterilor vitale puse în noi de Creator, vine epuizarea datorită faptului că n-am luat pe Dumnezeu ca ajutor al întăririi noastre în existență. Dar întâi e înălțarea și, cât durează ea, slăbiciunea nu se simte; ea se simte în raport invers proporțional cu puterea ce se manifestă în înălțare. De aceea răul e propriu-zis forță pozitivă; numai urmarea lui e prăbușire în țărână.

Unii pot să nu fie agitați de porniri rele, dar ei simt inerția neantului ca urmare a păcatului general omenesc.

Răii cei mari, îngerii răzvrățiți, vor fi aduși în starea de slăbiciune, de lânchezeală a puterii lor, abia înaintea Judecății din urmă.

Dar fie că suntem încă în plină încordare a înălțării fără Dumnezeu, fie că simțim în toată tristețea ei relaxarea puterii de viață, vindecarea și viața noastră adevărată este numai la Dumnezeu. Un indiferent, un sceptic, un neputincios de a face binele, chiar dacă nu face nici răul, nu e mai bun ca un rău. Ba poate că e mai rău ca acela, pentru că nici el nu se încrede în Dumnezeu. Răul luptă să-și întărească existența fără Dumnezeu. Indiferentul e un descurajat: știe că nu poate face nimic singur, dar nu crede nici în ajutorul lui Dumnezeu, își închipuie că totul e pierdut.

Și răul și indiferentul trebuie să se hotărască să primească viața din mâna lui Dumnezeu, Stăpânul și ajutorul nostru. E ceea ce ne învață Răstignirea și Învierea Domnului, care ne dau adevărata teodicee.

*August, 1938**

* Publicat inițial în *Telegraful Român*, 86 (1938), nr. 35, pp. 1-2 (n.ed.).

XI DUMNEZEU ÎN ISTORIE

În starea de depresiune a anilor de după război, în cugetarea filosofică și teologică din Germania a apărut ideea pesimistă că în istorie Dumnezeu nu-și manifestă prezența și puterea, că istoria e tot ce poate fi mai opus lui Dumnezeu, ea fiind produsă de căderea în păcat și deci păcatul și răul fiind în mod necesar elementul ei constitutiv și esențial. Ideea aceasta, susținută de curând și de unii gânditori români, forma punctul principal de opoziție la filosofia idealistă de mai înainte, potrivit căreia istoria este încorporarea și realizarea succesivă a principiului divin, prin urmare toată desfășurarea istoriei este plină de sens, de scop, este ireproșabilă sub raport moral și se realizează cu necesitate. De observat că, prin această identificare a naturii și a istoriei cu Dumnezeu, s-a ajuns ușor la concepția ateistă, spunându-se că nu există Dumnezeu. Natura în evoluție este totul.

Pentru credința creștină aceste două concepții referitoare la sensul istoriei sunt erori produse de înclinarea sufletului omenesc de a exagera, de a duce la extrem o judecată răsărită dintr-o stare afectivă personală, sau formată pe baza observării unor prea puține și parțiale evenimente istorice.

Istoria nu este una cu viața lui Dumnezeu, dar nici nu e goală de prezența Lui și în afară de raza puterii Lui.

Precum nu există nimic în spațiu fără sau peste voia lui Dumnezeu, așa nu se petrece nimic în timp în afară de puterea și departe de prezența Lui.

Vom evidenția acest lucru privind istoria din cele două laturi care ni se par constitutive pentru realitatea ei: istoria ca *dar* dumnezeiesc și ca *libertate* sau ca misiune omenească.

1. Istoria este posibilă prin creația lui Dumnezeu și prin providența Lui. Nu numai obiectele fizice, animalele și vegetalele au fost făcute de Dumnezeu, ci și omul. Și având în vedere că fiecare ființă omenească este o lume aparte, unică și nerepetată, spre deosebire de celelalte făpturi, care sunt uniforme ca piesele unei serii, înțelegem de ce Biserica extinde în învățătura sa actul creator al lui Dumnezeu la fiecare suflet omenesc în parte, chiar dacă și părinții au aici o anumită contribuție. Fiecare persoană omenească ce vine pe lume își datorează darurile sale, cu care va face istorie, lui Dumnezeu.

Iar providența dumnezeiască nu se înțelege numai negativ, ca o păzire a lumii ca să nu fie distrusă de niscăi ființe dușmane. De unde și-ar avea acele ființe puterea lor, dacă nu din singurul izvor de putere Care e Dumnezeu? Dacă deci ființe dușmane n-o pot distruge și dacă providența conservatoare a lui Dumnezeu tot e necesară, urmează că prin sine tinde lumea spre neființă. Și, de fapt, lumea s-ar putea conserva prin sine numai dacă Dumnezeu ar fi înzestrat-o în momentul creării cu putere infinită, care să nu se împuțineze prin consumare. Dar lumea nu putea fi creată cu putere infinită, fiind prin ființa ei limitată. De aceea, după primul moment de existență s-ar fi resimțit în

cuprinsul ei o tulburare prin împușinarea puterii ei. Lumea are nevoie astfel în fiecare moment de putere nouă, așa cum fiecare dintre fapte se menține prin primirea de putere nouă de la cele înconjurătoare. Lumea în întregime însă nu poate primi această putere nouă de la elementele care o constituie, ci de la un izvor de putere care e deosebit de ea. Această putere nouă o primește lumea continuu de la Dumnezeu prin providență.

Prin urmare, atât talentele cu care intră în istorie orice om, cât și dinamismul de credință și de faptă ce-l desfășoară pe arena istoriei este dar al lui Dumnezeu.

Ce dă omul atunci? *Întrebuințarea darurilor* (și ascultarea de inspirațiile trimise de Dumnezeu) sau *neîntrebuințarea lor*, ori *întrebuințarea lor împotriva scopului cu care i s-au dăruit*.

Întrebuințarea darurilor în scopul pentru care i s-au dat – ascultarea de chemarea de Sus, sau refuzul ei – este operă a libertății omenești, însă în așa fel că omul își dobândește cu adevărat libertatea, o libertate eroică, numai ascultând de chemarea de Sus, numai întrebuințând bine darurile dumnezeiești. Dar puțința dobândirii adevăratei libertăți, libertatea ca virtualitate, este iarăși un dar al lui Dumnezeu, darul suprem. Despre libertatea aceasta creatoare de înaltă istorie va veni vorba mai departe.

Am spus că de om depinde și neîntrebuințarea darurilor sau întrebuințarea rea a lor. Acesta e păcatul și din păcat s-a născut și se naște tot restul răului. Păcatul nu e deci o nouă creație, alături de a lui Dumnezeu. Nu s-a văzut nicăieri vreo faptură produsă exclusiv de vreun principiu al răului. Oriunde vedem păcatul sau răul, îl vedem ca parazit pe faptele create de Dumnezeu, ca schimonosire a lor.

Păcatul și răul au totdeauna ca premisă creația, posibilitatea lor e dată de-abia prin existența fapturilor lui Dumnezeu. Un păcat sau un rău care să nu mai aibă ceva înaintea sa, ca premisă a sa, nu se poate închipui. Păcatul apare în lume după creație, el are ca presupunere totdeauna darul lui Dumnezeu. Păcatul nu e creator, ci schimonositor. Păcatul nu poate crea nici istoria; el nu poate decât schimonosi istoria. Nu poate exista un principiu pur al răului care să nu fie la baza lui creatură a lui Dumnezeu: îngerul căzut. Și nu poate exista nici ceva în care să fi fost distrusă total urma fapturii lui Dumnezeu, reprezentând în forma pură răul.

Păcătosul trăiește și făptuiește tot prin darurile și prin puterea lui Dumnezeu. Inteligența pe care și-o pune în serviciul scopurilor rele e dar al lui Dumnezeu și-ți stoarce adesea admirația; oratoria intrigantului, a lichelei și a demagogului e de asemenea dar al lui Dumnezeu; forța uriașă pusă în slujba distrugerii de o mare ură e și ea darul lui Dumnezeu. Răul n-are unelte proprii de lucru și n-are obiecte proprii ale urii sale: toate sunt fapturile lui Dumnezeu. Dumnezeu Creatorul își arată măreția și prin inteligența și forța păcătoșilor, precum și prin neputința păcatului de a se dezrobi de fapturile lui Dumnezeu, de a duce o viață pe cont propriu, independentă. Nu există, nu poate exista o independență a răului, precum există și poate exista una a binelui.

2. Un al doilea element al istoriei este libertatea, libertatea actualizată, întrebuințată, nu virtuală. Ea e propriu-zis elementul caracteristic care face istoria, pe când darurile și inspirațiile divine sunt o condiție a istoriei.

Darurile ne sunt date nu spre gustare fericită, ci ca o datorie de a le folosi. Unde nu se face uz de libertate nu este istorie. Unde nu se iau hotărâri, ci se satisfac instinctele cu regularitatea cu care își cer, își impun satisfacerea, nu e istorie, ci proces natural. Universul fizic n-are istorie, animalele n-au istorie, pentru că viața lor *decurge*; nu e supus fiecare moment ulterior unei decizii a eului. Un om, când trăiește prin instincte, mănâncă atunci când îi e foame, doarme când îi e somn, fuge când îi e frică, lovește când se mânie. Când în viața sa nu se intercalează între cerințele instinctelor sau presiunea împrejurărilor și reacția proprie, eul care judecă și decide atitudinea n-are istorie. Viața care *curge* nu e istorică, fie că această curgere se repetă în același cerc, fie că înscrie o linie de evoluție cum se pretindea în veacul al XIX-lea. Viața istorică nu e proces care *curge*, ci viață care se decide în fiecare clipă.

Categoria principală, ființa vieții istorice, este *decizia* (*die Entscheidung*, cum îi zice filosofia germană, care îi dedică astăzi o mare atenție). În luarea de decizii se distinge omul de natură. Prin ea se ridică omul din viața sa animalică în sfera unei vieți a spiritului. Decizia este contrariul curgerii, chiar *se opune* curgerii. Fapta decisă nu decurge din stările trupești sau sufletești anterioare, ci își ia ființă prin libertate, care ține seamă numai *dacă vrea și cum vrea* de stările psihice și trupești anterioare.

Libertatea însă nu trebuie înțeleasă ca un factor de ultimă suveranitate, care nu simte asupra ei nicio obligație, care stă indiferentă pe tronul în fața căreia își pledează punctul de vedere un obiect sau altul, o faptă sau alta, iar ea măsoară, cântărește și se decide potrivit cu rezultatul acestei cântăriri. Libertatea aude deasupra sa o poruncă

aspră, necondiționată. Cu cât e mai liber omul de pornirile instinctive, de patimi, de opinia publică, cu atât aude mai clar această poruncă.

Decizia are caracter grav, istoric, nu atunci când alege omul între o mâncare sau alta, între o plimbare sau un joc, ci când sub porunca acelei voci ia o hotărâre în împrejurări și chestiuni de supremă importanță pentru existența sa, pentru existența celor din jurul său, când își dă seama că prin hotărârea sa într-un sens sau altul se joacă o carte mare a destinului său și al altora. Pe câte un om, în anumite împrejurări, când ia o hotărâre care îi aduce toate riscurile pentru viața aceasta, care îl pune în conflict cu întreaga opinie publică, care îl face să se lipsească de avantajele sigure ale unei vieți comode și fericite, îl auzi rostind „cu încăpățănare” la insistențele altora de a părăsi decizia sa „nebunească”: „*Nu pot altfel*”. Nu poate să nu asculte de porunca de Sus. Atunci e omul liber, căci porunca, cu oricâtă forță se impune acestui om, nu se realizează decât prin consimțământul voinței, nu se revarsă în acțiune ca un instinct sau ca o patimă, ca un râu în inundație. O poruncă o asculți și apoi o împlinești luptând cu infinite greutăți, cu obositoare încordări, pe când pofta te duce, pofta se împlinește ea prin tine ca printr-o unealtă involuntară, degradată de la nivelul de persoană.

Hotărârile acestea cer încordări eroice, ele sunt totdeauna ruperi din angrenajul unei vieți care decurge biologic; ruperi din dorințele obișnuite ce se cer satisfăcute; ruperi din agreementul opiniei publice; ruperi din brațele cele multe ale unei vieți care vrea să decurgă natural, fără efort, plăcut, care vrea să lase totul în seama procesului firesc al lucrurilor. Ele sunt *stăviliri* ale pornirilor din firea

noastră, ale cerințelor opiniei publice. Ele sunt *ridicări împotriva* a tot ce ne este plăcut, *împotriva* felului curent de a fi al nostru, sau al societății. Neamțul zice acestui act: *Entscheidung*, despărțire de ceva, despărțire de tine, așa cum ești în cenușia curgere a vieții. Fiecare decizie e o mereu repetată despărțire, pentru că mereu cazi în automatismul procesului natural. Cuvântul românesc *hotărâre* încă spune mult: pui un *hotar* curgerii firești, unor cerințe și porniri de jos, le pui o stavilă și întreprinzi ceva potrivit lor, sau pui o piatră de hotar pentru o orientare potrivnică curgerii de până acum a vieții tale.

Viața de hotărâri înseamnă eroism, credință, spiritualitate și adevărată libertate, care e opusul naturii ce trăiește prin *curgere*.

Înseamnă *eroism*, pentru că e încordare și luptă împotriva *a ce se face, a ce decurge de la sine*, luptă cu curgerea inertă, dar de mare forță, a vieții. Chiar dacă prin hotărâri nu se vizează înfrânări sau fapte mereu noi sau unele continuu repetate, ele totuși înscriu o eroică și susținută încordare a vieții. Un post de o zi e ușor, dar un post de șapte săptămâni, deși pare monoton, e o înlănțuire zilnică de hotărâri eroice, o linie înaltă pe care se înscrie triumful susținut al voinței asupra forței pe care o exercită de jos natura, care în fiecare clipă vrea să ne atragă din nou la ea. Din acest exemplu se vede că eroismul deciziilor nu implică numai decît o depărtare de tradiție, dacă înțelegem prin tradiție nu meschina linie a vieții cotidiene, ci un anumit stil de spiritualitate. Eroismul nu se măsoară numai decît nici cu mărimea excepțională a faptei externe. Un salahor care, printr-o depășire continuă a repulsiei naturii sale față de monotonia, modestia și greutatea

muncii ce o prestează, o adoptă prin hotărâre lăuntrică și nu cârtește e un mare erou. Neamul nostru are mai multă nevoie de acest eroism al stăruinței, al împletirii sale intime cu munca sa. Desigur, faptele mari, de profunde și vaste repercusiuni, cer de la hotărârea pentru împlinirea lor o încordare mult mai puternică. Ele sunt în cel mai înalt grad creatoare de istorie. Dar ecoul lor s-ar scufunda repede în inerția generală, dacă nu ar fi urmate de acest eroism de stăruință al celor mulți. Istoria, în acest caz, n-ar fi altceva decât rare și singulare pâlpâiri căzute repede în linia orizontală a unei vieți neistorice.

Viața trăită istoric, adică prin hotărâri încordate, nu e posibilă însă fără *credință*. Trebuie să crezi în autoritatea supremă a vocii care îți poruncește intern pentru ca să fii în stare să rupi cu comoditatea ce te ispitește de jos, pentru ca să alegi drumul ostenelilor și al luptelor fără sfârșit. Nu există faptă mare istorică, nu există personalitate proeminentă în istorie, precum nu există epocă înaltă la temelia căreia să nu stea credința. Au putut exista oameni inteligenți, dar ei n-au realizat opere durabile fără credință.

Epocile fără credință au putut fi epoci remarcabile prin rafinamentul cu care se organiza gustarea plăcerilor, dar ele nu înseamnă prea mult sub raportul adevăratei creații. Păcatul, inerția trăirii meschine, atât de puternică prin generalitatea ei în cele mai multe epoci, e important în istorie numai ca povara care trage în jos avânturile cu adevărat istorice, făcând ca progresul în direcția spirituală să fie continuu împiedicat, continuu redus aproape la punctul de plecare. Dar istoria ar putea exista și fără păcat, ca o continuă înaintare prin cunoaștere, prin creație, în lumea fără de sfârșit a spiritului, a personalității.

Hotărârile sunt cele care fac cu adevărat *liber și spiritual* pe om. Desigur, omul are de la început o libertate de a se lăsa sau nu dus de curentul pornirilor proprii și al împrejurărilor. Dar întărirea libertății se face afirmând-o tot de la început în sensul desfacerii de acest curent. Dacă nu și-o afirmă de la început, ea se închircește, omul devine tot mai mult rob al „necesității” naturale, tot mai slab. Acesta-i păcatul care cuprinde cu mai multă ușurință pe om: păcatul lenei, al slăbiciunii, al evitării eforturilor; e păcatul de a nu voi să dezvolți libertatea pe care ți-a dat-o Dumnezeu, de a o refuza. E păcatul căderii din libertate, păcatul refuzării darului suprem al lui Dumnezeu.

Creștinismul spune că originea păcatului se explică prin libertatea pe care a dat-o Dumnezeu omului. Aceasta se poate interpreta și așa: că păcatul este o abdicare de la libertate; omul n-a vrut să facă un efort ca să stea drept, așa cum dorea Dumnezeu și cum îl înzestraseră să poată sta, fără ca să-l țină El cu sila drept. De aceea, în păcat nu se manifestă bărbăția (*virtus* – virtute, în latină), puterea impresionantă, eroismul pe care-l manifestă omul care luptă pentru bine. Păcătuiești fără a face eforturi, dar nu faci binele fără mare cheltuială de energie. De aceea e așa de general păcatul și așa de rară virtutea. Păcatul e tare prin generalitatea lui și prin ușurința cu care se comite, nu prin forța personală a celor care-l comit.

