

prietate, ca în evul mediu, și ca astăzi în Anglia, în teorie, ci un drept de proprietate deplină și întreagă. Simțul uzurcut al legii garanțiilor este transformat în deplină suveranitate și proprietate»⁸²).

Cu această situație clară pe plan internațional, ca șeful unui stat suveran, papa și-a rezervat și prin Codex Juris Canonici (can. 285) dreptul de a trimite Legați cu sau fără jurisdicțiune bisericească în orice parte a lumii, independent de puterea civilă. Tocmai acest drept de supremă jurisdicțiune peste toți credincioșii catolici din toată lumea și independent de puterea civilă, va face mai dificilă afirmarea papei și pe plan spiritual. Fiindcă «Legislator infalibil în materie de dogmă și morală, regulator suprem al disciplinei ecleslastice, șef al miliției Bisericii, papa, prin forța lucrurilor, atrevine adesea în afacerile interne ale unui număr de state»⁸³. Aceste state, geloase de suveranitatea lor, vor îngădui tot mai puțin afirmarea jurisdicțiunii unei puteri străine asupra cetățenilor lor, chiar sub pretextul raporturilor spirituale. Iar Biserica Romano-Catolică, preocupată tot mai mult de afirmarea acestui drept, în mod inerent și creștin, va crea dificultăți credincioșilor catolici din diferite state și va accentua influența puterii ei lumești în dauna puterii spirituale.

Am arătat mai întâi cum au organizat Sfinții Apostoli și Sfinții Părinți Biserica, în lumina învățăturii Mântuitorului Iisus Hristos, socotind că așa vor apărea mai clar în evidență abaterile papalității de la organizarea canonică a Bisericii. Evidențierea acestor abateri — cu ocazia împlinirii a nouă sute de ani de la separația Bisericii de Apus de cea de Răsărit —, s-a făcut nu din sentimentul miadriei celui ce se simte alături cu adevărul, ci numai din dorința ca prin cunoașterea adevărului, să se încerce sentimentul de răspundere pe care îl avem toți față de Mântuitorul Hristos, a cărui Biserică trebuie să fie din nou una și nedespărțită, așa cum este sfințită. Aceasta se poate realiza peste spiritul legalist canonic, dacă vom fi conștienți de dragostea creștină și vom lucra numai în duhul adevărului.

82. Louis Le Fur, *Le Saint Siège et le droit des Gens*, p. 28; cf. G. Sofronie, op. cit., p. 71, n. 2.

83. Vezi P. Fouchille, *Traité de droit international public*, t. I, part. I, Paris 1922, p. 733; cf. de G. Sofronie, op. cit., p. 14.

D. S. / 1955

FAPTELE BUNE IN INVATAȚURA ORTODOXA ȘI CATOLICĂ

de Pr. Prof. D. STANILCOAE

În general și Ortodoxia și Catholicismul afirmă necesitatea faptelor bune pentru mântuirea omului care crede. Spre deosebire de Protestantism, care susține că omul nu e dator să contribuie decât cu credința la mântuirea sa, (sola fide), Ortodoxia și Catholicismul au păstrat această învățatură importantă a creștinismului genuin despre obligația omului de a se sili, după primirea harului, nu numai să creadă, ci să-și și manifeste credința prin fapte bune, căci «credința fără fapte moartă este» (Iacob 2, 26), și «cel ce nu păzește poruncile mincinos este și întru adevăr nu se află» (I Ioan 2, 4), deci nu se mântuiește.

Dar dacă Catholicismul a rămas în acord cu Ortodoxia și pe linia creștinismului primar în ce privește necesitatea faptelor bune pentru mântuire, nu se poate spune același lucru despre modul cum interpretează rolul faptelor bune în dobândirea mântuirii. Ortodoxia a rămas la învățătura Sfinției Scripturi și a Sfinților Părinți că omul, după ce a primit credința, prin fapte se înnoiește, se preschimbă din zi în zi. Prin fapte «ne curățăm de toată spurcăciunea cărnii și a duhului, desăvârșind sfințenia întru frica lui Dumnezeu» (II Cor. 7, 1). Prin faptele de creștin, opuse nesimțirii și tuturor faptelor necurăției, ne desbrăcăm «de viețuirea de mai înainte, de omul cel vechi care se strică prin poftele amăgitoare... îmbrăcându-ne în omul cel nou, care este făcut după chipul lui Dumnezeu, în dreptatea și sfințenia adevărului» (Efes. 4, 22-24). Prin ele creștem după chipul lui Hristos, «la starea bărbatului desăvârșit, la măsura vârștii plinătății lui Hristos» (Efes. 4, 13), din puterea lui Hristos care este în noi cu duhul său, făcându-ne «faptură nouă» (II Cor. 5, 17).

Așa dar în sensul acesta ne ajută faptele bune, sau viețuirea întru curăție și iubirea de Dumnezeu și de oameni, la mântuire, că prin ele creștem ca om nou, creștem în Hristos și Hristos se face tot mai vădit și mai eficient în noi. Ele își produc chiar asupra noastră eficacitatea, dar prin aceasta fac din

firea noastră un sălaş tot mai străbătut de duhul lui Hristos. Prin fapte înaintăm în împărăția lui Dumnezeu, sau împărăția lui Dumnezeu înaintea în noi. Cu un termen filosofic, am zice că faptele bune au un rost ontologic asupra firii omului care crede, adică un rost de refacere a structurii ei strîmbată de păcat, dar în același timp un rost de reumire a ei cu Dumnezeu. Căci firea în stare de păcat, este totodată firea incapacabilă să pr-mearcă pe Dumnezeu, așa cum omul bolnav nu poate primi lumina soarelui în sine.

Această învățătură despre rostul faptelor bune corespunde în Ortodoxie cu învățătura despre păcat. Precum păcatul a strîmbat, a rănit firea, așa faptele bune o îndreptează, o vindecă. Triodul este plin de asemenea caracterizări ale păcatului. Sensul acesta al faptelor bune, e exprimat și în cuvîntul virtute. Virtutea, ca deprindere spre un anumit bine, este o forță a firii, o forță dobîndită desigur printr-un îndelungat efort al voinței, o forță spirituală deci, nu o însușire automată, așa cum și firea umană, ca fire dotată cu libertate, este o entitate spirituală care poate să se altereze și să se refacă prin voință, în mod spiritual; nu e o fire în sensul naturii automate, nespirtuale. Creștinismul a adaus, conform cu învățătura lui că firea ce se reface se reface prin Dumnezeu și refăcîndu-se înaintea totodată în Dumnezeu, la această definiție a virtuții, ideea că forța pe care o reprezintă ea este Hristos. Deci virtutea este o țară a firii prin Hristos și în Hristos. Firea virtuoaasă este o fire reventă prin Hristos și prin eforturi proprii la țaria ei, la normalitatea ei din care căzuse prin păcat, slăbind și ieșind totodată din Dumnezeu.

În Catholicism s-a pierdut în mare măsură înțelegerea acestui rost ontologic al faptelor bune, al virtuților, acest rost întors spre firea însuși a celui ce le săvîrșește, pentru că în Catholicism firea omului nici nu s-a slăbit în niciun fel prin păcat. Faptele bune au primit un rost juridic, caracterul de obiect al unui contract între om și Dumnezeu. Ele se împlinesc de omul credincios nu pentru a se reface prin ele, ci pentru că Dumnezeu le cere în schimbul bunurilor vesnice cu care le răsplătește. Întreg acest spirit juridic, în care sînt interpretate faptele bune de Catholicism, se concentrează în teoria meritului pe care și-l câștigă omul credincios pentru ele. Credinciosul face faptele bune pentru a-și aduna o cantitate de merite în fața lui Dumnezeu pentru ele, nu pentru a se înnoi și desăvîrși. Iar prin meritele adunate, credinciosul poate săli pe Dumnezeu, dacă nu

f-zic, în orice caz moral, juridic, să-1 cedeze o parte corespunzătoare de fericire vesnică. E o învățătură care ridică pe planul raportului cu Dumnezeu, spiritul lumesc de tirguală, grija omului de a se înarma cu toate drepturile pentru momentul cînd se va prezenta în fața lui Dumnezeu, ca în fața unuia care numai silit în modul acesta va ceda omului o parte din bunățile supranaturale. Mentalitatea iudaică și romană, atît de stăruitor combatută de Sfîntul Apostol Pavel, despre mîntuirea printr-o dreptate proprie, nu prin harul lui Hristos cel răstîgînit, a reinviat în catholicism sub forma doctrinei despre meritul faptelor bune ale creștinului botezat.

Înainte de a expune această teorie a meritului faptelor bune și punctul de vedere ortodox față de ea, am dori să lămurim însă două chestiuni:

1. Ceea ce e reproșabil din punct de vedere ortodox în doctrina catolică despre rostul faptelor bune, e nu faptul că se fac pentru că le vrea Dumnezeu, ci faptul că se fac pentru a obliga prin ele pe Dumnezeu. Incolo e bine să se accentueze că faptele bune se fac pentru Dumnezeu. Doctrina ortodoxă nu contestă că faptele bune se fac pentru Dumnezeu, căci ea le prezintă ca împlinirea poruncilor lui Dumnezeu și atît Sfînta Scriptură cît și Sfîntii Părinți necontenit cer împlinirea poruncilor lui Dumnezeu. Faptele bune, în învățătura ortodoxă, nu sînt un mijloc prin care noi ne desăvîrșim și ajungem eo ipso la fericire prin noi înșine, fără Dumnezeu. Dumnezeu rămîne mereu Domnul și Stăpînul vieții noastre; din ascultare de El, facem tot ce facem. Precum lui Dumnezeu îi greșim totdeauna cînd greșim (Psalmul 50), Lui îi închinăm orice faptă bună a noastră. Dumnezeu a creat și susține toată ordinea lumii și orice turburare a ei din partea noastră prin păcat, voi Lui i se împotrivesc, precum orice încadrare a noastră în ea, prin fapta bună, voia Lui o împlinește. Sînt unii duhovnici care se laudă cu lărgimea inimii lor care iartă fără epitimie orice păcat penitentului. Nu spun însă dacă ar ierta tot așa de ușor ofensele și pagubele aduse lor personal. Nouă omenilor ne e ușor să iertăm pe alții, cînd iertăm de obicei păcate care nu s-au săvîrșit împotriva noastră. Dar pentru Dumnezeu nu există păcate cari nu-l privesc pe El, ci toate sînt împotriva Lui. Oricărui om am greși, nu-1 greșim numai aceluia, ci și lui Dumnezeu.