Răul se săvârșește prin fapta „naturii”, binele prin forța personală. Păcatul e „strămoșesc”, e gravitație ereditară și socială, mântuirea e încordare personală. În rău se manifestă teama naturii de neant și lăcomia ei după tot mai multă viață, de aici marea forță irațională a răului, forță pe care o are tot de la Dumnezeu, Care a creat viața și i-a

dat puternicul instinct de autoconservare și înmulțire. E o goană neînfrânată și oarbă a naturii după tot mai multă existență, din pricină că nu se lasă pătrunsă de siguranța că Dumnezeu este Acela care o va menține și întări și pentru că, gâlgâind în fiecare om, nu vrea să se știe limitată de Dumnezeu și de alte ființe. Omului i s-a dat voința tocmai pentru a disciplina, a înfrâna această lăcomie fără frâu după existență, din conștiința că Dumnezeu este Cel care ne asigură viața și ne-o înmulțește.

Voința trebuie, cu atât mai bărbătească, să se încordeze cu atât mai mult cu cât are de stat în calea unui instinct puternic ca un râu în inundație. Tocmai pentru că răul e puternic prin forța vitală a naturii, libertatea, atunci când i se poate opune, e și mai puternică. Libertatea crește prin exercițiu, și prin creșterea libertății crește binele. Iar răul se ivește unde slăbește libertatea. Dumnezeu nu ne-a dat numai natura cu darurile, cu instinctul ei vital, ci ne-a dat și libertatea, caracterul de persoană, pentru a cârmui și stăpâni natura. Prin libertate ne ridicăm din starea de natură, ne descoperim chipul de persoană, ne activăm asemănarea cu Dumnezeu și ne apropiem de El. Lupta libertății de a stăpâni natura poate apărea ca o luptă împotriva vieții create și voite de Dumnezeu, dar aceasta e numai o aparență. Tocmai prin asceza pe care o impune libertatea naturii, o ferește de a se epuiza în excese, de a se cheltui în revărsări, și o face să se concentreze în interior, adunând maximum de forță. Și mai ales tocmai prin înfrângerea lăcomiei exagerate de viață se arată și se păstrează credința în Dumnezeu, că El susține viața noastră, ceea ce are ca urmare, de fapt, o întărire a vieții noastre prin Dumnezeu.

Într-un moment poate părea că asceza, înfrânarea, jertfa îi duc unui om viața la completă dispariție. Dar în momentul ulterior viața lui răsare mai nouă, mai puternică, din mâna lui Dumnezeu. Când cineva „se ascunde cu viața lui” prin jertfă, s-a ascuns în Dumnezeu, Care îl va arăta într-un timp viitor mai puternic, mai viu: „Cine va voi să-și scape sufletul îl va pierde, iar cine va pierde sufletul său pentru Mine și pentru Evanghelie, acela îl va scăpa” (*Marcu 8, 35*). E aici taina răstignirii care aduce mântuirea, învierea. Răstignirea cauzând învierea, aceasta e teodiceea creștină care dă înțelegerea adevărată a tainei răului.

Dar dacă omul eroic e legat de Dumnezeu prin credință, iar cel păcătos se desface de această legătură liberă și creatoare neascultând și de la o vreme chiar nemaiauzind vocea de Sus, de aici nu urmează că el a ieșit de sub stăpânirea lui Dumnezeu, făurindu-și alături un câmp de existență cu totul ieșit de sub puterea dumnezeiască. Nu există câmp de existență în afară și alături de suveranitatea lui Dumnezeu. Păcătosul, dacă nu se supune liber lui Dumnezeu și în interesul creșterii personalității, a puterii sale de creație, a fericirii sale, rămâne totuși fără voia lui sub supremație divină. Păcatul îngăduit de Dumnezeu pentru a *nu-l sili* pe om să fie liber, păcatul comis chiar cu puterea de viață ce o dă Dumnezeu și păcătosului nu e îngăduit decât până își împlinește singurul rost pentru care e îngăduit: până demonstrează cum s-a decis omul, pentru sau contra lui Dumnezeu. El e îngăduit numai ca *demonstrație* liberă a omului că nu vrea să asculte de Dumnezeu. El nu e îngăduit să crească la infinit potrivit cu tendința sa și să năruie creația lui Dumnezeu.

Păcatul posedă în sine germenul neputinței sale, germenul limitării sale și al distrugerii păcătosului. Păcatul, cum zice *Scriptura*, naște moarte, poartă în sine microbul morții. Ca să nu vorbim de topirea lui frecventă sub focul binelui, remarcăm numai formele de autolimitare.

Păcatul des repetat devine viciu, care pentru păcătos înseamnă neputință și distrugere organică. Pildele de natura aceasta, semnalele în organismul propriu în acest sens, fac pe mulți oameni să lupte împotriva lui. Aceasta se referă mai mult la păcatele trupești. Dar este și o formă și mai interesantă de autolimitare și autodistrugere, aceea care se arată la păcatele sufletești: răul sufletesc e egoism, ură, dușmănie a unuia față de alții. Ca atare, trezește în aceia o reacție fie prin creșterea binelui în ei, a unui bine care limitează răul prin convertire sau prin pedeapsă – și aici e mare deosebire între un fel de bine și altul –, fie prin creșterea unui rău analog: la ură se răspunde cu ură, limitându-se reciproc.

În general, niciodată în istorie răul pornit dintr-o parte n-a putut să-și ducă setea sa pustiitoare până la capăt. Îndată s-a ivit din altă parte o stavilă în calea lui, opăcindu-l (împiedicându-l, domolindu-l, *n.ed.*). Cu cât sunt armele ofensive mai periculoase, cu atât se găsesc arme defensive mai ingenioase pentru a le face inofensive, astfel încât răul nu reușește să distrugă nici ordinea fizică, nici cea socială a creației. Ordinea creației rămâne inalterabilă ca arena în care cine voiește poate să-și îndeplinească misiunea sa și să ajungă la fericirea pentru care l-a destinat Dumnezeu. Cel rău se distruge numai pe sine și pe cel care se lasă contaminat. Dar nimeni nu poate spune că prin rău lumea a fost adusă într-o stare în care nu mai

e cu puțință să-ți câștigi fericirea, desigur pentru viața cea eternă, să ajungi la scopul ultim pentru care ești creat. Așa încât, în general, chiar și după căderea în păcat lumea e bună, adică oferă omului toate posibilitățile împlinirii destinului său, a ajungerii la fericirea în Dumnezeu. Creștinismul nu e pesimist și fatalist în sensul că ar socoti orice efort spre bine zadarnic. Nu e nici de un optimism naiv, având credința că chiar fără eforturi binele e biruitor. Realizarea binelui e condiționată de bărbăție, de luptă, dar tocmai aceasta dă omenirii o demnitate.

Răul impus până la capăt ar echivala cu distrugerea completă a binelui în istorie, dar în același timp cu distrugerea vieții omenești, a vieții istorice. Deci, istoria fără rău se poate închipui, dar fără bine, fără năzuința spre tot mai mult bine, spre tot mai înaltă spiritualitate, nu. Istoria e constituită esențial nu prin rău, ci prin bine. Cât bine, câtă năzuință spre bine este în viața omenească, atâta istorie este în ea.

Soarta istoriei este legată de soarta binelui în viața omenească. Iar de soarta favorabilă a binelui, de posibilitatea lui, se îngrijește și Dumnezeu prin legile aspre care planează asupra răului și în rău.⁸⁰ Așa încât istoria se

⁸⁰ Notăm că aceia care consideră ca element esențial al istoriei răul, cum sunt teologii protestanți dialecticieni și unii gânditori români, sunt inconsecvenți cu ei înșiși când, făcându-se apologeții unei vieți trăite istoric, cer omului acte de hotărâre și de eroism. Răul se face și fără astfel de acte, sau tocmai fără ele se face. Iar viața de hotărâri și eroism înmulțește spiritualitatea și binele, care după ei sunt neistorice. De altfel, însăși noțiunea creatoare de istorie: *Entscheidung*, hotărâre, nu poate avea niciun rost în teologia protestantă dominată de fatalismul păcatului. E greu de înțeles de ce face teologia dialectică atâta uz de ea. Ea se potrivește cu mult mai bine în Ortodoxie, care este mai optimistă.

zbuciumă sub puterea și oblăduirea lui Dumnezeu, Care dăruiește, inspiră și pedepsește. Dăruiește tuturor talente și putere și-i inspiră pe toți, iar pe cei ce nu vor să folosească cum trebuie darurile Lui și să asculte de inspirațiile Lui, îi face să cunoască puterea Sa pedepsitoare, făcându-i să se macine prin ei înșiși împreună cu răul pe care-l produc.

Majestatea lui Dumnezeu răzbate astfel strălucitoare și prin cei buni și prin cei răi. Pașii lui Dumnezeu calcă, duduind magnific, prin întreaga istorie⁸¹.

Martie, 1938

⁸¹ Impulsul pentru acest articol l-a dat scrierea lui H.W. SCHMIDT, *Die Christusfrage. Beitrag zu einer christlichen Geschichtsphilosophie*, Gütersloh, 1929.

XII

CUVÂNTUL ȘI MISTICA IUBIRII

Mântuirea în Iisus Hristos, fapt care formează inima creștinismului, fiind o taină cu înțeles atât de adânc și de bogat, nu e de mirare că s-a putut preta la interpretări diferite, făcând să se nască, potrivit cu aceste interpretări, mai multe ramuri spirituale în cuprinsul creștinismului.

Cea mai unilaterală dintre aceste interpretări este aceea care formează temeiul de existență și determinanta de frunte a protestantismului. Ea constă în explicarea întregului fapt creștin prin noțiunea de „cuvânt” (*Das Wort*). Tot creștinismul constă în comunicare și primire de „cuvânt” dumnezeiesc. În Iisus Hristos însuși nu avem decât „cuvântul” dumnezeiesc în sensul de vorbire ce se adresează oamenilor.

Concepția aceasta e susținută, reliefată și argumentată astăzi cu multă pasiune de așa-zisa teologie dialectică. Mai stăruitor e preocupat de această legitimare a „cuvântului”, ca mijloc exclusiv de comunicare revelațională de la Dumnezeu la om, Emil Brunner în scrieri ca: *Der Mittler* (Mijlocitorul) și *Die Mystik und das Wort* (Mistica și cuvântul).

Ce este cuvântul? El nu este, chiar în gândirea protestantă, idee detașată, de sine stătătoare, sau gând propriu pe care mi-l rostesc lăuntric sau vocal mie însumi, ci este

totdeauna cuvântul unei alte persoane adresat mie. În cuvânt se descoperă prezența și voința unei persoane care vrea ceva de la mine, care are ceva cu mine. „Cuvântul nu e mai puțin, ci mai mult ca ideea, căci ideea înseamnă spirit singuratic, cuvântul însă este comunitate de spirit. Ceea ce numesc grecii Logos este cuvântul din mine; ceea ce numește *Biblia* cuvânt este cuvânt către mine.”⁸²

Cuvântul este o relație a unei persoane vii către mine. Trei elemente sunt date prin cuvânt: persoana care mă agrăiește (a agrăi înseamnă a adresa cuiva cuvânt – *n.ed.*), eu, care sunt agrăit, și cuvântul prin care sunt agrăit. Din faptul că, auzind cuvântul, trebuie să aud voința persoanei care-l rostește urmează că atât voința care-mi vorbește cât și ascultarea mea trebuie să se întâlnească în momentul în care răsună cuvântul; în același moment, atenția celui ce agrăiește trebuie să fie ațintită asupra celui agrăit și a celui agrăit spre cel ce-l agrăiește. Comunicarea prin cuvânt presupune nu numai contemporaneitate între persoanele comunicante, ci și simultaneitate de reciprocă atenție și de privire din față.

Protestantismul relevă însă cuvântul ca singurul mijloc de comunicare între Dumnezeu și om nu pentru că el întrunește însușirile amintite, ci pentru a-l opune oricărei mistici, oricărei alte punți pe care s-ar putea apropia Dumnezeu de om, pentru a sprijini dogma lor despre menținerea distanței între Dumnezeu și om și după Răstignirea și Învierea Domnului; căci dogma specifică protestantă este că omul rămâne total păcătos, chiar creștin

⁸² Emil BRUNNER, *Die Mystik und das Wort*, Tübingen, 1928, pp. 397-398.

fiind, iar Dumnezeu continuă a rămâne ascuns și pentru creștini în transcendența absolut necognoscibilă. De aceea socotesc ei cuvântul ca unicul factor „mijlocitor” între Dumnezeu și om.

Cuvântul este apreciat atât de mult la protestanți pentru însușirea lui de a ține, cu toată comunicarea ce o realizează, la distanță pe Dumnezeu de om. Revelația mijlocită de el e în același timp și o păstrare a lui Dumnezeu sub vâl. Cuvântul e întrebuințat de Dumnezeu ca mijloc indicator, numai pentru că nu Se arată, nu Se lasă văzut și nu Se dăruiește El însuși. Unde e vedere sau posesie nu e necesar cuvântul. Însă situația noastră ontologică și morală e de așa natură că nu poate suporta o dezvăluire a lui Dumnezeu; cuvântul reprezintă maximum de condescendență posibilă a lui Dumnezeu față de om. „Prin faptul că Dumnezeu alege forma de comunicare pământească a cuvântului, se arată că este exclus raportul nemijlocit în care am sta față de El, dacă n-am fi înstrăinați.”⁸³ „Dacă Dumnezeu Se apropie de noi, care ne aflăm cu toată ființa noastră într-o mișcare contrară Lui, în forma indirectă a cuvântului, așadar într-o formă în care El însuși rămâne totuși ascuns, aceasta este o milostivă cruțare a noastră. Căci prezența nemijlocită a lui Dumnezeu n-am putea-o suporta.”⁸⁴

⁸³ Karl HEIM, *Jesus der Herr*, Furche-Verlag, Berlin, 1935, p. 182.

⁸⁴ *Jesus der Herr*, p. 183. O idee apropiată, însă desigur într-o dezvoltare personală, formează esența cărții d-lui Lucian Blaga: *Cenzura transcendentă*. Și acolo se spune că nu poate fi vorba nici măcar în cea mai mică măsură de o comunicare directă între Dumnezeu și om, iar cunoașterea transcendentului e mai degrabă o disimulare a lui, o cvasi-cunoaștere, cunoașterea vălului cu care e acoperit. Tot ce se realizează prin această cunoaștere este siguranța că ne aflăm în

Fără a urmări în toate laturile și detaliile ei această concepție, vom încerca să arătăm câte greutateți se ridică în cale și cât de justă apare, în opoziție cu ea, concepția ortodoxă, care nu vede în cuvânt totul, ci în el și pe lângă el cunoaște și alte mijloace de comunicare între Dumnezeu și om, și alte feluri de legături care întemeiază în mod legitim o anumită mistică.

E drept că Brunner și ceilalți teologi dialecticieni au în vedere mistică identității, atunci când își manifestă acerbă lor vrăjmășie față de ea. Au în vedere mistică hindusă și în general tot felul de panteisme religioase și filosofice, pentru care între Dumnezeu și om există o „continuitate neîntreruptă”, un suieș evolutiv neoprit de nicio prăpastie: omul este sau devine Dumnezeu prin dezvoltarea uneia sau alteia dintre puterile sale sufletești.

Dar din teologia lor se desprinde o aversiune pentru orice fel de mistică, pentru orice fel de afirmare a vreunei posibilități de apropiere de Dumnezeu, de „unire” cu El, de „vedere” a Lui, de „împărtășire” cu El. Deși mistică aceasta creștină nu se întemeiază atât pe un suieș al omului la Dumnezeu, cât mai mult pe o coborâre a lui Dumnezeu la om, protestantismul o reprobă pe motiv că mântuirea în acest caz n-ar mai fi în funcție de libera decizie a omului, așadar de un act etic, ci ea s-ar realiza prin invadarea

prezența misterului, că există de fapt un mister, în termeni religioși, că există de fapt Dumnezeu. Mai mult nu putem cunoaște pentru că Dumnezeu ne cruță de revelații mai directe, ca pe unii ce nu suntem în stare să le suportăm: pune în calea cunoașterii noastre o cenzură, o stavilă. Câteva obiecții față de cartea aceasta a d-lui Lucian Blaga, din punct de vedere ortodox, am subliniat în articolul „Metafizica lui Lucian Blaga”, publicat în: *Revista Teologică*, nr. 11-12/1934.

unei substanțe supranaturale în om, s-ar înfăptui așadar printr-un proces natural, nu etic.

Vom examina problema „cuvântului” atât în legătură cu Iisus Hristos cel istoric, cât și în legătură cu rolul Lui ulterior în viața creștină.

Motivul principal, pentru care teologii dialecticieni scot pe planul întâi în misiunea lui Iisus Hristos agrăirea oamenilor prin cuvânt, am văzut că stă în teza lor că în viața noastră pământească nu ni se putea manifesta dumnezeiescul din El. Dar atunci nici în cuvântul rostit de Iisus Hristos nu se putea vădi latura Sa dumnezeiască. Un critic al teologiei dialectice, Hans W. Schmidt, spune despre ea că „a slăbit legătura dintre revelație și eshatologie; revelația a devenit cuvânt și adevăr și a împins ideea de mântuire, de eshatologie, pe planul secund”⁸⁵. (Prin eshatologie înțelege lumea cealaltă, dumnezeiască, anticipație în istorie a ceea ce se va arăta deplin la sfârșitul istoriei.)