La fel toate faptele bune sînt pentru Dumnezeu, spre mărirea Lui, spre bucuria Lui. Dar dacă sînt pentru El în intenție o-nalitatea lor, nu înseamnă că efectul lor nu se resfringe și asu-

pra autorilor lor. Faptele bune sînt fapte de ascultare de Dumnezeu, de sporire a comuniunii cu El. Dar prin aceasta pun într-o stare de normalitate firea noastră. Pacea și ordinea în lăuntrul nostru, sînt semnul aflării noastre în comuniune cu Părintele nostru suprem. Dar se poate întîmpla și invers: Noi vrem să ne îndreptăm anumite metehne, anumite obișnuințe păcătoase ale noastre, dar dăm ascultare față de El, pentru că știm că Lui îi facem bucurie, readucînd la ordine, voită de El făptura noastră. Principal e să nu lipsească gîndul la Dumnezeu niciodată din făpta noastră bună. Fapta bună e o ramură cu rod la amîndouă capetele: spre Dumnezeu și spre noi, sau spre noi care sîntem în Dumnezeu. Sau omul virtuos e omul care crescînd spre cer, în lumină, se întărește tot mai mult pe sine însuși. De aceea credinciosul, prin fapte bune, pe deoparte își însănătoșează firea, pe de alta sporește în Dumnezeu, sau Dumnezeu sporește în el.

Acest efect reflexiv direct al faptei bune, nu-l vede în doctrina sa teologia catolică. Ea nu socotește prin aceasta că făpta bună se face numai spre mărirea lui Dumnezeu. Așa ar fi dacă n-ar vorbi de un merit al credinciosului pentru ea și de o obligație a lui Dumnezeu de a o răsplăti. Dimpotrivă, făpta bună o face credinciosul, după teologia catolică, pentru sine, pentru merit, pentru răsplătă, prin ea își cîștigă o dreptate proprie. Credinciosul nu mai e avizat la milostivirea lui Dumnezeu, la iubirea lui nemotivată și gratuită, ci are în fața lui Dumnezeu un drept la fericire, un drept pe care-l poate revendica.

2. Dar de aci s-ar părea să rezulte din această doctrină că Dumnezeu recunoaște credinciosului o demnitate, care e micșorată în doctrina care susține că credinciosul nu se mîntuiește și printr-un merit al său. Căci s-ar părea că credinciosul primește de la Dumnezeu o demnitate, cînd e făcut parte oarecum egală cu Dumnezeu într-un contract, cînd se rînduiește să-și cîștige mîntuirea prin merite proprii, nu s-o primească în dar de la Dumnezeu. Teologii protestanți și ureori și cei ortodocși au recunoscut ca adevărată această idee implicată în teoria meritului, dar tocmai de aceea au combătut-o cu mai multă energie: pentru că afirmă demnitatea credinciosului în fața lui Dumnezeu, cînd ar trebui ca credinciosul să se socotească nimic în fața lui Dumnezeu, să vadă exclusiv mărirea și mila lui Dumnezeu în mîntuirea sa.

Dar privită mai bine, teoria meritului afirmă numai la aparență demnitatea credinciosului, sau afirmă numai o demnitate

de un gen inferior. Departe de a afirma demnitatea omului, sau adevărata demnitate, doctrina meritului o coboară, intrucît coboară faptele omului credincios de la rolul de manifestări ale dragostei față de Dumnezeu, la rolul de echivalente într-un schimb contractual. Cu mult mai multă demnitate acordă Dumnezeu omului atunci cînd El vrea dragostea lui, inima lui, decât atunci cînd vrea ca credinciosul să aducă un echivalent pentru bunurile ce le dă El. Pe un partener contractual îl ții la distanță: nu-l dai în mna și nu i-o ceri. Demnitatea ce i-o accorzi nu e valoarea ce-o dai celui a cărui iubire o dorești. Ortodoxia, departe de a nesocoti valoarea omului, vede asigurată adevărata lui valoare prin doctrina ei despre fapte. Fapta bună, în învățătura ortodoxă, are cea mai înaltă valoare, pentru că ea nu e o mărime detașabilă de credincios, un cec în carnetul cu care se va prezenta acesta la ghișeu ceresc pentru a primi contravaloarea bunurilor vesnice, ci credinciosul însuși, într-o deschidere de dragoste față de Dumnezeu și de aceea e actul prin care credinciosul se întîlnește cu Dumnezeu. Dumnezeu îl vrea pe omul însuși în fapta bună, pentru că în ea el se deschide Lui, pentru că prin ea răspunde la dragostea Lui și de aceea în aceeași clipă Dumnezeu îi și răspunde cu prezența Sa.

Ba, intrucît fapta e săvîrșită din iubire față de Dumnezeu, credinciosul are chiar prin începutul ei pe Dumnezeu ca ajutor, căci iubirea e o putere care nu și-o poate da omul singur. Precum în iubirea dintre doi oameni sînt așa de unite puterile lor în flectare, încît nu poți separa total ce e al unuia și ce e al altuia, așa și pe omul iubitor de Dumnezeu nu-l mai poți socoti cu totul separat de Dumnezeu. De aceea, demnitatea ce o acordă Ortodoxia omului săvîrșitor de fapte, nu e demnitatea omului separat de Dumnezeu, ca aceea care rezultă din doctrina meritului, ci a omului în Dumnezeu.