Cuvântul grăit de Iisus Hristos e atunci un cuvânt gol de calitatea dumnezeiască și, având în vedere că, după acești teologi, dumnezeirea lui Iisus Hristos cu atât mai puțin se putea arăta în istorie pe alte căi mai directe, ca fapte, impresie tainică, putere neînțeleasă, etc., Iisus Hristos n-a reprezentat în istorie nicidecum pe Fiul lui Dumnezeu. Dacă arătarea Lui întru totul omenească a avut și o latură dumnezeiască, aceea a rămas practic, efectiv, totuși transcendentă, ascunsă. De fapt aceasta este concepția teologiei dialectice despre întrupare. Iisus din Nazaret este numai o indicație a punctului de intersecție între timp și eternitate. Aceasta însă rămâne ascunsă sub figura istorică a lui Iisus

⁸⁵ H.W. SCHMIDT, *Zeit und Ewigkeit*, 1927, p. 77.

și nu are o extindere pe planul cunoscut nouă. Ca apariție pământească, Iisus este păcătos. Nici când nu are loc o împreunare (*Verschmelzung*) între Dumnezeu și om. „Pentru Barth, Iisus nu e însuși Cuvântul lui Dumnezeu, ci El este, ca și *Biblia*, numai gura omenească pentru acel cuvânt.”⁸⁶

Cuvântul grăit de Iisus Hristos este atunci un cuvânt al cărui înțeles și răsunet nu poate indica în sine nimic dumnezeiesc. El are un sens pur intelectual, sau cel mult e încărcat de un specific omenesc, dar în niciun caz nu prezintă pecetea unei proveniențe deosebite, în speță a celei dumnezeiești.

Și de fapt teologii dialecticieni așa și concep cuvântul revelației: ca simplu adevăr. „Barth și ceilalți au fost duși la o accepțiune a ideii de revelație caracteristică pentru teologia dialectică: revelația este cuvânt sau, mai bine zis, revelația este adevăr [...]; întrucât nu se mai ia în considerație o prezență creatoare de mântuire a lui Dumnezeu în timp, pe primul plan este problema raportului dintre revelație și rațiune.”⁸⁷

Revelația în Iisus Hristos nu mai este „străbaterea unei lumi noi” în timp, ci comunicarea unui adevăr care se adresează cunoașterii omului.

De aceea, mijlocul prin care își însușește omul revelația este unul pur intelectual, purificat de orice manifestare psihică. Încopcierea omului de revelație se face printr-un act exclusiv de cunoaștere. În aceasta constă credința: „Ea n-are de-a face nimic cu emoțiile sau trăirile religioase. [...] Credința aparține de domeniul spiritului (în sens de

⁸⁶ H.W. SCHMIDT, *Zeit und Ewigkeit*, pp. 34-35.

⁸⁷ H.W. SCHMIDT, *Zeit und Ewigkeit*, p. 77.

cunoaștere abstractă, intelectualistă).⁸⁸ Ea este orientată asupra „sensului” și deci n-are nimic de-a face cu materialul sufletesc de care e întovărășită ca de ceva secundar. Toate aceste împrejurări psihologice care se mișcă în jurul credinței „sunt manifestări accidentale, care au în fond tot așa de puțin de-a face cu lucrul însuși ca cerneala lui Beethoven cu Simfonia a V-a”⁸⁹. „Credința e cu atât mai curată, cu cât se poate spune mai puțin despre ea, cu cât e mai goală în sine.”⁹⁰ Ea n-are nimic de-a face cu trăirea istorică, e dincolo de istorie, în domeniul neschimbatei relații între sensuri și aparatul universal valabil de percepere a lor.

Din expunerea de până acum se observă o primă contradicție în teologia dialectică. Pe de o parte, ea ține să distingă „cuvântul” revelației de „idee”, din motivul că primul e legat în mod necesar de o persoană care stă cu fața ei către fața mea agrăindu-mă, iar a doua este un sens pentru aflarea căruia ajunge cunoașterea mea, nefiind necesară o a doua persoană care să mi-l comunice.

Dar prin ce pot eu cunoaște că „cuvântul” revelației în Iisus Hristos e cuvântul unei persoane și încă al unei persoane dumnezeiești, dacă acel „cuvânt” e, cum susține pe de altă parte teologia dialectică, un sens intelectual pur, descărcat de orice altă calitate, care să-l arate că e rostit de o persoană și încă de una dumnezeiască?

Că în general cuvintele pe care le auzeau de la Iisus Hristos erau cuvinte ale unei persoane, despre aceasta aveau toate dovezile cei din jurul Lui. Vedeau persoana, ea

⁸⁸ H.W. SCHMIDT, *Zeit und Ewigkeit*, p. 79.

⁸⁹ H.W. SCHMIDT, *Zeit und Ewigkeit*, p. 80.

⁹⁰ H.W. SCHMIDT, *Zeit und Ewigkeit*, p. 80.

se comunica lor nu numai prin cuvinte, ci și pe alte căi, dintre care unele mai convingătoare decât cuvântul. Persoana se experia chiar când nu vorbea și într-o măsură mai mare decât prin sensul pe care-l cuprindeau cuvintele. Aceasta se întâmplă în toate raporturile interpersonale. Alături de cuvinte și prin cuvinte are loc între persoanele convorbitoare o comunicare ce se adaugă la sensul cuvintelor. Și ceea ce se experiază reciproc mai dominant în raporturile între persoane este caracterul de persoană al fiecăreia. Iar acest caracter nu face parte din „sensul” intelectual cuprins în cuvânt, ci e altceva, exterior sensului, dar condiționând rostirea lui. Sesizarea acestui caracter nu e un act intelectual, coincidând cu sesizarea sensului cuprins în cuvânt, ci un act de altă natură, mai degrabă mistică, e asemenea actului de sesizare a unei realități trăite, care nu e totuși una cu persoana proprie.

Dar prin ce puteau ști ucenicii lui Iisus Hristos că Cel ce le vorbește nu e numai o persoană omenească, ci una dumnezeiască? Prin ce puteau cunoaște că asupra acelei persoane stătea „un accent” care o deosebea total de toți ceilalți oameni, cum zice Karl Heim?

Pentru teologia dialectică și în general pentru protestantism răspunsul la această întrebare este enorm de greu, odată ce ea admite că dumnezeirea lui Iisus Hristos s-ar fi revărsat în oarecare fel în istorie doar prin „cuvântul” cu sens pur de adevăr.

Dar un răspuns trebuie să dea, pentru că altfel n-ar putea spune de unde e credința că cel ce vorbea nu era om simplu, așa cum, după ea, se manifesta pe toată linia. Și ca să dea un răspuns, recurge la Duhul Sfânt: „Numai prin El e delimitat, în lumea creată, locul unde vorbește Dumnezeu de

restul conținutului din lume". „Prin El obține un loc al lumii temporale accentul veșniciei.” Dar accentul acesta al Duhului Sfânt trebuie perceput de cei ce ascultă. Aceasta e a doua funcție a Duhului Sfânt: „Ea constă în aceea că linia care delimitează, care se produce prin alegerea lui Dumnezeu, e făcută vizibilă aceluia cu care Dumnezeu vrea să intre în legătură. [...] Nimeni nu poate vedea accentul veșniciei care stă deasupra aceluia loc al timpului, decât prin Duhul Sfânt. Acela căruia nu-i deschide Duhul Sfânt ochii, aceluia căruia ochii îi sunt ținuți închiși, nu poate vedea nimic ce cade afară de cadrul întregului (temporal)”⁹¹.

Dar de aici ce rezultă? Că s-a putut constata de cei din jurul lui Hristos că El e Fiul lui Dumnezeu cel întrupat și aceasta prin ceva ce li se comunica de la El și prin El. Prin urmare, nu li se comunicau numai cuvinte cu sensuri intelectuale pure. În acele cuvinte și alături de ele sau fără ele li se comunica și ceva care le dădea convingerea că este Dumnezeu. De la El venea o „putere”, un „har” care făcea evidentă în sufletul lor dumnezeirea Lui. Adică se relevau mai mult decât sensuri pure: se releva *faptul* dumnezeirii Sale. Iar faptul dumnezeirii Sale nu s-ar fi putut revela fără o evidențiere a însăși acestei dumnezeiri. Evidența dumnezeirii Sale afecta perceperea lor; ea lua contact cu organele lor spirituale de sesizare.

O mistică în sensul unui oarecare contact între Dumnezeu și om, mai mult decât prin sensul intelectual al cuvântului, nu se poate evita. De altfel, mărturisesc înșiși acești teologi, când declară că tot Duhul Sfânt care distingea pe Iisus

⁹¹ Karl HEIM, *Jesus der Herr*, p. 185. Pentru E. Brunner, vezi H.W. SCHMIDT, *Zeit und Ewigkeit*, p. 92.

Hristos de alți oameni le dădea și Apostolilor puterea de a-L sesiza ca diferit. Duhul Sfânt apare astfel ca un mediu care unea pe Iisus cu cei ce-L ascultau ca un fir de legătură, ca o putere comunicantă. Dar aceasta înseamnă recunoașterea a ceva dumnezeiesc care se comunica de la Iisus Hristos, sau de la Dumnezeu, ceva peste „cuvânt”, ceva care făcea posibilă tocmai acceptarea acestui cuvânt ca provenind de la Fiul lui Dumnezeu. Căci spun teologii citați că cei care nu primeau această putere de la Duhul Sfânt nu vedeau în cuvintele lui Iisus Hristos altceva decât cuvinte omenești.

Vom concentra însă analiza noastră în jurul întrebărilor: Poate exista cuvânt rostit de o persoană către alta care să nu cuprindă decât sensuri pure? Și al doilea: Ce rol deține cuvântul în raporturile dintre persoane, fie una din ele chiar dumnezeiască? Deține el rolul exclusiv și este el unicul scop al acestor raporturi?

Nicăieri nu constatăm în raporturile dintre persoane, și nici Apostolii n-au constatat în raporturile lor cu Iisus Hristos, că poate grăi o persoană către alta cuvinte cu sensuri pure, care să se adreseze numai înțelegerii. În afară de prezența persoanei grăitoare pe care o poartă în ele și de care am vorbit, cuvintele grăite de o persoană către alta sunt totdeauna încărcate și de „atitudinile” ei. În afară de sensul cuvântului mai e în el cel puțin *voința* persoanei grăitoare de a comunica acel sens, *voință* care e sesizată de ascultători. Și *voința* aceasta e împreunată cu un anumit *interes* față de persoana căreia i se face comunicarea. Interesul poate să fie mai slab sau mai puternic, de iubire sau de ură, de apreciere sau de dispreț, dar un interes există totdeauna și el nu este altceva decât o anumită pasiune, trezind de cele mai multe ori o pasiune corespunzătoare în ascultător.

E. Brunner vrea să depărteze de la agrăirea revelațională voința personală și orice interes pentru cei ce sunt agrăiți. Dar aceasta înseamnă a lua cuvântului grăit orice suport personal și a-l cugeta suspendat în vid, sau ca o manifestare a unei legi impersonale. La fel, vrea să detașeze de fenomenul credință, prin care se încopciază ascultătorul de cuvântul revelațional, orice mișcare psihică. Dar în mișcarea psihică se manifestă iarăși o atenție a ascultătorului față de cel ce-l agrăiește, voința lui de a răspunde interesului pe care i-l acordă Dumnezeu. E drept că voința, intenția, atenția, recunoștința, opoziția, se încorporează în psihicul nostru într-un mediu de materie nervoasă și numai așa le putem sesiza în viața noastră pământescă în trup. Dar ele sunt, după ființa lor, altceva decât mișcările celulare interne; ne dăm seama că sunt manifestările ființei noastre spirituale și ar putea fi experiate și în această puritate a lor. Pasiuni au și ființele netrupești, cele cu totul spirituale.

E drept că și Părinții răsăriteni vorbesc de o „apatie”, de o purificare de patimi pe care trebuie s-o dobândească cel ce vrea să ajungă la unirea cu Dumnezeu. Dar aceasta e o apatie față de lucrurile create, ca energia pasională să se poată concentra cu atât mai puternic spre Dumnezeu. Iată ce spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, unul dintre cei mai profunzi teologi din veacul al VII-lea: „Cununa virtuții este lupta cu durerile; și sufletul celor ce rabdă, câștigând astfel biruința, dobândește *apatia* (nepătimire, *n.ed.*), în care se unește prin *iubire* cu Dumnezeu și se desparte, în înclinațiile sale, de trup și de lume”⁹². Sau:

⁹² „Capete despre cunoștința de Dumnezeu și iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu” (Întâia sută), cap. 17, PG 90, 1188.

„Când *patimile* stăpânesc mintea, o leagă de lucrurile materiale și, despărțind-o de Dumnezeu, o fac să se ocupe cu acelea. Când însă o stăpânește iubirea de Dumnezeu, o dezleagă de legăturile lor, înduplecând-o să disprețuiască nu numai lucrurile ce cad sub simțuri, ci și însăși viața noastră vremelnică.”⁹³ *Pasiunea* pentru Dumnezeu e cerută în mod categoric și ea stă în raport invers proporțional cu patima pentru lucruri. „Cunoștința fără patimă a celor dumnezeiești încă nu înduplecă mintea să disprețuiască până la capăt cele materiale (pământești).”⁹⁴ În vreme ce pasiunea iubirii față de lucruri este condamnată, cea către Dumnezeu este necesară: „Patima de ocară a dragostei ocupă mintea cu lucrurile materiale, iar patima de laudă a dragostei o leagă de cele dumnezeiești”⁹⁵.

Potrivit cu acestea trebuie înțeleasă și recomandarea pe care o dau Părinții răsăriteni de a ne ridica la „sensurile pure” (ψιλὰ νοήματα) ale lucrurilor, neamestecate cu patima. Adică ei cer să nu ne mai comportăm la privirea și judecarea lucrurilor cu patimă, ci să ne dedicăm pasiunea întregă cerului. Zice tot același: „Precum înțelesul simplu (ψιλὸς λόγισμὸς) al lucrurilor omenești nu silește mintea să disprețuiască cele dumnezeiești, așa nici cunoștința simplă (ψιλὴ γνῶσις) a celor dumnezeiești nu o înduplecă deplin să disprețuiască cele omenești”⁹⁶. Definiția gândurilor simple și compuse este, după Sfântul Maxim, următoarea: „Unele dintre gânduri sunt simple, altele compuse. Simple

⁹³ „A doua sută a capetelor despre dragoste”, cap. 3, PG 90, 984.

⁹⁴ „A treia sută a capetelor despre dragoste”, cap. 66, PG 90, 1036.

⁹⁵ „A treia sută a capetelor despre dragoste”, cap. 71, PG 90, 1037.

⁹⁶ „A treia sută a capetelor despre dragoste”, cap. 67, PG 90, 1037.

sunt cele nepătimășe (ἀπαθεις), iar compuse cele pătimășe (ἐμπασθεις), ca unele ce constau din patimă și idee⁹⁷.

Părinții răsăriteni își dau seama că pasiunile nu pot fi smulse din suflet, și chiar ar fi potrivit creației dumnezeiești să fie omorâte. De aceea ei urmăresc nu omorârea lor, ci canalizarea lor în altă direcție. Aceasta-i sublimarea creștină de care au știut Părinții înainte de psihoterapie. Ea e una cu mântuirea sau cu transfigurarea.

Într-adevăr, ce e mai recomandabil: să lăsăm pasiunile orientate în direcția lor pământească, nepermițându-le să se înalțe la acompanierea raportului nostru cu Dumnezeu, cum spune E. Brunner, sau să le dezvățăm de aplecarea lor în jos, chemându-le la bucuria pentru cele dumnezeiești, cum recomandă Părinții răsăriteni? Evident că numai ultima alternativă înseamnă mântuirea și transformarea omului. Cealaltă înseamnă intelectualism fideist, înseamnă scoaterea intelectului din integritatea ființei umane, ca numai el să comunice cu Dumnezeu.

Prima parte a alternativei este de altfel și imposibilă, dacă vrem să salvăm de fapt raportul cu Dumnezeu, căci omul își îndreaptă puterea pasiunilor spre ceea ce gândește că e mai demn de interes. De aceea religie fără pasiune, fără iubire de Dumnezeu, nu se poate. Ortodoxia nu poate concepe credința decât în împletire cu iubirea de Dumnezeu. Ea nu uită, ca protestanții, pe Sfântul Apostol Ioan, care a reliefat îndeosebi marea parte de iubire cuprinsă în credință (1 Ioan cap. 4 și 5).

Părinții cer de altfel apatia numai față de lucruri. Față de oameni, însă, cer iubire. Dovadă că persoana față de

⁹⁷ „A doua sută a capetelor despre dragoste”, cap. 84, PG 90, 1009.

persoană nu se poate raporta cu indiferență, mai ales când își vorbesc, când stau față în față. Dar cer iubirea cea întru Dumnezeu, cea sublimată. Îi iubim pe oameni pentru că iubim pe Dumnezeu. În orice caz, nu poate exista cuvânt fără pasiune.

Dar Dumnezeu e fără pasiune?⁹⁸ Actul întrupării se poate interpreta ca săvârșit numai pentru comunicarea de sensuri pure oamenilor? Dar *Evanghelia* ne spune că „Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Unul-Născut L-a dat” pentru ea (*Ioan 3, 16*). Și „întru aceasta s-a arătat dragostea lui Dumnezeu către noi, că pe Fiul Său cel Unul-Născut L-a trimis Dumnezeu în lume, ca prin El viață să avem” (*1 Ioan 4, 9*). Iubirea noastră față de Dumnezeu nu poate fi nici pe departe ca a Lui față de noi. „În aceasta este dragostea, nu fiindcă noi am iubit pe Dumnezeu, ci fiindcă El ne-a iubit pe noi și a trimis pe Fiul Său jertfă de ispășire pentru păcatele noastre” (*1 Ioan 4, 10*). Pentru Sfântul Apostol Ioan și, după el, pentru toți marii Părinți răsăriteni, Dumnezeu este chiar iubirea prin excelență: „Dumnezeu este iubire și cel ce rămâne în iubire rămâne în Dumnezeu” (*1 Ioan 4, 16*).

Nu ca să ne arate sensuri, sau numai sensuri, S-a întrupat Fiul lui Dumnezeu, ci ca să ne arate iubirea Tatălui Său: „Precum M-a iubit pe Mine Tatăl, așa v-am iubit și Eu pe voi” (*Ioan 15, 9*). Iubirea aceasta le-o dă Apostolilor ca model pentru iubirea dintre ei: „Aceasta e porunca Mea: să vă iubiți unul pe altul, precum v-am iubit Eu” (*Ioan 15, 12*). Mai ales jertfa Lui pe Cruce nu poate fi interpretată ca adusă

⁹⁸ Desigur, cuvântul pasiune nu-l luăm în sensul de impuls care robește, ci pur și simplu de interes, de atenție iubitoare pentru făptură.

pentru a ne învăța un anumit sens. O spune El însuși: „Mai mare dragoste decât aceasta nimeni nu are, ca sufletul lui să și-l pună pentru prietenii săi” (Ioan 15, 13). Și, în definitiv, ce sens le-ar fi putut împărtăși? Că a fost necesară jertfa Fiului lui Dumnezeu pentru iertarea păcatelor omenești? Dar aceasta-i una cu a-i învăța că a fost necesară iubirea Fiului lui Dumnezeu pentru ca oamenii să fie mântuiți, căci jertfa fără iubire n-are niciun sens, e o întâmplare rece, oarbă. Deci în actul jertfirii pe Golgota s-a manifestat iubirea dumnezeiască. Și, peste tot, istoria vieții lui Iisus nu poate fi interpretată ca împărtășind numai sensuri pure. Iisus își vedește iubirea în vindecări, în mângâieri, în manifestări de milă. Cuvântul a putut fi *un mijloc* prin care, pe lângă anumite sensuri, le-a manifestat iubirea Sa (cuvintele lui Iisus nu erau lipsite de iubire, ci scăldate în iubire). Dar ea s-a manifestat și prin fapte, prin atitudini, prin înfățișarea modelată de iubire, prin forța ei intrinsecă ce se revărsa la cei din jur. Cuvântul nu e unicul mijloc de comunicare între persoane și n-a fost nici între Iisus și ucenici.

Dar ce rol are cuvântul ca mijloc de comunicare între persoane și ce rol au celelalte feluri de comunicări? Cuvintele unei persoane descriu pentru alte persoane stări proprii pe care acele persoane nu i le văd, sau sensuri pe care acelea nu le cunosc, sau lucruri pe care acelea nu le văd. Dintre acestea, sensurile nu pot fi comunicate de fapt decât prin cuvinte; lucrurile pot fi făcute cunoscute și prin aducerea lor în fața persoanelor respective. Singure stările interne pot fi comunicate pe căile faptei și ale unor transmiteri directe. Iubirea se poate comunica prin cuvinte, dar mai mult prin fapte și, și mai mult, printr-o transmitere directă a stării proprii. Prin transmiterea aceasta nu se realizează numai puțința unei priviri

din partea unei persoane în interiorul unei alte persoane, ci chiar o atingere și un amestec, într-o anumită măsură. Cu cât atenția unei persoane față de alta e mai puternică, în sens de simpatie sau de antipatie, cu atât ele se simt mai legate, mai contaminate una de alta. Iubirea sau ura leagă două persoane într-o oarecare unitate supraindividuală. Una o simte în sine pe cealaltă, e influențată la distanță de cealaltă.

Amândouă aceste forțe creează între două persoane o punte mistică, dacă prin mistică înțelegem o împărtășire, o lansare în interiorul uneia a ceva din cealaltă. Protestantismul e potrivnic misticismului creștin pentru motivul că el ar concepe raportul între Dumnezeu și om ca realizându-se prin intermediul unei substanțe emanând din Dumnezeu, ceea ce e potrivnic caracterului de spirit atât al lui Dumnezeu cât și al omului. Omul s-ar mântui, în cazul misticismului, nu prin libertate și credință, ci printr-o invadare în el a acestei substanțe divine. Mântuirea ar deveni ceva asemănător unui proces fizic.

Dar iubirea, mediul în care se unesc persoanele, nu e o substanță fizică, ci tot ce poate fi mai spiritual. Ea e ceva asemănător voinței din care se naște: putere pur spirituală. Pentru ea nu există spații și granițe de izolare a eurilor. Ea înseamnă în primul rând deschiderea eului propriu ca să vadă și să primească conținutul altor euri. Și, în al doilea rând, ea are o mare putere de a face să se deschidă și eurile pe care le vizează. E deschiderea brațelor spiritului pentru a îmbrățișa ceea ce de altfel e lângă el, dar e făcut invizibil printr-un vâl vrăjit. Dumnezeu e pretutindeni de față și înainte de a Se întrupa. Și totuși ne e departe, transcendent, inaccesibil. Prin Întrupare nu vine spațial mai aproape, ci operează prin altă putere: prin iubirea pe care ne-o arată și prin care topește

solzii de pe ochii spiritului nostru ca să poată vedea și să poată „primi” conștient razele dumnezeirii, care și înainte îl străbăteau. Ca să ne arate iubirea în forme mai concrete și să ne-o transmită prin mediul firii omenești, așa cum ne-am obișnuit și cum suntem în stare să o sesizăm, Se face om, ne-o oferă, cum s-ar zice, mură în gură, nemaiaivând noi să facem niciun efort pentru a ne ridica la vederea și sesizarea ei. În forme omenești, prin față omenească, prin toate mijloacele de comunicare între subiectele care trăiesc în trupuri, ne copleșește cu o iubire dumnezeiască, având înțelegere pentru lenea și neputința noastră spirituală. Prin iubirea aceasta ne mântuie, nu prin sensuri. Iubirea e esențialul, sau persoana iubită.

Dar, cu toată forța ei, iubirea nu lucrează fără voință. Iubirea se naște din voință și nu trezește ecou în subiectul vizat fără ca acesta să vrea. Iubirea e numai un mare ajutor pentru a se produce iubirea în cel vizat. Odată ce acela vrea s-o vadă, vrea să-i răspundă prin iubire proprie, simte că o vede ușor, și iubirea lui se naște și crește cu o putere miraculoasă.

Tot atât de puțin se poate admite cuvântul ca singurul mijloc de păstrare a legăturii cu Iisus Hristos, după Înălțarea Aceluia la cer. Aceasta ar însemna că Iisus Hristos S-a dus cu totul dintre oameni și ne-a lăsat numai o învățătură și o promisiune a viitoarei Sale veniri. Biserica nu se constituie atunci decât prin voința oamenilor care cred în aceeași învățătură, fiind o societate total lipsită de elementul dumnezeiesc. Sau poate tot Iisus Hristos grăiește „cuvântul” prin gura propovăduitorilor și astăzi? Într-un astfel de caz, deodată cu acest cuvânt, Iisus Hristos ne transmite și atenția Sa, care nu este lipsită de iubire.

De fapt Iisus Hristos, înălțându-Se, n-a lepădat firea omenească. El continuă să fie și om. Iar acest fapt nu poate fi lipsit

de un rost efectiv: menținându-și firea omenească, Se menține în legătură cu ciclul omenirii, într-o apropiere și comunicare specială cu el. Și această apropiere și comunicare specială între Dumnezeu, întrucât e și om, și ceilalți oameni care se învrednicesc de această comunicare formează temelia Bisericii.

Comunicarea între Iisus Hristos și oameni nu se mai face acum prin cuvântul vorbit, ci prin iubirea Lui comunicată direct, în chip mistic. Iisus Hristos nu ne mai spune cuvinte noi. E adevărat că față de cele pe care le-a rostit odată pe pământ are o atenție deosebită: de câte ori se rostesc ele, dacă se rostesc cu credință în El, le recunoaște ca ale Sale, și urmărirea efectului lor, concentrarea Sa asupra lor, echivalează cu o anumită putere ce le-o insuflă. Și, peste tot, când se vorbește despre El cu credință, deci și cu iubire, e și El oarecum prezent, vorbește și acționează și El. Dar acum El nu mai grăiește în mod auditiv, ci spiritual. Adică Își manifestă altfel puterea Sa în Biserică.

Manifestarea puterii Sale iubitoare în Biserică se face în special prin Sfintele Taine, în care se rostesc cuvinte și se săvârșesc acte din credință și iubire față de El. Sfintele Taine sunt mijloacele prin care primim iubirea lui Iisus Hristos și care ne leagă de El. Că simțim această iubire sau nu, acesta nu-i un criteriu care să decidă dacă ni se dă sau nu iubirea lui Hristos, ci cel mult unul care ne arată gradul nostru de sensibilitate față de ea.

Harul dumnezeiesc este iubirea lui Iisus Hristos. Iubirea oricărui om o simțim ca un ajutor, ca un factor ce ne procură bucurie, fericire, avânt de viață, o simțim ca un „har”. Dar har în sens propriu e numai iubirea dumnezeiască, incomparabil mai puternică și mai curată decât orice iubire omenească. Iubirea lui Iisus Hristos, ca iubire dumnezeiască, izvorăște din

ființa lui Dumnezeu. Harul, cu alte cuvinte, este lucrarea ființei dumnezeiești, potrivit cu învățătura ortodoxă stabilită de Sfântul Grigorie Palama. Nu există alt izvor de iubire adevărată afară de Dumnezeu, așa încât, unde este această iubire, acolo se sesizează prezența și manifestarea lui Dumnezeu. Cine trăiește în iubire se află în Dumnezeu și persoanele care se află în iubire curată au tainica senzație că sunt îmbrățișate de Dumnezeu. Unde nu este iubire, nu se cunoaște încă Dumnezeu, deși El este prezent și acolo și iubirea Lui lucrează și în acel loc. Dar lucrează deocamdată singură.

Iubirea e mediul care unește pe oameni cu Dumnezeu și întreolaltă, de aceea ea realizează prin excelență stările mistice, dacă prin astfel de stări înțelegem unirea între om și Dumnezeu. Unde este iubire e pace și unire. Ura încă leagă subiectele, dar legătura aceasta e simțită ca o povară, ca ceva de care vrei să scapi. Mistica urii este o mistică a blestemului, o tragedie dureroasă. Ea e o dovadă că chiar atunci când elementele creației, cuprinse de repulsie reciprocă, vor să se împrăștie, mâna Creatorului le ține adunate.

Singura mistică religioasă posibilă e cea creștină, cea în Iisus Hristos, pentru că Dumnezeu nu poate fi aflat prin eforturile omenești, de nu Se coboară la noi. Și această coborâre s-a realizat și persistă în Iisus Hristos. O mistică ce ocolește pe Iisus Hristos nu ajunge la unirea cu Dumnezeu. Dumnezeu nu poate fi aflat decât prin „Mijlocitorul” Iisus Hristos. Misticismul necreștin trăiește dintr-o iluzie.

*Aprilie, 1938**

* Publicat inițial în *Gândirea*, 17 (1938), nr. 4, pp. 195-202 (n.ed.).

XIII

CUVÂNT ȘI FAPTĂ

Ce rost are cuvântul și ce rost are fapta? Și care este raportul dintre ele? Iată întrebări ce ne stăruie în cuget, constatând că de amândouă S-a servit Fiul lui Dumnezeu Cel întrupat în opera de mântuire a lumii. De ce a trebuit să se servească de ele? Întruparea a fost mântuitoare în sine sau numai întrucât a dat posibilitatea Fiului lui Dumnezeu să facă uz de cuvânt și de faptă ca un om pentru a realiza mântuirea? În ce raport stau cuvântul și fapta, în general, cu ființa omului, cu destinația lui?

Întrebările acestea ni se pun cu atât mai stăruitor, cu atât mai mult cu cât anumiți teologi protestanți, urmând unei tendințe generale a confesiunii lor, socotesc cuvântul ca mijloc mântuitor aproape exclusiv, nu numai în viața creștină de după Iisus Hristos, ci chiar în opera Lui. Cuvântul n-a avut numai rolul de a mijloci revelația, ci chiar și de a mântui. Prin cuvânt a luat Iisus Hristos păcatele noastre asupra Sa. Cităm din celebrul teolog german Friedrich Gogarten: „Deosebirea între profeți și Iisus Hristos constă în aceea că profeții grăiesc cuvântul lor din credința în făgăduința iertării, așadar din cunoașterea propriului lor păcat. Aici rămâne păcatul, așa-zicând, între vorbitor și auditor și există numai speranța că odată le va fi luat de pe

umeri amândurora. Dar grăirea lui Iisus Hristos ridică de fapt păcatul (*Aber das Sprechen Jesu Christi nimmt die Sunde weg*). El iartă omului păcatul, și o face aceasta întrucât ia păcatul asupra Sa¹⁰⁰.

Pentru a face explicabilă această eficacitate a cuvântului, Gogarten utilizează o anumită concepție despre păcat și o anumită concepție despre cuvânt.

Păcatul este, după el, izolarea eului, închiderea față de pretențiile altora. „Această negare a pretenției altora este păcatul. Prin ea omul se încarcă cu o vină pe care nu o mai poate înlătura, așa cum nu mai poate desființa izolarea sa. Această izolare reală, ce nu mai poate fi desființată prin mine, este starea păcatului”¹⁰¹. Din izolarea aceasta, așadar din păcat, ne poate scoate numai grăirea lui Iisus Hristos. Și o face aceasta întrucât numai „cuvântul Lui îmi împlinește pretenția mea în mod necondiționat” și prin aceasta „mă cucerește deplin”, mă face și pe mine „în stare să împlinesc pretenția acestui cuvânt”¹⁰². Toate silințele omului de a împlini prin puterile sale pretenția altuia, îl afundă și mai mult în păcat, în izolare, căci aceasta implică o rezemare pe ființa sa, deci un nou păcat. Depășirea izolării se împlinește numai printr-o necondiționată lăsa-re în atârnare de altul, de cuvântul lui și în această stare ne așază numai Iisus Hristos.

Gogarten are cea mai comunitară concepție despre cuvânt. Omul trăiește viața cea adevărată, cea conformă cu voia Creatorului său și potrivită cu ființa sa, numai în

¹⁰⁰ F. GOGARTEN, *Ich glaube an den dreieinigen Gott*, Jenna, 1926, pp. 154-155.

¹⁰¹ F. GOGARTEN, *Ich glaube an den dreieinigen Gott*, p. 151.

¹⁰² F. GOGARTEN, *Ich glaube an den dreieinigen Gott*, pp. 155-156.

deplina atârnare de altul, în necondiționata împlinire a pretențiilor lui. Iar acest altul își exprimă pretenția sa (care nu trebuie înțeleasă ca poftă arbitrară, ci ca apel izvorât din simțirea unei necesități după serviciul și comunitatea semenului) prin cuvânt. Apelul altuia (termenul *pretenție* e mai bun, căci exprimă și dreptul ce-l are fiecare asupra semenului, sau dreptul ce-l simțim că-l are altul asupra noastră) ne silește totdeauna la o decizie (*Entscheidung*) de a-l împlini sau nu. De aceea viața noastră este un lanț de decizii, la care ne provoacă cuvântul altuia. Numai decizia de a împlini fără prejudecăți, fără condiții, fără întemeieri pe motive și concepții, pretenția din fiecare moment a altuia este cea fără de păcat. Și numai ea se poate numi în sens propriu decizie, căci numai în ea se afirmă bărbăția, curajul omului, renunțarea la orice motivație, la orice argumentație care să sprijine alegerea lui, care să-i împuțineze responsabilitatea, care să-i dea o siguranță anticipată că așa va fi bine, care să întărească slăbiciunea lui. Dar omul niciodată nu poate lua decizii de felul acesta, niciodată nu poate ieși din păcat prin sine. Numai Iisus Hristos ne-a scos din păcat.

Cuvântul, dacă vrem să nu fie expresie a izolării noastre și să ne cufunde și mai mult în ea, așadar în păcat, trebuie să fie nu mijloc prin care ne exprimăm gândurile noastre despre noi sau lume, nu monolog nesfârșit prin care ne tălmăcim stările eului nostru, ci relație autentică între eu și convorbitor. Cuvântul e vorbire și vorbirea are loc totdeauna între doi. Vorbirea adevărată trebuie să fie manifestare a atârnării reciproce dintre convorbitori, dintre „eu” și „tu”. Cuvântul meu trebuie să fie răspuns, ecou la cuvântul convorbitorului, mărturisire că m-am pătruns de realitatea și de pretenția lui, împlinirea acestei pretenții.

„Noi înțelegem cuvântul și importanța lui hotărâtoare numai atunci când ne e clar că el este, în însemnătatea lui proprie, relația între tine și mine, și anume singura relație care este posibilă între mine și tine.”¹⁰³ Noi însă am pierdut acest înțeles al cuvântului. El a devenit expresie a eului. „Dar această putere de automărturisire pe care a câștigat-o cuvântul, de la sfârșitul Evului Mediu, e scump plătită. Căci cuvântul care își are originea în adâncimea unui eu ce se ocupă cu sine însuși se mărturisește și se trăiește pe sine, n-are puterea să fie ceea ce trebuie să fie după ființa lui, adică relație față de tine. Această putere o are numai cuvântul care își are originea în auzirea ta (*in dem Hören auf das Du*) și care, de aceea, de la început este un cuvânt ce-ți răspunde ție. Dimpotrivă, cuvântul care este automărturisire și autoexpresie e de la început izolat; el nu este, odată ce cuvântul e relație, cuvânt în sens propriu. Nu este relație față de tine, căci nu este răspuns, responsabilitate.”