Pe de altă parte, învățătura ortodoxă despre fapte ca prezentînd pe omul credincios total în manifestarea iubirii față de Dumnezeu, a unei iubiri ce nu o are omul numai prin sine, asigură legătura organică a faptei cu credința, cum nu o asigură doctrina meritului. Fapta face un corp cu omul care crede. Ea nu poate fi detașată de el și valorificată separat. «Obșnuința opunere în Apus a credinței și faptele» or bune — rodul unui raționalism nemăsurat — a rupt silnic biunității credinței și a faptelor bune. Limitarea lor raționalistă (nominalistă) a dus la învățăturile despre depozitarea faptelor bune, despre tezaurul lor, despre indulgențe și purgatoriu, cari se străduiesc să înlo-

cuiască pe Domnul Dumnezeu cu un oarecare contabil al unei societăți internaționale de fapte bune și rele»¹⁾.

Faptele bune sînt coborîte în doctrina meritului, întrucît în ea ele nu au valoarea intrinsecă a unor expresii ale dragostei și nu constituie etapele unei modificări structurale a firii omului, prin treptata lui asemănare cu Hristos din puterea lui Hristos, deci nu reprezintă ele însele o creștere spirituală, sau o «răsplată», așa dar nu-și au în ele «răsplata», ci așteaptă o răsplată de dincolo de ele. Dimpotrivă, învățătura ortodoxă le înalță valoarea cînd afirmă că nu după săvîrșirea faptei primim răsplata, ci chiar în faptă ne întîlnim cu Dumnezeu, pentru că chiar fapta înseamnă o ieșire a omului care crede din închisoarea egoismului, o deschidere a inimii, pentru intrarea lui Dumnezeu în ea, deci o modificare în bine a stării structurale a omului care crede.

Fapta bună e, așa dar, pe deoparte datoric, pe de alta mijloc de împlinire cu Hristos. Cine o împlinește, nu-și face decât datoria, deci nu poate fi vorba de merit; dar pe de altă parte, chiar în ea omul se întîlnește cu Dumnezeu și se reconstruiește din și cu Dumnezeu.

*

Acum să trecem la expunerea doctrinei catolice despre meritul faptelor bune.

Teologii catolici mai noi se silesc să înmoaie rigiditatea acestei noțiuni. Ei spun că acesta este relativ nu absolut. Meritul absolut, ca drept strict la o justă recompensă, fundat pe o exigență juridică și pe un contract, nu poate exista, spun ei, decît între persoane deplin libere și egale între ele; numai în aceste condiții, serviciile prestate de o persoană, nefînd nici decum datorate, pot crea celui ce le prestează un drept la o retribuțiune din partea celui ce le primește.

Dar cazul acesta nu are loc niciodată cînd există între o persoană și alta o legătură de dependență, ca de pildă între fiu și tată, sau cu altă mai virtuos între credincios și Dumnezeu. Aici nu mai poate exista un drept pe bază de echitate. Totuși, deși sînt datorate, serviciile prestate de un fiu îi dau un anumit drept la o recompensă din partea părintelui. Iată de ce, deși nu putem dobîndi prin faptele noastre asupra lui Dumnezeu un drept strict, care ni l-ar face debitor, totuși avem un titlu moral la o retribuțiune. Acesta e meritul relativ.

1. L. Karsavin, O naclatâh, p. 71.

Dar această distincție nu intenționează să evaporeze realitatea meritului. Teologia catolică modernă nu vrea aceasta, dar pe de altă parte se sfiște să folosească formulele mai rigide ale teologiei tradiționale. Dar cel puțin aceea au avantajul de a expune precis doctrina. Și iată care este doctrina meritului în trăsăturile ei esențiale.

Întîi se face o distincție între fapta meritorie și fapta laudabilă. O faptă meritorie este deosebită de o faptă laudabilă, căci toată fapta bună e vrednică de laudă în ea însăși. Dar un merit cu drept de recompensă la superiorii noștri n-avem decît atunci cînd le-am făcut un serviciu. Fapte de acestea sînt în raport cu Dumnezeu: cele care slujesc onoarei și măririi Lui, căci alt serviciu noi nu-I putem face. Aceste fapte au un merit. Și «în tot cazul, prin merit se obține totdeauna un drept veritabil la recompensă»²⁾. Iată ce distinge o faptă meritorie de o faptă impetratorie: cea din urmă se adresează, sub formă de rugă-cîine, nu dreptății, ci bunătății și bunăvoinței superiorului, pentru a-l îndupleca și obține o binefacere. Meritul produs de o astfel de faptă nu e decît un merit impropriu (meritul de congruo), pentru că nu întemeiază niciun drept veritabil la recompensă; dar pentru că vine de la o faptă moral bună, el mișcă totuși bunătatea și mila lui Dumnezeu să ne acorde într-un anumit fel o recompensă.

«In vreme ce meritul propriu zis este apreciat de Dumnezeu ca judecător, și trebuie să servească gloriei Sale, meritul impropriu zis, din contra, e apreciat de Dumnezeu ca Tată, și în acest sens bunătatea Lui cea mare îl recompensează în măsura în care servește la întărirea ordinii morale și la încurajarea celor buni»³⁾.

Fapta meritorie în ochii lui Dumnezeu se produce în următoarele condiții⁴⁾:

1) Meritul propriu zis cere o stare de grație. Numai în această stare omul e capabil de a săvîrși fapte bune, cari conțin în ele cauza meritorie a bunurilor supranaturale ale cerului și fi pot da astfel un drept la recompensa cerească. Aceasta pentru că există o anumită conformitate sau proporționalitate între sta-

2. J. Schwane, *Histoire des Dogmes*, tome VI, Paris 1904, p. 366.

3. Schwane, op. cit., p. 367, Ripalda dia următoarea definiție a meritului: «Meritum est obsequium cedens in utilitatem seu honorem alterius, valentis illud munere aliquo compensare» (De entis supernaturali, Disp. 61, 10).