Atât de constitutivă este pentru mine relația cu tine, iar cuvântul, expresia acestei relații, încât omul care nu mai trăiește din ea și face din cuvânt expresie a ființei sale izolate își pierde și eul propriu. „Numai acel cuvânt care este un cuvânt responsabil, adică un răspuns la un cuvânt al tău, vorbește în realitate despre mine însumi și nu numai despre ceva din mine. Anume de aceea, pentru că numai atunci când răspunde, vorbește eul însuși. Căci abia atunci când mă știu responsabil față de tine, când am auzit pretenția ta și nu mă mai pot sustrage ei, abia atunci știu ce înseamnă acel eu. Eu este într-adevăr acela care e strigat de tine, căci abia dacă sunt strigat, pot zice într-adevăr și just: *eu*.

¹⁰³ F. GOGARTEN, *Ich glaube an den dreieinigen Gott*, p. 114.

Altfel, când cuvântul meu este automărturisire, deși vorbesc fără sfârșit, ca unul ce n-am un *tu* în față care să mă mărginească (persoanei cu care vorbesc nu-i dau valoare de tu egală cu a mea), nu pot zice cu adevărat *eu*, căci eul este în realitate mut, neexistând relația reală cu tine.”¹⁰⁴ De aceea și simte omul care nu mai prețuiește pe altul necesitatea să vorbească la nesfârșit! Se frământă în chinul de a da expresie eului propriu și acesta îi scapă continuu.

*

*

*

Gogarten este, între teologii protestanți, cel mai potrivit spiritului individualist al protestantismului. Năzuința lui principală este să facă din credință nu un element izolator al insului, ci cel mai puternic impuls pentru întărirea spiritului de comunitate. Credința este, pentru el, nu încredere în Dumnezeu și dezinteresare de oameni, ci încredere în oameni, iubire de oameni. În ascultarea și împlinirea necondiționată a pretențiilor lor se manifestă însăși credința în Dumnezeu ca peste tot, credința îndeobște. Pe Dumnezeu Îl găsim deci prin oameni.

De altfel, tendința aceasta de a deriva din credință concluzii favorabile comunității se poate observa și la alți teologi protestanți. Ea este o consecință aproape fatală a marii descoperiri pe care a făcut-o după război cugetarea omească în realitatea lui *tu*, ca revers constitutiv al realității eului. Dacă filosofia veche nu cunoștea decât categoriile impersonale ale ființei, iar cea modernă descoperise realitatea

¹⁰⁴ F. GOGARTEN, *Ich glaube an den dreieinigen Gott*, p. 115.

specială a eului, pe care o accentuase din nenorocire până la exclusivitate, cugetarea din ultimii ani s-a îmbogățit și s-a rectificat considerabil prin aflarea lui *tu*. Cităm din Karl Heim, un alt teolog protestant la care observăm tendința antiindividualistă: „Azi stăm nu numai în filosofie în sensul îngust al cuvântului, ci în toată viața noastră spirituală, în mijlocul unei schimbări a concepției fundamentale despre relația dintre mine și tine (*Ich-und-Du-Verhältnis*). Această schimbare este poate pasul cel mai însemnat care ne duce peste filosofia idealistă. Eul singuratic, pentru care lumea este numai un teatru, nu e faptul primar de la care trebuie să pornească cugetarea noastră, așa cum se socotește de la Descartes încoace. Eul nu are o existență independentă de relația sa cu tine. Singurătatea nu este starea sa primordială și nici nu este esențială. Existența singulară, pentru sine (*das einsame Fürsichsein*), a eului este ceva cu totul secundar, anume rezultatul unui act prin care eul s-a închis față de tine. Acest act de autoînchidere are așadar ca presupunere relația eului față de tine”¹⁰⁵. În sistemul dimensiunilor, pe care-l clădește Karl Heim pentru a cuprinde în el toată realitatea, relația eu-tu formează o dimensiune aparte¹⁰⁶.

Direcția aceasta, spre care va trebui să se orienteze tot mai mult teologia protestantă, nu face decât să confirme adevărul învățaturii ortodoxe, pentru care credința și Biserica sunt nedespărțite, ultima fiind concluzia necesară a primei. Izolarea eului, desfigurarea relației între mine și tine, nu e un fapt primordial, ci păcatul venit ulterior. Prin

¹⁰⁵ Karl HEIM, „Ontologie und Theologie”, în: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1930, V Heft, pp. 332-333.

¹⁰⁶ Karl HEIM, *Glaube und Denken*, Berlin, 1934, p. 164 ș.u.

credița în Hristos ne căznim doar să restabilim starea originală, normală, comunitatea iubitoare între oameni. Recunoașterea acestui lucru din partea protestantismului nu înseamnă altceva decât o târzie acceptare, măcar indirectă, a dumnezeiescului adevăr ortodox despre Biserica din Paradis, pe care Biserica lui Iisus Hristos nu face decât s-o restabilească. Dacă acești teologi găsesc în starea naturală a omului elementul, fie și măcar știrbit, al acestei relații, aceasta dovedește că Biserica, deci comunitatea, este sădită în firea omului, apoi că aceasta nu s-a stricat cu totul prin păcat, iar prin credința în Iisus Hristos se vindecă treptat, la unii mai mult, la alții mai puțin. Acestea sunt însă tot învățăături ortodoxe.

*

*

*

Dacă Gogarten vede puterea ziditoare de comunitate a credinței, profunda ei forță socială și capacitatea de a transforma pe ins total, făcându-l să iubească pe semenii săi, să împlinească necondiționat apelurile lor, cum se face că el nu vorbește totuși despre faptă, ci numai despre cuvânt, ca și când numai prin cuvânt s-ar manifesta credința și legătura comunitară dintre oameni, iubirea unuia față de altul? Credem că avem de-a face cu o prejudecată protestantă de care nu s-a putut lepăda. Este însă explicabil să vorbească protestantismul obișnuit despre cuvânt ca întemeietor și susținător exclusiv de comunitate, pentru că el nu știe de o comunitate încheată prin iubire, de o comunitate în care membrii sunt transformați și în sens etic, ci numai de

una în care membrii n-au altceva în comun decât că ascultă același cuvânt; își nutresc din același cuvânt o credință care n-are nicio eficacitate în ce privește celelalte raporturi dintre ei. Dar Gogarten, înțelegând comunitatea în sens de desăvârșită relație iubitoare între membri, cum mai poate păstra totuși numai cuvântul ca factor întemeietor și susținător al ei? Aceasta desigur că n-o poate face decât lărgind sfera noțiunii de cuvânt, concentrând în el mai multe virtuți decât obișnuiește protestantismul să-i atribuie. Dar noi vom încerca să arătăm că, chiar lărgind astfel sfera cuvântului, el tot nu poate fi făcut singurul mijloc mântuitor și întemeietor de comunitate, că Gogarten, odată ce s-a oprit la o concepție de comunitate ca cea pe care am văzut-o, trebuia să părăsească doctrina protestantă despre exclusivitatea cuvântului, adăugând la el și fapta.

*

*

*

Pentru a fundamenta doctrina despre exclusivitatea cuvântului în întemeierea și susținerea vieții creștine, la mulți teologi protestanți se observă silința să arate că chiar și Iisus Hristos ne-a mântuit numai prin cuvânt. La Gogarten tendința aceasta se manifestă fățiș și am văzut că el are și o teorie despre cuvânt care să facă plauzibilă suficiența lui capacitate mântuitoare. Dacă vom arăta că Iisus Hristos nu ne-a mântuit numai prin cuvânt, am înlăturat un sprijin important al teoriei protestante despre omnipotența soteriologică a cuvântului. Gogarten spune că Iisus Hristos a luat păcatul de pe umerii noștri asupra Sa prin cuvântul Său, care a fost răspunsul deplin la toate pretențiile noastre.

Dar dacă ar fi fost așa, moartea și învierea Domnului n-ar mai avea nicio importanță mântuitoare pentru noi, ci numai pentru El. De altfel, chiar așa de ar fi, moartea rămâne nu mai puțin o faptă ireductibilă la cuvânt. Păcatul omenesc poate fi, în cazul acesta, deplasat prin mijlocirea cuvântului de la un subiect din lume la altul și, eventual, de la acesta iarăși la altul, dar într-un loc, anume în Iisus Hristos, el tot se înfundă și, ca să dispară din lume total, trebuie ca subiectul în care s-a înfundat să moară. Prin fapta morții e gonit așadar, în ultima analiză, păcatul din lume.

Angajat de teoria omnipotenței mântuitoare a cuvântului și neștiind cum să încadreze moartea Domnului în această teorie, Gogarten vorbește vag despre rostul morții lui Iisus. O dată spune că moartea Domnului este „executarea blestemului legii și a mâniei dumnezeiești”, pe care Iisus Hristos le-a luat asupra Sa în locul nostru, prin urmare o pedeapsă a păcatului, fiind astfel de acord cu concepția generală a protestantismului.¹⁰⁷ Dar atunci, ultima desființare a păcatului din lume nu se realizează prin cuvânt, ci, cum am spus, printr-o faptă, chiar dacă această faptă e mai mult pasivă. Altă dată s-ar părea că Gogarten vede în moartea Domnului un produs al urii și egoismului omenesc. Domnul S-a supus pretenției noastre deplin și de aceea a murit. În moartea Lui omul vede „care și de ce soi este pretenția sa. Omul vede că această pretenție, prin care se face domn al semenului și prin aceasta domn peste întreaga lume, ar distruge întreaga lume dacă ar fi împlinită așa cum gândește și năzuiește el în orbirea egoismului său izolat, păcătos. Caracterul păcătos și distrugător al acestei

¹⁰⁷ F. GOGARTEN, *Ich glaube an den dreieinigen Gott*, p. 159.

porniri, al acestei pretenții fără margini, prin care omul – acel om cu această pretenție! – se face pe sine Dumnezeu, își vedește în chip groaznic efectul său în acest om Iisus Hristos, Care S-a supus acestei pretenții fără condiții și fără rezerve, fără nicio asigurare”¹⁰⁸.

Dar dacă-i așa, iarăși putem spune că păcatul nu ni l-a ridicat Iisus Hristos prin cuvânt, ci prin această împlinire necondiționată a pretenției noastre păcătoase.

Fără a căuta să găsim numaidecât o contradicere între aceste două păreri despre rostul morții Domnului, e de remarcat că Gogarten trebuie să admită că prin moarte și nu prin cuvânt e depășit păcatul în lume.

*

*

*

Odată stabilit acest lucru, să supunem unei analize mai insistente rostul cuvântului și al faptei și raportul dintre ele, pentru a ne da seama de valoarea lor soteriologică.

Rolul cuvântului nu e de neglijat. Cuvântul are o funcție revelatoare, dar totdeauna între persoane, și obiectul sau scopul revelației este o pretenție sau un răspuns la ea, în general o *atenție*. Un cuvânt adresat lucrurilor, sau cuprinzând o comunicare absolut teoretică în toate consecințele sale, nu e cuvânt propriu-zis. Un cuvânt nu e un întreg suficient sieși, ci totdeauna e o jumătate care își așteaptă întregirea prin răspuns. Cuvântul întreg e format prin contribuția a două persoane. Mântuirea în Hristos e anticipată (la profeți) și însoțită de revelație, de cuvântul Dumnezeului

¹⁰⁸ F. GOGARTEN, *Ich glaube an den dreieinigen Gott*, p. 154.

personal, care nu are ca scop să dea minții noastre o cunoștință teoretică, ci să ne arate care este „voia” lui Dumnezeu, ce așteaptă El de la noi. Trei elemente constituie așadar cuvântul. El îndeplinește: 1) o funcție revelatoare 2) între două persoane, 3) de la una revelând o cerere, un apel, o pretenție, o întrebare, o asigurare, de la a doua un răspuns, în general o atenție.

Precizând, putem spune că revelația e avizată în mod necesar la cuvânt. O persoană nu-și poate face cunoscută îndestulător voința fără cuvântul ei propriu. Se pot cunoaște lucrurile fără un cuvânt din partea lor, dar aceasta nu e revelație. Poți cunoaște astfel și dintr-o persoană ceea ce-i în ea lucru, natură, manifestare a naturii ei, ceea ce se revarsă involuntar din făptura ei. Dar nu poți cunoaște satisfăcător voința ei personală. Chiar între două persoane ce trăiesc în strânsă intimitate și se cunosc foarte mult prin comunicări subterane, cuvântul tot este necesar, făcând abstracție de faptul că, dacă se înțeleg, după o lungă conviețuire, de multe ori fără cuvânt, aceasta provine și din aceea că expresiile feței, care erau înainte întovărășite de cuvânt, pot să fie citite de la o vreme și fără cuvânt de conviețuitori. Dar cuvântul tot este necesar, cu cât se simte legătura mai vie, iubirea mai mare. Unde nu se mai spun cuvinte, nu mai e atenție, iubire reciprocă. Unul simte necesitatea să spună celuilalt un cuvânt pentru a-i arăta cât de mult atârnă de el, cât de mult ține la el; celălalt simte necesitatea să i se spună acest lucru; nu-l mulțumește numai arătarea prin alte manifestări. Simți o necesitate nu de a spune ce idei mai macini în creier, ca să-ți arăți cu fală puterea de gândire, ci de a spune celuilalt sentimentele tale pentru el. Căci dacă n-ar fi acest fel de necesitate, omul cu „idei mai înalte” ar

simți o mare silă să vorbească cu cel mai sărac în idei. Chef-ul de a epata în fața celui mai puțin învățat nu ține decât un moment. De aici se vede că, dacă Dumnezeu ne-a căutat să ni Se reveleze, n-a făcut-o pentru a ne uimi cu cuvintele Sale, ci din pornirea iubitoare de a ne asigura pur și simplu de iubirea Lui și din dorința de a-I răspunde cu iubirea, cu cuvântul nostru. O persoană care nu spune cuvinte altelea nu-i acordă atenție deplină. În cuvânt se exprimă faptul că o persoană este totdeauna o jumătate de realitate; prin cuvânt ea își caută și dobândește cealaltă jumătate. Cuvântul este o funcție necesară a ființei noastre comunitare, am putea spune bipersonală. Prin cuvânt întreținem legătura cu ceea ce ne susține sufletește, precum prin plămâni avem legătura cu aerul care ne întreține trupește.

*

*

*

De ce este necesar spre acest scop cuvântul? Nu pot comunica oamenii prin ochi, prin mimică, prin fapte, prin simțiri transmise direct? De fapt comunică oamenii și prin acestea, dar cu totul insuficient. Acestea nu sunt în stare singure să împrăștie echivocul: Oare sunt emanații impersonale de stări lăuntrice involuntare, sau sunt manifestări personale ale unor atenții voluntare? Ele nu dau asigurarea deplină că avem de-a face cu o revelație, adică cu o mișcare de atenție pornită voluntar din interiorul unei persoane ce stă în fața noastră, cu un efort în vederea arătării acestei atenții. Chiar silința de a arăta o atenție este o atenție și silința aceasta se arată în mod principal prin cuvânt. Cine nu vorbește unei persoane iubite, pe motiv că aceasta i-ar

cunoaște sentimentele, prin însăși această omisiune vădește o scădere a sentimentelor sale. Sunetul e, dintre toate manifestările omului, cel care-i destinat mai mult altora, fiind făcut să depășească, să plece de la persoana proprie la auzul altora. Toate simțurile ce servesc contactului cu lumea sunt egoiste, adună din lume lucruri folositoare pentru persoana proprie, dar sunetul e altruist, el e făcut să comunice, să dea; prin el mă aplec spre alții. Durerea însăși e făcută să izbucnească în strigăt tot cu scopul de a o comunica altora și de a găsi în atenția lor o alinare.

Dar, cu toată importanța covârșitoare a cuvântului ca mijloc indispensabil de revelare, totuși el nu e suficient singur pentru o perfectă realizare a ei. În el se îmbibă și îl întovărășește și o mișcare sufletească sau chiar fizică: mimică, gest, faptă. Nu e suficient, pentru binecuvântatul motiv că nu poate articula o persoană un cuvânt către o altă persoană fără o mișcare sufletească și fizică. De altfel, am spus că cuvântul în sensul adevărat nu e o expunere de teorii, ci pretenție și răspuns. Comunicarea între persoane e cu atât mai totală, cu cât e mai vie legătura între ele, angajând întreaga lor ființă în actul expresiei, al comunicării. Cu cât atenția e mai deplină, cu atât angajează mai viu toată persoana în actul comunicării ei, deși cuvântul are un rol proeminent.

Cuvântul adevărat, cuvântul-atenție, e îmbibat cu faptă. Trebuie să facem aici, însă, câteva precizări. Înțelegem prin faptă, în accepțiunea largă a cuvântului, orice mișcare voluntară a ființei personale. Cu cât mișcarea e mai totală, fiind angajată în ea nu numai un organ fizic de execuție, ci adâncul voinței, cu atât fapta e mai vie. Însuși cuvântul e o faptă, o faptă morală, dacă cuvântul e, din atenția față de

altul, o faptă egoistă când e din dispreț sau adversitate față de altul. Faptă e intonația afectivă a cuvântului, accentul lui. Având în vedere acest înțeles larg al faptei, cuvântul e totdeauna simultan cu fapta, ba constituie chiar o unitate. Cuvântul e purtat și lansat de mișcarea aceasta totală a ființei personale, ca o lumină purtată și aruncată de un vulcan în noapte, deși lumina are rolul ei deosebit de a lumina mișcarea ce o lansează.

Fapta, în înțelesul acesta, odată ce e luminată de cuvânt, adaugă și ea, la rândul ei, un oarecare coeficient funcției revelatoare a cuvântului. Fără cuvânt fapta plutește în negură, dar prin cuvântul care, de altfel, e purtat de ea capătă și ea virtutea de a nuanța și îmbogăți lumina cuvântului. Cuvântul e din fapta adâncă a voinței, dar lumina faptei e din lumina cuvântului. Am putea spune – deosebind fapta inițială a voinței, din care pornește cuvântul, de mișcarea ce pleacă din ea împreună cu cuvântul, numind pe prima credință și abia pe a doua faptă – că atât cuvântul cât și fapta purced din credință simultan și nedespărțit, cum pornesc din Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt.

Nu există credință arătată prin cuvântul gol de faptă, gol de încordarea ființei, de o totală mișcare a ei. Cuvântul și fapta formează o unitate între ele și cu credința din care purced. Unde e Cuvântul e și Duhul, căci Unul locuiește în Celălalt și Amândoi vin din Tatăl. Iar cine primește cuvântul, cine-l aude cu adevărat și nu rămâne amorțit la ciocănitul lui primește deodată cu sensul și mișcarea lui; ființa sa se umple nu numai de lumină, ci și de o încordare totală: de faptă. Cuvântul nu-L poți primi fără să primești și Duhul și nici invers. Iar în sufletul unde vin aceștia Doi Se sălășluiește deodată și Tatăl. Toate *prin Cuvânt s-au făcut* și se fac,

dar Cuvântul și făptuirea pornesc deodată din Tatăl, așa încât și la creație și la orice lucrare dumnezeiască ulterioară participă toate Cele trei Persoane dumnezeiești.

Când am spus că faptă este orice mișcare voluntară a ființei personale, s-a subînțeles că mișcarea aceasta are un scop. Se poate urmări prin ea deprinderea persoanei proprii cu anumite atitudini, concentrări, și atunci obiectul faptei este însăși ființa noastră. Dar se poate urmări desfacerea ei de anumite lucruri și acte. Și apoi se poate urmări procurarea sau pregătirea unor materiale pentru folosul nostru. Obiectul constă acum în acele materiale. Toate trei felurile de fapte se pot săvârși însă nu numai în favoarea propriei noastre ființe, ci și a altora, din iubire sau din grijă pentru ele. Dar dacă atunci când le săvârșim pentru noi ne putem dispensa de cuvânt, el e foarte necesar în faptele săvârșite în favoarea altora și anume ca mijloc aproape exclusiv în fapta de a deprinde o persoană cu anumite progrese pur interioare, ca mijloc împreunat cu exemplul în fapta de a o deprinde cu un anumit raport cu cele externe și ca mijloc foarte puțin necesar în procurarea anumitor lucruri materiale pe seama acelei persoane.

Deci cuvântul e cu atât mai puțin necesar, cu cât faptele sunt mai mult în favoarea noastră, sau au de lucru cu un obiect material. Cu cât ai mai mult de-a face cu persoane și nu cu lucruri, întrebuințezi cuvântul. Reținând că e aproape imposibil de a stabili hotarul între cuvânt și faptă, întrucât fapta nu trebuie să aibă numaidecât un obiect material, ci să fie numai pornită dintr-o atenție și să urmărească un scop, condiții împlinite și de cuvânt în ordinea spirituală, trebuie remarcat totuși că cuvântul *faptă* se întrebuințează, în uzul cotidian, mai ales în înțelesul restrâns de mișcare a ființei voluntare concentrată spre un obiect material, chiar dacă cu intenția de

a face indirect un serviciu unei persoane. Cazurile acestea nu sunt în principiu deosebite de acelea în care, dată fiind constituția fizică a persoanei proprii și a persoanei căreia vrem să-i facem un serviciu sau un rău – deși nu stă la mijloc un obiect material prin care să ne îndeplinim intenția, ci lucrăm direct de la persoană la persoană –, săvârșim totuși fapte, în înțeles restrâns, fapte executate fizic, nu prin cuvânt, de exemplu, când mângâiem sau batem pe cineva.

Fapte în înțelesul restrâns sunt așadar cele executate prin organele fizice externe ale noastre și eventual asupra unor realități fizice, sau care au și o parte fizică. În ce relație stau acestea cu cuvântul? Săvârșirea lor uneori nu se termină deplin deodată cu rostirea cuvântului, ci se prelungește și peste această rostire, iar uneori și începe înainte de ea, alteori însă se termină în timpul rostirii cuvântului. Totuși, fapta aceasta se distinge limpede de ceea ce se cuprinde ca faptă în însuși cuvântul, întrucât e săvârșită prin alte organe decât cele ce intră natural în lucrare la rostirea lui și se deosebesc și de încordarea de suflet și de fireasca mimică fizică ce întovărășește cuvântul respectiv. Așa sunt, de pildă, diferitele acte săvârșite de preot deodată cu rostirea unei invocări liturgice: semnul Crucii peste o persoană sau peste un lucru, când se rostește invocarea binecuvântării, cufundarea în apa botezului. Prelungirea faptei peste rostirea cuvântului e condiționată exclusiv de natura fizică a actului sau a obiectului în chestiune. Dacă actul e prin sine mai complicat, mai îndelungat, iar obiectul actului o materie mai anevoie de prelucrat, atunci actul se prelungește în mod firesc peste rostirea cuvântului (de exemplu, când am promis unui sărac să-i trimit de mâncare în fiecare zi). Tot din motive fizice externe, uneori, începe actul înainte de

rostirea cuvântului (de exemplu, ca să mângâi pe cineva cu un cuvânt în spital, întâi fac drumul să-l vizitez).

Dar trebuie să observăm că, atât în cazul când actul avansează cuvântul, cât și în cazul când îl continuă, cuvântul e prezent continuu, într-o rostire interioară, cu lumina lui, altfel actul s-ar cufunda în negură. Persoana ce-l săvârșește ar avea impresia că nu-și poate da seama de rostul faptei sale. Și cine poate lucra în astfel de stări sufletești? În principiu deci cuvântul și fapta se vor simultane, în strânsă îmbinare.

Cuvântul e totdeauna la *început*, dar și după aceea, pentru că funcția lui revelatoare e necesară în tot momentul, chiar pentru persoana care lucrează. Despre necesitatea permanentă, măcar virtuală, a cuvântului în faptă nu încape nicio îndoială. Dar fapta e necesară? E vorba de fapta care se distinge limpede de cuvânt, căci despre cealaltă s-a tratat înainte. Necesitatea ei e dată prin existența lumii văzute, materiale, și prin dependența noastră de ea. Și e întemeiată pe actul creator și providențiator al lui Dumnezeu, Care nu numai a zis, ci a și făcut lumea ca un obiect deosebit de El, pe care continuă să o îngrijească fără să vorbească continuu. Noi suntem și ființe fizice, care trebuie să ne procurăm și preparăm din lumea fizică ceea ce ne este necesar pentru viață, să ne mișcăm în spațiul fizic pentru a ne apropia unul de altul, să ne transmitem prin organele fizice, într-o formă cât mai abundentă, voia și gândul nostru. Spiritul nostru comunică cu spiritul altuia, punând în mișcare trupul nostru și trupul aceluia (de exemplu: în comunicarea prin cuvânt, când se pun în mișcare celulele creierului ființei receptoare și organele simțului ei auditiv), uneori direct prin cuvânt

sau act, alteori prin intermediul unui obiect (când dăruim ceva, de exemplu).

Actul vizibil, referit direct la persoana cu care comunicăm sau prin intermediul unui obiect, adică ceea ce se numește, în înțelesul restrâns, faptă e făcut necesar de condiția fizică a existenței noastre. Dar importanța lui nu se limitează la sfera fizică a ființei noastre, ci pornește *din* și străbate *în* centrul existenței spirituale.

Ființa noastră e făcută pentru fapte de toate categoriile, de la cea care angajează mai puțin trupul și materia externă (dar, într-o anumită măsură, totdeauna), până la cea care angajează aceasta într-o măsură cât se poate de mare. Aceasta depinde de împrejurări. Uneori ajunge făptuirea prin cuvânt, deci minima angajare a trupului, alteori cuvântul însuși dezlanțuie cu sine, pentru întărirea sa, o participare a trupului până la exterior prin organele trupești, sau și prin acțiune, asupra unui obiect material, după mărimea hotărârii, a credinței din care pornește cuvântul și după necesitățile de zguduitoare și convingătoare transmitere a propriei credințe, sau după necesitățile materiale ale celui cu care comunicăm.

Un suflet copleșit de evlavie nu se poate reține de a nu și îngenunchea când rostește rugăciunea. Pentru a zgudui și convinge sufletul cuiva, nu ajunge o povestire neutralizată de orice mișcare interioară, revărsată și în exterior. Pentru a-ți arăta iubirea față de cineva lipsit de cele materiale, nu ajunge să i-o comunicii printr-un cuvânt, ci trebuie să i-o dovedești prin persistența și efortarea unor fapte de ajutorare.

Nu se poate spune dinainte cu precizie în care momente cuvântul trebuie să fie întovărășit sau/și prelungit de faptă. Dar credința adevărată va ști în mod sigur acest lucru în fiecare moment.

*

*

*

Și acum putem răspunde la întrebarea: Ne-a mântuit Iisus Hristos prin cuvânt sau prin faptă? Și ne însușim mântuirea Lui prin cuvânt sau faptă prin simpla propovăduire a cuvântului, sau printr-un cuvânt pe care ni-l predă Biserica întovărașit de acte, învățându-ne să facem și noi la fel?

Iisus Hristos ne-a mântuit prin amândouă. Nu se putea prin una fără alta. Fără cuvânt nu se putea, pentru că dacă nu ne adresa cuvinte, nu ne-ar fi iubit de-ajuns. Fără faptă iarăși nu, pentru că El, făcându-Se om, avea să ajungă de atâtea ori în mod necesar în împrejurări când trebuia să arate prin fapte iubirea Sa, întărind cuvântul. El în fiecare moment a mers până la capăt în iubirea Sa. Dar la acest capăt, într-o viață ca a oamenilor, străbați de multe ori numai printr-o angajare totală a trupului în acte de manifestare. Când împrejurările vieții Sale îi cereau numai un cuvânt de mângâiere, îl dădea, când Îi cereau vindecarea unei boli, o făcea, iar când I-au cerut viața proprie, a dat-o și pe aceasta. Când *arăți* cuiva iubirea, ea e mai mare ca atunci când nu i-o arăți. Iar ea se arată deplin prin cuvinte și prin fapte: nici numai prin cuvinte, nici numai prin fapte. Simpla întrupare nu era suficientă pentru mântuire, deoarece prin ea nu ne-ar fi arătat încă, limpede, iubirea Sa. Cine-ar fi știut de ce S-a întrupat, sau măcar *că* S-a întrupat Fiul lui Dumnezeu? Dar dacă nu S-ar fi întrupat, săvârșind această minunată faptă de umilire, ci ne-ar fi spus numai din cer cuvinte iubitoare, iubirea n-ar fi fost deplină. Nu era suficientă pentru mântuire nici numai moartea, adăugată la întrupare. Dacă

Fiul lui Dumnezeu nu Și-ar fi făcut o grijă din a ne arăta limpede iubirea Sa, nu ne-ar fi iubit destul. Moartea presupune mult eroism, dar, uneori, un om poate suferi mai ușor moartea pentru alții, decât să se coboare să le spună cuvinte („Și de aș da trupul meu ca să fie ars, iar dragoste nu am, nimic nu-mi folosește” – *1 Corinteni* 13, 3). Numai acea moarte este din iubire supremă, care e anticipată și împreună cu toate celelalte dovezi de iubire pentru cei pentru care o suferi.

Iisus nu S-a întrupat numai ca să moară lui Dumnezeu ca om, ca reprezentant legal al oamenilor. Întruparea nu s-a făcut numai pentru satisfacerea formelor legale de reprezentare în moartea Sa. Acesta-i principalul defect al teoriei lui Anselm de Canterbury. Toată fața lui Iisus Hristos ar fi fost atunci întoarsă numai spre Dumnezeu, deși în favoarea omului. Oamenii I-ar fi stat la spate. Nicio legătură intimă, deosebită de cea legală, nu s-ar fi stabilit între El și oameni. El S-a întrupat nu numai pentru a-I arăta lui Dumnezeu că-i iubește pe oameni și că Se pune legal în locul lor primind moartea cu care erau datori ei, ci pentru a le arăta și lor că iubirea Sa pentru ei este atât de mare, încât intră în comunitate deplină cu ei prin cuvânt și faptă, într-o frățietate concretă, nu numai într-una formală. Iubirea Lui a fost atât de mare, încât le-a și arătat-o continuu și concret; oamenii n-au rămas să-și dea seama de ea numai prin deducție din ceea ce au dobândit în urma morții Lui.

Iisus n-a avut cât a stat pe pământ de rezolvat ceva numai între El și Tatăl, ci și între El și oameni. El nu S-a întrupat numai pentru a satisface onoarea ordinii divine călcate de oameni, înlăturând astfel vina de deasupra lor, care era o piedică obiectivă pentru care Dumnezeu nu ne putea

primi în comuniune cu Sine, ci El S-a întrupat și pentru a ne încălzi și înmuia sufletul cu iubirea Sa, ca să se nască și în noi iubirea către Dumnezeu. Omul prin cădere n-a supărat numai pe Dumnezeu, ci și-a stricat și sufletul, așa cum un fiu, părăsind casa părintească, nu numai sfidează autoritatea părinților, ci și decade. Dacă un frate mai mare vrea să-l mântuiască, n-ajunge satisfacerea părinților printr-o mai mare ascultare a sa, ci e necesară și o încălzire a celui decăzut, prin coborârea la el cu o nesfârșită iubire.

Catolicismul nu știe de o alterare a omului prin păcat și nici de necesitatea unei refaceri a lui, ci numai de o jignire a lui Dumnezeu, care aduce deasupra omului pedeapsa morții. Nu e necesară decât satisfacerea onoarei jignite a lui Dumnezeu și moartea de deasupra capului e înlăturată și totul e în ordinea de la început. Pentru noi, moartea nu e decât punctul ultim al unei degenerări interioare, nu o sabie exterioară. Pentru înlăturarea morții e necesară refacerea întregă a omului, nu numai actul de satisfacție a lui Iisus Hristos. „Opera lui Hristos are astfel două laturi: una *obiectivă*, care e satisfacerea dreptății dumnezeiești și *împăcarea lui Dumnezeu cu omul*, săvârșită independent de om, și una *subiectivă*, care constă în *împăcarea omului cu Dumnezeu*, dependentă de schimbarea în ființa spiritual-morală a omului”. „Pentru restabilirea legăturii între Dumnezeu și om trebuia ca omul să iubească iarăși pe Dumnezeu și Dumnezeu să afle pe om demn de iubirea Sa; această legătură a restabilit-o Fiul lui Dumnezeu cel întrupat.”¹⁰⁹ El a

¹⁰⁹ Dintr-o recenzie a scrierii lui P. SVETLOV, *Însemnătatea Crucii în opera lui Hristos*, Kiev, 1893, p. 482, recenzie publicată în revista *Strannik*, St. Petersburg, 1894, pp. 164-171.

stat, cum stă și după Înălțare, cu fața și către oameni. Dacă S-ar fi făcut om numai pentru a reprezenta legal omenirea, nu și pentru a intra în legături de iubire concretă cu ea, nici după Înălțare nu ne-am putea aștepta la o astfel de legătură de iubire cu El, ci numai la o perfectă reprezentare a noastră prin El în fața Tatălui.

Tot ce a spus, a săvârșit (inclusiv întruparea) și a suferit Iisus constituie un întreg prin care ne-a mântuit. Suferințele sunt și ele fapte când sunt suportate cu bărbăție, pentru că sub ele se încordează voința, se cheltuiește o energie, se arată o credință și o iubire.

Dintre suferințele Domnului moartea este cea mai mare. Ea este fapta de maximă importanță în complexul operei Sale mântuitoare. În ea a culminat încordarea Domnului și iubirea Lui față de oameni. Din această supremă concentrare de iubire s-a revărsat mântuirea peste lume.

Tot ce a spus și săvârșit Domnul pe pământ poate fi socotit ca manifestare a privirii Sale iubitoare către oameni. Dar mântuirea n-a venit numai din privirea Lui spre oameni, ci și, sau mai ales, din cea îndreptată spre Tatăl. Tot ce a făcut El a făcut nu numai din frăție și în spirit de frăție concretă cu oamenii, ci și din spirit de ascultare și împlinire a voii Tatălui, ca om. Tatăl voiește ca oamenii să stea în ascultare de El, recunoscând că de la El au toate și numai prin El pot face ceva, să observe adică față de El raportul de fii. Tatăl mai voiește ca oamenii să se iubească unii pe alții, ca frați din același Tată. Aceasta este rânduiala firească a lumii, pentru buna ei viețuire. Unde rânduiala aceasta este călcată, toate suferă și în primul rând cel ce o calcă. Nu pot fi toți dumnezei, nu pot viețui liniștit oamenii ce se războiesc între ei. Rânduiala aceasta e din

voia lui Dumnezeu, dar nu dintr-o voie arbitrară, ci dintr-o voie conformă cu ființa Lui. Tatăl nu poate opri efectele dureroase ce le are călcarea rânduiei asupra oamenilor, căci prin aceasta ar nimici tot prestigiul oricărei rânduiei. Dar e întristat atât pentru lipsa lor de iubire față de Sine, cât și pentru suferințele pe care și le-au atras asupra lor. Iubirea Lui continuă să fie mare, și de aceea trimite pe Fiul Său care se face om pentru a restabili prestigiul ordinii divine, prin ascultarea de ea.