4. Epunerea aceasta e luată în general după Schwane, op. cit., pp. 365-382, care rezună pe teologul spaniol din veacul XVII, Ripalda.

rea de grație a omului care face aici faptele și între fericirea cerească, care e tot o stare de grație 6). Viața eternă aflându-se în germene încă de aici în omul justificat, fericirea cerească la care ajunge omul acesta, prin trăirea în ea, se poate spune că e doar ultimul punct al unei dezvoltări organice. De aceea, pe când omul natural nu poate face nicio faptă care să merite viața eternă pentru că între finit și infinit este o disproporție totală și pentru că se află, ca păcătos, sub povara unei datorii infinite și sub minia lui Dumnezeu, omul care lucrează minat de grație merită aceea viață pentru că are deja o conformitate sau o condamnitate cu fericirea cerească. Punctul acesta de vedere organicist îl dezvoltă mai ales în timpul din urmă teologia catolică sub influența lui Möhler 6). Grația sfințitoare nu exercită o acțiune fizică asupra fiecărei fapte a omului justificat, dar totuși trebuie admis că ea exercită o anumită influență morală asupra acestor fapte și formează o parte constitutivă a caracterului meritului, dându-le o valoare specifică superioară.

Teologii catolici și-au pus problema dacă Dumnezeu, care, după providența ordinară, a făcut din grație o condiție prealabilă necesară a meritului, n-ar fi putut, după puterea Sa absolută, să acorde și faptelor naturale bune un caracter meritabil pentru cer. Scotiștii se pronunțau în favoarea acestei posibilități, intrucît caracterul meritului al faptelor bune depinde de

5. Suarez zice: «Sicut gratia habet proportionem cum vita aeterna tanquam cum ultimo fine, ita opera gratiae habent proportionem et condignitatem cum eodem fine tanquam media et illi maxime proportionata».

6. Möhler, Symbolik, ed. 6, 1843, p. 201, spune de omul natural care nu poate merita grația, și de cel justificat, care merită viața eternă: «Acolo stau în opoziție natura, ba chiar natura căzută, și grația, omnescul, ba omnescul întinat de păcat, și dumnezeescu; aci însă, nu. Pe când nici cea mai mare încordare a naturii nu poate cobori supra-naturalul la sine, căci acesta trebuie să se coboare singur, în cel renăscut se află deja dumnezeescu și supranaturalul, puterea sfință, care își întipărește, pe întreaga viață internă a credinciosului, pecetea ei și cuprinde deja în simbulre în sine fericirea, care nu trebuie așezată deasupra supranaturalului».

Lar Toma d'Aquino spusese: «Non potest homo mereri absque gratia vitam aeternam per pura naturalia... Vitam autem aeternam est quoddam bonum excedens proportionem naturae creatae... Et inde est, quod nulla natura creata est sufficiens principium actus meritorii vitae aeternae, nisi superaddatur aliquid supernaturale donum, quod gratia dicitur... Si loquamur de opere meritorio, secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti, sic est meritorium vitae aeternae ex condigno. Sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem Spiritus Sancti, moventis nos in vitam aeternam...». Le Möhler, op. cit., p. 200.

hotărârea liberă a lui Dumnezeu Cel Atotputernic. Tomiștii susțineau doctrina opusă și afirmau că e contradictoriu sau metafizic imposibil, ca o faptă naturală bună să aibă o valoare meritatorie, pentru cer. E deci imposibil chiar pentru atotputernicia divină să acorde această valoare meritatorie faptelor naturale bune, intrucît e imposibil să le comunice acestor fapte o conformitate intrinsecă cu cerul. Dumnezeu le-ar fi putut cere ca o condiție prealabilă externă pentru obținerea cerului și deci să le ceară de la noi. Dar nu le-ar fi putut comunica o conformitate intrinsecă cu recompensa supranaturală, pentru că între esența naturalului și recompensa supranaturalului există o astfel de disproporție, că niciind naturalul n-ar putea produce un drept veritabil la o astfel de recompensă.

De aceea faptele celui ce se află în faza pregătitoare a justificării n-au decât un meritum de congruo pentru grația sfîntitoare și indirect pentru cer. Dar când omul respectiv intră în starea de grație, faptele lui anterioare (opera mortificată) revin prin infuzarea grației și cel justificat dobîndește cerul nu numai din mila lui Dumnezeu, ci și ca o recompensă pentru faptele lui bune. Meritul de congruo al acestor fapte devine astfel merit ex condigno.

Dacă meritul pentru cer e condiționat de grația sfințitoare, care dă faptelor omului credincios o valoare corespunzătoare cerului, urmează că o treaptă mai înaltă de grație sfințitoare ridică și meritul. «Grația, în iconomia creștină, este germenele mării, iată de ce meritind creșterea ei, creștinul poate merita în mod egal pe aceea» 7).

2. O a doua condiție care întemeiază meritul este promisiunea recompensei din partea lui Dumnezeu. Deci între starea de grație în care se săvîrșesc faptele și între recompensă, nu e o proporționalitate de așa natură încît ea să dea creaturii un drept veritabil asupra Creatorului, împotriva voii Lui. El rămîne Stăpîn absolut și suveran. Valoarea faptei bune nu implică aceeași obligativitate a răsplătii divine, cum implică munca obligativitate strictă a salarizării. Fapta bună implică numai o obligativitate relativă a lui Dumnezeu, adică n-ajunge numai ea pentru a întemeia un drept veritabil, ci mai e necesar ca Dumnezeu să se fi angajat să dea această recompensă. «Dar totuși o anumită proporționalitate relată vă între faptă și recompensă trebuie să existe deja ca fundament». Scotiștii la început

7. Rivière, Mérites, in Dict. de Théol. cath., t. XI, P. I, col. 782.

socoteau că în ele însuși, faptele bune ale creaturii n-au niciun drept la recompensă, ci calitatea aceasta a lor depinde exclusiv de bunăvoința lui Dumnezeu, nu de dreptatea Sa. Dar pe urmă au admis că «meritul constituie un anumit drept față de dreptatea lui Dumnezeu, pentru că Dumnezeu prin promisiunea Sa, a angajat nu numai credincioșia Sa de a-și ține cuvântul dat, ci și justiția Sa de a da recompensa»⁸). E drept că între credinciosul care a făcut fapte și între Dumnezeu nu poate exista chiar un raport ca între creditor și debitor, încât credinciosul să poată sili pe Dumnezeu să-și împlinească datoria, adică nu e ceea ce se numește un raport aritmetic, sau de justiție comutativă, «dar promisiunea lui Dumnezeu care s-a produs, poate fi comparată cu un contract prin care contractanții stipulează o obligație de strictă justiție. În urma acestei promisiuni, omul poate nu numai să conțeze cu certitudine pe recompensă, căci Dumnezeu nu poate nesocoti fidelitatea sa și trebuie să-și țină cuvântul, ci el poate cere recompensa ca un drept, dacă și-a câștigat meritele»⁹).

Cum poate obține o creatură un drept față de Dumnezeu? La întrebarea aceasta teologia catolică a dat un răspuns, în care se trădează concepția ei că fericirea cerească cu care recompensează Dumnezeu pe oameni e o categorie de bunuri create. Numai ele pot forma obiectul tranzacției între Dumnezeu și făpturi. Iată acel răspuns: «Prin translațiunea unui drept, Dumnezeu renunță într-o anumită măsură la exercițiul suveranității Sale. Dar cum exercițiul suveranității absolute asupra tuturor creaturilor este necesar pentru obținerea scopului suprem care este propria Sa gloriificare, Dumnezeu poate renunța, în anumite cazuri, la suveranitatea Sa relativă, când e vorba de bunuri create cari n-au o conexiune necesară cu scopul suprem. În raport cu concesiunea acestor bunuri, Dumnezeu se poate lega față de creaturile Sale și, în interesul însuși al acestor creaturi, poate renunța la suveranitatea pe care o are asupra acestor bunuri»¹⁰).

În ce constă dreptul pe care îl are omul la ceva sau asupra a ceva (ad rem sau in re), deci și dreptul pe care îl are credinciosul prin faptele sale bune la recompensa cerească? El e «o putere în virtutea căreia cel ce are dreptul la acel bun poate și trebuie să considere ca înjuză și ilicită orice acțiune ce tinde

8. Schwane, op. cit., p. 373.

9. Schwane, op. cit., p. 374.

10. Schwane, op. cit., p. 374.

să-l priveze de bunul său împotriva voii sale. E clar că omul nu poate să apeleze la forță, pentru a cere acest drept pe care îl are față de Dumnezeu. Dar stăpânirea de care se bucură asupra lui constă în puterea, adică în facultatea de a dispune liber de bunul său, în așa fel că ar putea considera ca ilicită orice acțiune care ar tinde să-l priveze de el împotriva voii sale»¹¹).

Precum se poate vedea, ne aflăm în plină terminologie juridică; raportul omului credincios cu Dumnezeu e transformat într-un raport contractual. E o legătură cu totul deosebită de legătura bazată pe iubire. «Legătura juridică se ivește acolo unde omul are lipsă de un ajutor străin. El se vorbește cu alt om pentru o reciprocă ajutorare: ei își iau asupra lor obligații reciproce. Această legătură nu se face de dragul iubirii, ci de dragul folosului sau al avantajului personal. Acest principiu de drept a fost introdus și în concepția religioasă a creștinilor romano-catolici, în confesiunea lor. În învățătura despre mîntuire, adică despre modul de dobîndire a vieții veșnice, s-au introdus noțiunile romane despre raporturile reciproce de drept între om și Dumnezeu... Tot ce face omul, nu face în esență, din dragoste către Dumnezeu, ci din dorința de a căpăta datorita răsplătii»¹²).

Doctrina catolică cuprinde mai întâi unele contradicții. Prima contradicție: ea afirmă că recompensa se bazează pe grația cu care se fac faptele, deci fericirea cerească crește cumva organic din ea, de aceea faptele omului natural nu sînt meritabile. Dar prin aceasta se anulează meritul credinciosului propriu-zis. Căci numai grația schimbă valoarea strădaniei omului, care poate fi în sine și în starea naturală la fel de bine intenționată ca și în starea de grație. Deci afirmarea că faptele bune ale omului sînt meritorii, stă în contradicție cu afirmarea că singură grația le dă această calitate.

A doua contradicție: Meritul faptelor bune se întemeiază nu numai pe grație, ci și pe făgăduiala lui Dumnezeu. Adică făgăduiala lui Dumnezeu asigură faptelor bune o recompensă, dar recompensa n-ar putea fi asigurată numai de făgăduiala lui

11. Schwane, op. cit., p. 375.

12. Așa caracterizează Serghie Starogradetzky, fostul Patriarh al Moscovei, concepția catolică despre merit, în opera sa: *Pravoslavnoe uchenie o spasenii, Petersburg 1894*. După rezumatul Episc. Gurie, Patriarh Sergii csc bogoslov, în voi.: *Patriarh Sergii i ego duhovnoe Nasestvo. Moscova 1947*, p. 106.