Răzbunarea ei e însă ca un blestem ce apasă asupra oamenilor. În relațiile universal tulburate, efectele acestei tulburări le-ar simți cât trăiește pe pământ și acela care ar împlini întru totul rânduiala pusă de Dumnezeu. Blestemul acesta îl ia asupra Sa benevol pentru noi și Fiul lui Dumnezeu și suferă toate efectele tulburării rânduiei universale, împlinind-o în același timp deplin, făcând voia Tatălui. Împlinirea voii Tatălui înseamnă în aceste condiții de tulburare universală și acceptarea tuturor urmărilor acestei tulburări, acceptarea benevolă a reacției ordinii divine călcate. Oamenii, în condițiile acestea de tulburare generală, împlinesc cu atât mai greu voia Tatălui, cu cât ea înseamnă acum și acceptarea de bunăvoie a tuturor suferințelor ce le-a adus călcarea ei. Și atunci avem paradoxul: oamenii, deși sunt datori, nu voiesc să împlinească voia Tatălui, rânduiala lumii, dar nu se pot sustrage în ultima analiză de sub puterea ei și o suportă în răzbunarea ei. Iisus Hristos nu era dator să împlinească voia Tatălui ca om, și putea să evite împlinirea ei, dar a împlinit-o de bunăvoie, atât sub forma pozitivă, în care n-o împlinesc oamenii, cât și a efectelor ei răzbuțătoare, în care o suportă oamenii de silă. Suportarea de silă din partea oamenilor a reacției rânduiei

călcate este o salvare a prestigiului acestei rânduiei, dar nu una de natură să însemne o deplină satisfacere a ei, încât să nu fie de lipsă a continua să se răzbune, de a-și salva prestigiul în fiecare caz în parte. Numai o împlinire de bunăvoie a cerințelor ei înseamnă o perfectă satisfacere a ei și face să nu mai fie necesară continuarea de a se salva printr-o continuă răzbunare. Dar de bunăvoie niciun om nu ar fi fost în situația să suporte efectele răzbunătoare ale rânduiei călcate, chiar de ar fi arătat în fapt toată bunăvoința, pentru că orice om, prin faptul că e om, nu poate evita cele omești. Iisus singur le-a putut evita, întrupându-Se. Faptul că Iisus de bunăvoie S-a supus formei pozitive și răzbunătoare a rânduiei stabilite pentru oameni ne face să spunem că moartea Lui nu a fost propriu-zis o răzbunare a Legii, o pedeapsă de la Dumnezeu, cum spun unii protestanți, ci un omagiu, o satisfacție adusă lui Dumnezeu și ordinii Sale din partea Omului Iisus Hristos.

Rânduiala universală, deși prin Unul singur, a fost satisfăcută virtual pentru toți. Dar această virtualitate devine actuală numai pentru cei ce se împreună în spirit cu Iisus Hristos. Dumnezeu oprește, la toți cei ce se unesc cu Iisus Hristos, efectele răzbunătoare ale rânduiei universale călcate: nu pe cele de aici, din lumea pământească, pentru că aici, numai unul de ar mai fi care tulbură prin călcare rânduiala generală, moartea tot ar exista. Dar pe cele veșnice? Iisus a scăpat de efectele veșnice ale răzbunării rânduiei universale (se înțelege că El a intrat de bunăvoie în tot acest curs de viață omenească) prin împlinirea ei deplină cât a fost pe pământ. La fel, cei ce-și pregătesc încă de pe pământ unirea cu Iisus Hristos în viața viitoare vor scăpa în brațele Lui de aceste efecte.

*

*

*

Așadar Iisus ne-a mântuit nu numai prin privirea Sa spre noi, ci și, sau mai ales, prin cea îndreptată spre Tatăl, prin împlinirea voii Lui.

Dar voia Tatălui, rânduiala lumii, cel puțin în parte, constă în iubirea frățească a oamenilor între ei. Iisus a împlinit rânduiala aceasta, voia Tatălui, și prin aceea că ne-a iubit prin cuvânt, faptă și suferință. Moartea e drept că este în ultima analiză o reacție a rânduiei universale călcate, dar actual ea este produsă de multe ori de relațiile dușmănoase dintre oameni. Iisus a fost răstignit de oameni și a primit moartea nu numai pentru a împlini rânduiala universală în efectele ei răzbunătoare, ci și pentru a arăta oamenilor cât îi iubește, lăsându-Se răstignit fără nicio dușmănie. Sau, vorbind în altă formă, Iisus a murit din iubire față de oameni, dar prin însăși această moarte, luând asupra Sa de bunăvoie efectele răzbunătoare ale rânduiei călcate de omenire, a satisfăcut rânduiala universală, a restabilit prestigiul ei. Întrucât aceste efecte răzbunătoare ale legii călcate se arată de multe ori, când e vorba de moartea cuiva — și acesta a fost cazul la El —, ca manifestări ale urii din sufletul alterat al oamenilor, Iisus primind această moarte și-a arătat blândețea, iertarea Sa, supunerea Sa totală și iubitoare sub aceste porniri ale oamenilor, ca în felul acesta să le înmoaie și să le câștige sufletele.

Caracterul de iubire arătat oamenilor nu e deosebit adică, ci coincide, cel puțin în parte, cu caracterul de răscumpărare a operei Sale în fața lui Dumnezeu. Aproape

întreaga operă a Mântuitorului poate fi socotită în același timp atât ca privire iubitoare spre oameni, cât și ca privire ascultătoare spre Tatăl.

Așa ne păzim noi, în concepția de mântuire, atât de concepția juridică a catolicismului, care consideră mântuirea realizată printr-o reprezentare regală a lui Iisus ce stă cu spatele către noi și cu fața doar către Tatăl, cât și de ideea protestantă că n-a trebuit să facă nici Iisus, nici Biserica, nici noi nimic pentru a obține iertarea din partea Tatălui, ci mântuirea constă într-o asigurare prin cuvânt, dată de Iisus și, după El, prin comunitate, că Dumnezeu ne-a iertat sau că ne va ierta. La catolici domină aproape exclusiv *fapta pentru* oameni, dar nu *privirea* către ei și *vorbirea* către ei; la protestanți domină *vorbirea* către oameni și nicio *faptă* pentru ei. Catolicismul neglijează persoanele omenești. Preotul n-are nevoie să stea față către față cu fiecare dintre oameni (vezi Taina Mărturisirii la ei); aceasta nu are nicio valoare pentru mântuirea lor. El îi mântuie ca pe o turmă ce stă în spatele Lui, printr-o mijlocire a Lui către Tatăl. Îi mântuie chiar fără să-și dea ei seama, sau chiar împotriva voii lor. Principal e să stea sau să fie ținuți chiar cu sila în turma pentru care se fac mijlocitori (vezi Inchiziția sau trimiterea indulgențelor prin poștă).

Protestantismul crede că mântuirea e o chestiune pur subiectivă. Omul se mântuiește printr-o mișcare de sentiment, produsă în om prin contactul personal al păstorului sau al unui alt credincios cu el, nu pe baza faptei, a jertfei lui Iisus Hristos, adusă Tatălui din iubire față de oameni.

În realitate, Iisus ne-a mântuit nu numai prin faptă, dar nici numai prin cuvânt; nu numai stând cu fața către Tatăl, ci și către noi. Ne-a mântuit cuvântând și făptuind cu

fața spre noi, dar și spre Tatăl. Cu fața spre noi, pentru că și așa împlinea voia Tatălui. Dar voia Tatălui e la baza acțiunii Lui. Mântuirea ne-a dat-o și ne-o dă azi în Biserică, atât prin privirea preotului spre Dumnezeu în rugăciune și readucerea continuă a jertfei de pe Golgota, a faptei celei mai mari a lui Iisus, cât și prin privirea personală a preotului, a închipuitorului lui Iisus, spre credincios (vezi Taina Mărturisirii la noi), ultima bazându-se pe prima. Mântuirea ni se comunică de Biserică și ne-o însușim noi nu numai prin credință, ci și prin ascultarea și împlinirea după putință a voii Tatălui și prin iubirea de oameni. În Biserică nu e numai cuvânt, ci și rugăciune și act, act liturgic și caritativ, act al lui Dumnezeu către noi și al nostru către Dumnezeu și oameni. Credința se produce în noi și se manifestă din noi nu numai prin cuvânt, ci și prin faptă.

*Decembrie, 1938**

* Publicat inițial în *Gândirea*, 17 (1938), nr. 10, pp. 538-548 (n.ed.).

XIV „DIN MORMÂNT, VIAȚĂ”

Răstignirea ducând la Înviere, moartea la viață, suferința la fericire, plânsul la mângâiere, sărăcia la bogăție, este unul dintre marile paradoxuri aparente ale creștinismului.

Cum se poate ca moartea să ducă la viață? Cum se poate ca linia care merge spre puținătatea vieții în loc să ajungă, cum este legea minții omenești, la un capăt echivalent cu sfârșitul vieții, să pătrundă la un moment dat în plinătatea de viață și fericire? Cum se face că ceea ce ni se pare nouă că coboară în realitate urcă și, viceversa, ceea ce urcă în realitate coboară? Creștinismul ne învață că cine coboară în mormânt pășește spre înviere, și cine se urcă în onorurile și bunurile vieții văzute coboară. Desigur că este vorba de coborârea benevolă, fără proteste, de o coborâre care-și păstrează toată frumusețea etică, sau este produsă tocmai de această frumusețe etică. În lumina creștinismului, mormântul este mai aproape de cer decât un scaun de onoare. Direcția cerului nu este în sus, spre acea parte către care aleargă oamenii de obicei în viața socială, ci în josul vieții.

În capitolul „Gânduri despre problema răului”, din această carte, ajungeam la concluzia că răul vine dintr-o lăcomie neînfrânată a firii noastre actuale după viață, lăcomie alimentată de o teamă neîncetată și chinuitoare de

împuținare a vieții noastre, de sleire și de sfârșire a ei. Aceasta este totuna cu o neîncredere în Dumnezeu, adevăratul Izvor și susținător al vieții. Ca și când numai de noi ar depinde să ne conservăm și înmulțim viața, trăim într-o permanentă fierbințeală de a ne consolida existența, într-o grijă bolnăvicioasă de a nu scădea. Și-n vuietul acestei frământări și încordări, nu observăm că suntem robii unei amarnice iluzii, că, în loc să ne întărim și înmulțim viața, ne-o uzăm, ne-o slăbim și, atunci când ni se pare că am dobândit lumea, în groapă ne sălășluim. Într-o povestire rusească, mi se pare a lui Tolstoi, se concretizează admirabil acest adevăr în pățania unui om care, lăsându-se ispitit de oferta cuiva (trimis de cel rău) de a lua în stăpânire atâta pământ cât va putea ocoli în timpul unei zile, a alergat atât de tare, lărgindu-și mereu cercul pe care voia să-l cuprindă, încât în ultimele clipe ale zilei a căzut mort, cu sângele țâșnindu-i pe gură și pe nas, la doi metri de punctul de unde plecase dimineața, cu mâinile întinse spre el. Și povestirea se termină cu sentința că în realitate acelui om nu-i trebuiau decât acei doi metri pentru mormânt.

Aceasta a fost urmarea păcatului strămoșesc: dezlănțuirea firii, a poftelor ei nemăsurate după viață, ieșirea din frâna spiritului care ar fi guvernat-o rațional, din viziunea adevărului că Dumnezeu este în ultima analiză asiguratorul vieții noastre. Dezlănțuirea aceasta a echivalat cu uitarea lui Dumnezeu, a credinței și a nădejzii în El, și cu războiul tuturor contra tuturor, fiecare văzând în celălalt o piedică și un concurent în întărirea propriei vieți.

Mântuirea de această stare nenorocită nu poate veni decât prin facerea drumului întors. Din alunecarea pe panta ce duce în prăbușire nu este altă mântuire decât urcușul spre

culme. Din inundarea poftelor egoiste și neînfrânate nu există altă ieșire decât prin retragerea lor în matca originară.

Dacă păcatul este exaltarea, umflarea vieții noastre pământești, mântuirea nu poate fi decât în înfrânare, în asceză, înțeleasă în tot cuprinsul ei vast și în toate aspectele ei: abnegație, jertfă, sărăcie, suferință, moarte, care toate înseamnă Cruce.

Când ai de combătut o extremă, ca să obții măcar temperarea ei, trebuie să opui cealaltă extremă. Fără îndoială că Dumnezeu vrea viața pământească, cu toate funcțiile care o întrețin în mod natural, și în starea primordială nu a cerut tăierea acestor funcții. Dar odată ce omul a ajuns în starea de acută exaltare și umflare a poftelor de viață, pentru a putea sta în calea lor Dumnezeu ne cere o atitudine cu mult mai energetică, mai combativă, mai radicală față de ele, un spirit ascetic cu mult mai accentuat decât s-a cerut poate în starea primordială.

Dacă omul după păcat este dominat de ideea că viața și-o poate susține numai prin sine, Dumnezeu îi cere să meargă atât de departe cu lepădarea de această iluzie și cu lăsarea încrezătoare în seama lui Dumnezeu, încât să-și dea chiar viața văzută pentru El, fără să se îndoiască o clipă că El i-o va reda mai puternică, înviată și înnoită. Abia când omul, în ciuda arătării de către simțuri că viața lui încetează și el nu va mai putea face nimic pentru sine, totuși are ferma convingere că Dumnezeu îl va învia, credința în atotputernicia lui Dumnezeu și nădejdea în El își serbează triumful deplin și starea de păcat este cu adevărat depășită.

Acest lucru ni l-a arătat Iisus Hristos, Care a înaintat spre Înviere prin Cruce și mormânt. Prin aceasta El a descoperit lumii, care se zbătea în întuneric și în tot felul de

părerii neadevărate, contrazise de realități, o înțelegere a răului și o cale a scăpării de el, cu alte cuvinte o teodicee, și, prin aceasta, o deslușire a sensului frământării acestei lumi și a destinului adevărat omenesc. Acum știm cum să privim răul, cum avem să acceptăm suferința și mormântul, cunoaștem marele ei rost pozitiv.

Paradoxul creștin, exprimat în primele rânduri ale acestui articol, nu înseamnă în realitate decât afirmarea biruinței lui Dumnezeu. Când spunem că prin moarte ajungem la înviere, ne dăm la o parte cu pretențiile noastre păcătoase că numai prin noi ne susținem viața și mărturisim că, dimpotrivă, numai Dumnezeu este Izvorul ei, înviind-o chiar când noi nu suntem în stare să ridicăm nici măcar un deget.

De aceea este moartea treaptă spre adevărata viață și smerenia pas spre cer – când în ele pulsează încrederea nețărmurită în Dumnezeu –, pentru că prin ele ne apropiem de Dumnezeu, apelăm iarăși la El, venim din înstrăinarea încrederii în noi, de care s-a făcut vinovat fiul ră-tăcitor, cel dornic după autonomie, căruia nu-i convenea oblăduirea părintească.

În multe feluri exprimă *Sfânta Scriptură* acest tâlc al împuținării noastre de sine pentru ca să creștem prin Dumnezeu. Mântuitorul spune: „Oricine voiește să vină după Mine (nu numai pe pământ, ci și în cer, la înviere, *n.n.*), să se lepede de sine, să-și ia crucea și să-Mi urmeze Mie. Căci cine va voi să-și scape sufletul îl va pierde, iar cine va pierde sufletul său pentru Mine și pentru *Evangelhie*, acela îl va scăpa” (*Marcu* 8, 34-35). Iar Apostolul Pavel dezvoltă aceste gânduri stăruitor în *Epistola a II-a către Corinteni* spunând, în rezumat, „când sunt slab, atunci sunt tare” și că se laudă „întru slăbiciunile” sale (*2 Corinteni* 12, 9-10). Creștinismul

privește împuținarea vieții și dispariția ei prin moarte nu ca o împuținare și încetare de fapt, ci ca o ascundere a ei în Dumnezeu, ca o adâncire în intimitatea sânelui părintesc al Lui. Sfântul Apostol Pavel spune: „Căci voi ați murit și viața voastră este ascunsă cu Hristos întru Dumnezeu. Iar când Hristos, Care este viața voastră (deci nu noi suntem viața noastră, *n.n.*), Se va arăta, atunci și voi, împreună cu El, vă veți arăta întru slavă” (*Coloseni 3, 3-4*).

Se discută adeseori între teologi, care este mai importantă: Crucea sau Învierea lui Hristos? Este o discuție oțioasă și inutilă, ba chiar primejdioasă când devine tendință religioasă practica de a accentua mai mult Crucea sau mai mult Învierea. Acestea două sunt un întreg, așa cum vârful muntelui și panta ce duce spre vârf sunt un întreg, și una fără alta nu se poate închipui, așa cum arderea în cuptor și pâinea coaptă nu se pot despărți. Învierea este rezultatul Crucii, alt drum spre Înviere nu există. Crucea este pregătirea, mormântul este laboratorul necesar al Învierii. Când ne bucurăm de Înviere, nu se poate să nu laudăm Crucea. Când ni se strânge inima la contemplarea sau la suportarea crucii, nu este permis să uităm că ea duce la Înviere, căci dacă deznădăjduim sub apăsarea ei și nu vedem dincolo de ea Învierea, nu mai înviem, ca unii ce nu credem în atotputernicia și bunătatea lui Dumnezeu.

Bucuria învierii este o bucurie gravă, nu ușuratică, odată ce știm cum se ajunge la ea; durerea crucii este o durere transfigurată de bărbăteasca nădejde, când știm că duce la înviere.