Dumnezeu, dacă n-ar exista, ca fundament al recompensei, o anumită proporționalitate între faptele bune și recompensă. Prin urmare Dumnezeu făgăduiește benevol recompensă, dar e silit oarecum de justiție să o dea. Față de aceasta e cazul să spunem: sau Dumnezeu e silit să recompenseze faptele bune prin natura lor, și atunci făgăduiala nu are nicio importanță, sau e complet liber să le recompenseze, și atunci o face exclusiv în baza făgăduielii Sale, nu a unei proporționalități intrinsece între fapte și recompensă.

Patriarhul Serghie al Moscovei a înfățișat aceste contradicții în altă formă, ajungând la concluzia că teologia catolică, în dorința de a scăpa de ele, cade în predestinaționism ca și protestanții. Teologia catolică, după apariția protestantismului, încercând să scape de invinuirea că prin învățătura despre meritul omului, anulează meritele lui Iisus Hristos, a formulat o învățătură specială despre «înfruirea grației». Grația care minimizește pe om, se dăruiește pentru meritele lui Hristos și lucrează în om fără voia lui, prin lucrarea ei omul devine drept, sfânt.

Dar, spune Serghie, caracterul involuntar al justificării o golește pe aceasta de conținutul moral, ceea ce contravine cuvântului dumnezeesc și Sf. Părinți. În afară de aceasta se naște întrebarea: de ce Dumnezeu înnoiește pe unul și lipsește de această milostivire pe altul? Ca și în protestantism, și aci voia omului nu contează. Și totuși după învățătura catolică, omul poate, prin voia și faptele lui bune, să adauge la meritele lui Hristos un merit propriu și, în felul acesta, să mărească cununa sa. Deși faptele bune se săvârșesc cu puterea grației divine, totuși Dumnezeu a binevoit să le recunoască pe ele ca operă a omului, a binevoit să le recunoască un caracter de merit și să le dea drept plată viața veșnică. Astfel, după învățătura catolică, mântuirea fiecărui om atîrnă de arbitrarul Stăpînului lumii. Și cuprinzînd într-o ultimă formulare pricina contradicțiilor ascunse în învățătura catolică, Serghie constată: «După concepția creștinismului apusean, Hristos și omul înfățișează dreptății divine fiecare, din latimea sa, o valoare deplin suficientă pentru făgăduita viață de veac»¹³.

Din căutarea unui echilibru între acești doi factori, cari nu se pot echilibra — odată ce fiecare înseamnă totul — vin contradicțiile semnalate ale învățăturii catolice. După Serghie, ul-

13. După rezumatul Episc. Gurie, op. cit., p. 108.

tina ieșire a catolicismului e predestinaționismul. «Și protestanții și catolicii, continuă să constate Serghie, sînt siliți să admită că faptele omului nu sînt necesare, nu trebuie să aibă putere de justificare. Dar pentru a nu merge împotriva cuvîntului dumnezeesc, și unii și alții sînt siliți să considere faptele bune ale omului, involuntare (justificarea protestanță și înfruirea catolică a grației — transformarea)¹⁴.

Aceste contradicții provin din coborîrea nefericită a raportului între om și Dumnezeu, pe terenul juridic-contractual, sau, cum spune Serghie, din considerarea raportului între Dumnezeu și om, ca un raport între doi factori externi, în abordarea exterioară a unei «probleme care reprezintă o lucrare lăuntrică, duhovnicească»¹⁵. În realitate «omul își lucrează mîntuirea prin Iisus Hristos, dacă săvârșește faptele poruncite de Hristos»¹⁶. Omul lucrează mîntuirea sa în unire cu Dumnezeu și din iubire către Dumnezeu.

Dar să arătăm în concret cum faptele săvârșite din iubire și în unire cu Hristos depășesc raportul juridic al omului, cu Dumnezeu și noțiunea de merit, împreună cu toate contradicțiile inerente acestui raport.

Mai înainte de aceasta, trebuie să observăm că contradicția internă a doctrinei catolice, după care aci se consideră că omul e un agent meritos al mîntuirii sale, aci că numai harul și al acestor fapte un caracter meritoriu, provine din învățătura catolică despre grația creată.

În Ortodoxie grația fiind o energie necreată a persoanelor divine, comunicată nouă de Sfîntul Duh, omul credincios ajutat de ea, este ajutat de însăși persoana Sfîntului Duh, unită intim cu omul credincios. Iar o persoană cînd e ajutată spiritual de alta, nu încearcă nicio înșușare, nicio silire a libertății sale. Marele mister al iubirii dintre două persoane, al împreunării energilor lor, e că deși această împreunare de energii sporește puterea fiecăreia, ea nu înseamnă o îngustare de libertate pentru niciuna. Omul credincios, ajutat de Sfîntul Duh personal în baza unei uniri intime, nu-și lucrează nici singur mîntuirea, dar nu încearcă nicio constrîngere a libertății sale. Credinciosul lucrează perfect liber, pentru că ar putea să nu stea în această unire, și totuși nu lucrează numai prin puterile lui. La catolici e altfel: grația e creată, deci puterea ajutătoare nu e puterea

14. După rezumatul Episc. Gurie, op. cit., p. 108.
15. Ibidem, p. 108.
16. Ibidem.

lui Dumnezeu prin har...» 17). Sau: «Omni provine din neant. El devine ceva devenind părtaş de dumnezeire și el doilea sub-strat al ei. Dar această participare este aneantizare, jertfa de sine însuși, și în perfecțiunea participării omului înțețază de a fi, existând în același timp în Dumnezeu. Trăind din plin, el moare și murind el renaște» 18). Sau în alți termeni: «Aceasta amintește de mișcarea iubitei care se dă iubitului și se aneantizează, dar care este mereu resuscitată prin iubits» 19).