Hristos cel înviat poartă urmele cuielor care L-au ținut pe Cruce, poartă în Trupul Său, imprimat pe veci, semnele Crucii, iar Hristos cel de pe Cruce răbda și biruia în

acele clipe suferința prin viziunea Învierii. Cine vedea bine în făptura Lui, vedea apărând Învierea; cine se va învrednici să vadă în veci pe Domnul cel înviat și să se bucure de Învierea Lui va vedea în veci Crucea nedespărțită de El și nu va putea niciodată uita că prin ea s-a dobândit mântuirea.

Tot așa de mult păcătuiesc prin unilateralitate sectele care vorbesc numai de cruce, ca și cele care, pe motiv că crucea a fost un semn de chinuire și de rușinare pentru Iisus, nu vor să o mai cinstească, ci o detestă.

Mărirea Învierii și lauda Crucii vor fi totdeauna cele două raze de mare preț din care cei fericiți vor împleti cunună Mântuitorului lumii.

*Sfintele Paști, 1939**

* Publicat inițial în *Telegraful Român*, 87 (1939), nr. 15, p. 2 (n.ed.).

XV

ÎNVIEREA DOMNULUI ȘI IMPORTANȚA EI UNIVERSALĂ

Învierea Domnului este evenimentul fără pereche în istoria lumii. Importanța ei întrece în mod absolut tot ce se întâmplă și se poate întâmpla în univers. Numai creația lumii mai are această importanță și calitate. Ca și creația, tot așa și Învierea nu sunt evenimente propriu-zis istorice, întrucât nu se datorează unor cauze imanente, nu pot fi explicate și prevăzute ca provenind din concursul forțelor și împrejurărilor naturale antecedente.

Cauza care produce creația este meta-istorică și meta-naturală. De aceea, chiar dacă ar fi existat, prin absurd, oameni care să vadă apariția lumii, ei tot n-ar fi putut privi lucrarea cauzei aducând-o la existență, odată ce omul nu are acces dincolo de domeniul immanent fizic, istoric și spiritual. Acei presupuși martori ai apariției lumii ar fi văzut ceva enigmatic și posibil că și-ar fi explicat această enigmă altfel decât prin creația lumii de către Dumnezeu. *Creația prin Dumnezeu* nu se poate constata pozitiv, empiric, științific, istoric. E drept că celelalte teze pot fi ușor respinse, ca absurde, dar actul pozitiv prin care se acceptă creația e credința.

Tot așa de puțin istoric este, sub acest raport, evenimentul Învierii Domnului. Cel care lucrează și de astă dată în calitate de cauză este tot Dumnezeu. Învierea Domnului nu se datorează vreunei puteri din natura omenească a Domnului, sau altor puteri naturale de primprejur. Învierea Domnului nu este o verigă ce se înșiră în lanțul vieții istorice ca toate celelalte întâmplări. De aceea, cauza care a produs Învierea nu s-a putut vedea în lucrarea ei, fiind transcendentă mijloacelor de investigare și de constatare omenească. Dacă ar fi văzut pe Domnul după moarte cineva fără credință, ar fi căutat desigur o explicație naturală a acestui fapt sau l-ar fi considerat o enigmă a cărei explicație naturală nu se poate da încă, dar se va putea da în viitor. Și aici, ca și la creație, toate explicațiile acelea se pot ușor destrăma și există foarte multe considerații care mână spre acceptarea Învierii prin Dumnezeu, dar pozitiv, empiric și deci absolut constrângător, lucrul nu se poate vedea. Credința își păstrează și aici rolul hotărâtor. Se vede că este destinul nostru, cât suntem în forma actuală de existență, să nu ne putem apropia de lucrările și de prezența lui Dumnezeu prin vedere, prin constatare indubitabilă, ci prin credință, prin ascultarea și acceptarea smerită a asigurării ce ne-o dă prin cuvântul Său.

Dar dacă creația și Învierea nu sunt evenimente istorice în sensul obișnuit, aceasta nu înseamnă că ele n-au avut loc sau că n-au nicio relație cu istoria și cu natura creată. Ele amândouă sunt un *perfectum* deplin, fapte petrecute o dată pentru totdeauna, și nu ceva ce se petrece continuu, o lege generală a existenței. O persoană, care a trăit într-un timp și într-un loc anumit ca om deplin, a fost înviată de Dumnezeu. Acesta este un fapt unic, aparținând timpului trecut,

și tocmai prin această unicitate introduce în istorie ceva neobișnuit ei, ceva care ne face să vedem că istoria nu e totul, nu e ultima realitate, că, pe lângă ea, pe deasupra ei și la sfârșitul ei există altceva, care dă astfel istoriei un sens relativ.

De la punctul acesta, al relației cu istoria, creația și Învierea merg pe drumuri deosebite. Din cei doi factori ai creației, cauza și efectul, cel din urmă cade cu totul în istorie, în domeniul nostru. Creația, fără să fie astfel o lucrare istorică, țintește în istorie și determină istoria. Tot ce se întâmplă ulterior în lume se datorează și poartă pecetea actului anistoric al creației, chiar dacă nu văd oamenii, chiar dacă lumina aceasta revărsată peste univers nu e văzută de orbirea oamenilor căzuți în păcat.

Învierea însă, nu numai în factorul cauză, ci și în factorul efect, este dincolo de istorie. Iisus Hristos cel înviat nu e o persoană istorică supusă condițiilor existențiale ale acestei vieți, cauzelor fizice și spirituale ce domnesc în imanență. Învierea lui Iisus Hristos se deosebește astfel de toate minunile săvârșite de El sau de profeți sau de alte organe dumnezeiești. Efectul tuturor minunilor, oricât ar fi cauza lor de meta-istorică, este istoric. Prin oricare minune se repară, pe cale extranaturală, o piesă din natură, se repune ceva în funcția pe care o îndeplinea în angrenajul imanent al vieții: se reface un ochi, se schimbă un lucru din natură, o persoană care a încetat de a mai trăi se readuce în viață, în starea de a continua viața în aceleași condiții ca înainte de întreruperea prin moarte. Lazăr prin înviere n-a intrat într-un alt mod de existență, ci l-a reluat pe cel dinainte de a muri, a reluat o viață tot așa de supusă bolilor și morții, trebuințelor naturale, ca și cea dinainte. El va mai trăi câțva timp și apoi va muri.

Iisus Hristos însă, prin Înviere, intră într-un mod de existență, într-o dimensiune de viață cu totul deosebită de cea anterioară, de cea istorică, de cea pe care o trăim cu toții, supuși stihiiilor acestei lumi. El a intrat la o viață sus-trasă cu totul din angrenajul cauzalității naturale: la o viață fără boli, fără moarte, fără frica de moarte. Viața aceasta nu este o fază ulterioară celei istorice, încât să decurgă din ea în mod natural. Atunci, toți am ajunge la ea fără să fi fost necesară patima pe cruce a Mântuitorului. Realitatea aceasta nouă a Învierii e o operă exclusivă a lui Dumnezeu, nefiind nimic în afară de Dumnezeu care să contribuie la realizarea ei: e un fel de creație din nimic a lui Dumnezeu.

Deosebirea de creație constă doar în aceea că, pe când prin creare se izvodesc ipostasuri, fețe care n-au mai fost, prin Înviere se readuc fețele, suporturile care au încetat să mai existe, la o nouă formă de viață. Cel înviat este, ca eu, ca față, ca ipostas, exact cel dinainte de moarte. Rostul aparițiilor după Înviere, a căror natură nu se poate preciza, este tocmai să arate identitatea lui Hristos cel înviat cu Cel de dinainte.

Tocmai în acest punct găsim relația Învierii cu istoria: ea atinge cu degetul ei creator și transformator ceva ce a fost în istorie. Degetul minunat, lucrarea lui și efectul lucrării lui sunt meta-istorice. Dar ipostasul învrednicit de o viață meta-istorică e tocmai cutare ipostas care a trăit într-un punct precis al istoriei. Golul rămas prin evaporarea vieții din el, *oasele moarte* primesc o nouă viață exclusiv prin puterea lui Dumnezeu.

Creația este actul dumnezeiesc ce cade perpendicular pe un punct de la care începe, tocmai prin această cădere, istoria. Învierea e actul dumnezeiesc ce cade perpendicular

pe ceva care a fost istorie, dându-i prin aceasta o nouă viață, transfigurată. Și la creație și la Înviere istoria nu e productivă, productiv este numai Dumnezeu. Ea e arătată în toată micimea ei. Ea are ce are ca istorie și va ajunge la o depășire a ei în eshatologie numai prin Dumnezeu. Ea este ca istorie și va fi ca eshatologie numai prin harul dumnezeiesc.

Creația dă posibilitatea istoriei, Învierea o arată ca insuficientă, ca stadiu ce trebuie să dispară și să fie înlocuit cu forma cea perfectă și definitivă a existenței. Învierea arată istoria ca un provizorat în tensiune spre eshatologie. În Înviere se manifestă nemulțumirea lui Dumnezeu de istorie, o nemulțumire de care suntem și noi pătrunși. Dacă Învierea ar fi fost fapt istoric încadrat perfect, în cauza și efectul ei, în istorie, atunci ea nu ne-ar arăta ceva peste istorie, ci ne-ar confirma existența istorică drept existență ultimă. Numai faptul că Învierea atrage, cu forță meta-istorică, ceva din istorie în altă orbită de existență arată spre un viitor altfel decât istoric. Învierea are de lucru cu istoria, dar nu pentru a o confirma ca singura realitate, ci pentru a o judeca, a o arăta în criza de care suferă și pentru a se milostivi de ea.

De unde vine această contradicție între intenția dumnezeiască manifestată în actul creației, care afirmă istoria, și cel al Învierii, care dezaproabă istoria? E de observat mai întâi că Învierea nu este dezaprobare radicală a istoriei, pentru că atunci nu s-ar mai ridica din moarte aceleași ipostasuri care au trăit în istorie. Învierea e totuși ceva pozitiv și intenția ei se referă tocmai la cele istorice. Dar întrucât Învierea trece pe cele istorice la o nouă formă de viață, se vede că forma cea veche nu e pe placul voinței dumnezeiești. Și întrucât Învierea urmează după catastrofa morții, în care se arată deplin dezaprobarea dumnezeiască a istoriei, se vede că forma de

viață istorică, neagreată de Dumnezeu, e atât de înrădăcinată în ființa creației, încât e necesară în prealabil o distrugere totală a ei, ca s-o facă Dumnezeu din nou. Dumnezeu nu-și dezmente prin Înviere dragostea de cele create, dar forma lor de viață nu mai este dorită de El. O deviere, o stricăciune serioasă le face de neacceptat din partea lui Dumnezeu. Intervenția lui Dumnezeu după creație, prin Înviere, postulează păcatul intrat în lume după creație.

Manifestările păcatului, ale stricăciunii, ale bolii care stăpânește toată creația le simțim toți. Filosofia contemporană a unui Heidegger se oprește în fața acestui caracter bolnav al existenței ca în fața aspectului ei fundamental. Dintre toate manifestările de boală ale acestei existențe, în această filosofie se remarcă îndeosebi moartea, cu neliniștea ce o aruncă asemeni unei umbre asupra întregii vieți, determinând în mod covârșitor actele, gândurile, atitudinea vieții noastre. Viața noastră este o „existență spre moarte”. Moartea mărginește tot ce există în lume. Lumea aceasta este în mod ființial o lume a morții. Existența ei, ca și existența omului, este o existență amenințată, nu numai obiectiv ci și subiectiv, de granița morții. Aceasta ne face să suferim, dar și să simțim existența de aici ca ceva nedeplin, ca un biet fragment dintr-un întreg pe care nu-l vedem, dar îl dorim. Bolile fizice sunt agenții morții, care avansează continuu în ființa noastră, care rod neîntrerupt ca niște viermi ai morții din micul tezaur de viață al nostru. Insuficiențele intelectuale și morale ne vorbesc iarăși de caracterul fragmentar al existenței noastre.

Viața aceasta cariată, anemică, tulburată, răpusă în scurtă vreme de moarte nu corespunde cu Izvorul care dă viața și în Care nu e nicio urmă de slăbiciune și de boală. Caracterul ei actual nu e voit de Dumnezeu. Dar nu Dumnezeu a

făcut lumea așa, ci stricarea a venit prin voia liberă a ființelor raționale. Dacă Dumnezeu ar fi făcut lumea așa, atunci prin Înviere El s-ar sili să o repare, mânat de regretul că a făcut-o așa. Cum însă stricarea ei s-a făcut prin voia liberă a ființelor raționale și urmarea acestei stricări e moartea, Învierea se înfățișează ca un act de grație al lui Dumnezeu, Care nu vrea să lase ca suferința să aibă ultimul cuvânt și pe oameni pierduți în moarte, ci ridică totul la o nouă viață, fără suferințe și fără moarte.

Prin Înviere El scoate lumea din starea bolnavă în care s-a rostogolit, înălțând-o la o stare a cărei bogăție, plenitudine și fericire nici nu ne-o putem închipui, așa cum nu-și poate închipui omul mereu bolnav starea de perfectă sănătate.

Dacă prin păcat s-a introdus în viața de la Dumnezeu boala radicală, prin Înviere această boală e eliminată. Cred că, fără căderea în păcat, n-ar fi intervenit Învierea, așa cum peste tot n-ar fi avut loc Întruparea Fiului lui Dumnezeu.

În Iisus Hristos viața cea nouă, eshatologică, e realizată. El este începutura pentru toți cei care cred în Învierea Lui, pentru întregul univers, care actual boalește. Viața cea nouă nu este numai promisiune, ci este în El realizată, prezentă. Noi însă trăim mai departe în istorie, dar cu ochii credinței și ai speranței spre El, spre viața cea adevărată, deplină, ultimă și fără de moarte.

Când zicem cu credință: „Hristos a înviat!”, afirmăm implicit: „Noi toți vom învia!”

*Sfintele Paști, 1937**

* Publicat inițial în *Telegraful Român*, 85 (1937), nr. 18, pp. 2-3 (n.ed.).

XVI CUVÂNT DE ÎNCHEIERE

Sunt adunate în această carte, într-o ordine mai reală și cu anumite modificări și întregiri, un șir de studii și articole publicate în *Gândirea* și *Telegraful Român*. Cartea nu are pretenția să înfățișeze o sinteză de idei pe marginea problemei actuale în spiritul doctrinei creștine ortodoxe, atât pentru că lipsesc din ea o mulțime de probleme, cât și pentru că articolele din ea ar mai trebui să fie rotunjite printr-o mai atentă confruntare între ele, pentru a se articula desăvârșit întreolaltă.

De încheiere, exprim mulțumirile mele cele mai adânci Înaltpreasfințitului Părinte Mitropolit *Nicolae*, care a binevoit, cu marea și superioara sa dragoste și înțelegere pentru manifestările culturale ale Bisericii, să primească a publica această carte în editura Consiliului Arhiepiscopesc din Sibiu.

Autorul
Sibiu, Sfintele Paști, 1939

CUPRINS

Cuvânt înainte

† DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române ... 5

Cronologie 7

I	ORTODOXIE ȘI NAȚIUNE	15
II	SCURTĂ INTERPRETARE TEOLOGICĂ A NAȚIUNII	37
III	CREȘTINISM ȘI NAȚIUNE, RAPORTUL LOR ÎN CATOLICISM	45
IV	ORTODOXIE ȘI ROMÂNISM	55
V	IARĂȘI ORTODOXIE ȘI ROMÂNISM	85
VI	ORTODOXIE ȘI LATINITATE	103
VII	NAȚIONALISMUL SUB ASPECT MORAL	119
VIII	ÎNCERCARE DESPRE TEOFANII	145
IX	CELE DOUĂ ÎMPĂRĂȚII	187
X	GÂNDURI DESPRE PROBLEMA RĂULUI	211
XI	DUMNEZEU ÎN ISTORIE	227
XII	CUVÂNTUL ȘI MISTICA IUBIRII	241
XII	CUVÂNT ȘI FAPTĂ	261
XIV	„DIN MORMÂNT, VIAȚĂ”	289
XV	ÎNVIEREA DOMNULUI ȘI IMPORTANȚA EI UNIVERSALĂ	295
XVI	CUVÂNT DE ÎNCHEIERE	302

TIPOGRAFIA CĂRȚILOR BISERICEȘTI
Intrarea Miron Cristea nr. 6; 040162, București
Telefon: 021.335.21.29; 021.335.21.28; Fax: 021.335.21.10
e-mail: magazin@editurapatriarhiei.ro
www.editurapatriarhiei.ro

„Umanul există numai în formă națională, colorat național, determinat național, așa cum există numai determinat individual. Nu se pot extrage la un individ sau la o națiune determinatele individuale sau naționale pentru a lăsa umanul pur. Ar însemna să distrugi însuși umanul. Naționalul sau individualul este însuși umanul care are, în mod necesar, o anumită calitate. Un uman fără calitate nu există. Individul sau membrul unei națiuni e uman, e înțelegător al celorlalți oameni, ai altor națiuni, nu printr-o depășire a calității sale individuale sau naționale, printr-o coborâre undeva în substratul pur uman al personalității sale, ci în starea în care este.”

„Națiunile sunt, după cuprinsul lor, eterne în Dumnezeu. Dumnezeu pe toate le vrea. În fiecare arată o nuanță din spiritualitatea Sa nesfârșită. Le vom suprima noi, vrând să rectificăm opera și cugetarea eternă a lui Dumnezeu? Să nu fie! Mai degrabă vom ține la existența fiecărei națiuni, protestând când una vrea să oprime sau să suprimă pe alta și propovăduind armonia lor, căci armonie deplină este și în lumea ideilor dumnezeiești.”

Preotul Profesor DUMITRU STĂNILOAE

www.editurapatriarhiei.ro

ISBN 978-606-8495-94-1



6 422839 005430