Această cheneză a omului iubitor în fața lui Dumnezeu pe care-l iubește, este exprimată în doctrina ortodoxă și prin smerenie. Ea trebuie să însoțească toate faptele bune, toate virtuțile omului care crede. Ba, fără smerenie, spun așezii Răsăritului, virtuțile nici nu sînt virtuți: «Substanța bogăției e aurul; a virtuții, smerenia. Precum deci cel lipsit de aur este sărac, chiar dacă nu pare celor din afară, așa fără smerenie nevoitorul nu va fi virtuos» 20). Dar gîndul la merit n-ar anula în creștinism sentimentul smereniei? Ba ideea meritului este înălțurată categoric, cînd se spune în scrierile ascetice că omul nu-l poate face pe Dumnezeu dator prin faptele sale: «Mergi la puțînătate și nimnicia furnicii, o leneșule și neiscusitul, și învață de la ea, că nu are lipsă de bunătățile (virtuțile) noastre, Dumnezeu cel fără lipsuri și prea plin, ci dăruiește din belșug și mîntuie prin har, pe toți cei ce voiesc aceasta cu mulțumire, deși primește cu iubire de oameni lucrarea cea după putere. Deci dacă te ostenești ca un datornic pentru bunătățile care îți s-au dat mai înainte de către el, bine faci și aproape îți este dumnezeasca milă. Dar dacă te socotești că-l faci pe Dumnezeu dator pentru bunătățile pe care crezi că le săvîrșești, te-ai ră-tăcit de la calea cea dreaptă. Căci cum ar fi dator Binefăcătorul? Totuși aleargă așa ca un năimit și înaintînd cite puțin vei lua, prin mila lui Dumnezeu, ceea ce cauți» 21).

Diferența între catolici și ortodocși în chestiunea această provine și din faptul că, după catolici, ceea ce obține creștinul în viața viitoare sînt o seamă de bunuri supranaturale,

17. Sur les deux natures dans le Christ, in rev. «Logos», I-ère an., 1928, nr. 1, București, p. 95.

18. Ibidem, p. 91.

19. Ibidem, p. 95.

20. Ine Ecclicul, Culegere din sentințele înțelepților strădălaiei cap. XI, «Filocalia», IV, p. 287.

21. Teognost, Despre făptuire, contemplație și profeție, cap. XXXI, în «Filocalia», t. IV, p. 160.

Sfîntului Duh însuși. Grația e o entitate deosebită de persoana Sfîntului Duh. Și nu e nici a credinciosului. Prin urmare nu e o putere personală, o lucrare personală. Și o putere care nu e personală nu mai lucrează asupra persoanei în acel mod negrăit care salvează libertatea acelei persoane. E drept că grația creează și pusă în mișcare de o persoană. Dar aceasta nu salvează din dificultăți doctrina catolică. Dimpotrivă, de aci provin con-tradicțiile. Grația creată e ca un fel de greutate ațarnată în mijloc între Dumnezeu și om, pe care sau o împinge Dumnezeu în om ca să-l miște la mers, sau și-o trage omul asupra sa ca să fie împins de ea la lucru. De aci oscilația catolicismului între predestinaționism și suficiența umană. Din această accep-țiune a grației se explică și conceperea raportului între om și Dumnezeu ca un raport juridic, exterior.

Și acum să evidențiem cum a) iubirea între om și Dum-nezeu, și b) unirea omului cu Hristos în Duhul Sfînt, care e izvorul acestei iubiri, creează un raport deosebit de cel juridic și face imposibilă întrebuintarea termenului de merit, dînd fap-telor bune un alt rost.

Cînd omul face ceva din iubire față de semenul său, nu se-gîndește la meritul faptei sale. Iubirea îl face să nu se gîndească deloc la interesul său, ci numai la celălalt. E drept că el vrea să cîștige iubirea celuilalt, dar dacă ar încerca s-o cîștige într-o formă juridică, argumentîndu-și dreptul la iubirea aceuia, pre-tinzînd-o ch'ar, ar împrăstia din sufletul celuilalt dispoziția iu-bitoare. Iubirea nu pretinde nimic și iubirea nu se pretinde. Iu-birea e un act gratuit prin care unul se dă celuilalt, prin care ci-neva, departe de a pretinde ceva, se uită cu totul pe sine, se jert-fește pe sine. Iubirea e cheneză voluntară a unei persoane, pen-tru a face să creadă cealaltă persoană; numai această cheneză trezește iubirea în cealaltă persoană tot în sensul de cheneză. În acest sens iubirea merge pînă la moarte; dar chiar prin această ea e viață și e încoronată prin viață, adică de iubirea celui iubit.

Nu mai această natură o poate avea raportul dintre omul credincios și Dumnezeu. Ne-a arătat-o Fiul lui Dumnezeu care s-a dat pe Sine la moarte pentru noi și care, prin împărțășirea Trupului Său jertfit, toamnă și în noi duhul de jertfă pentru Dumnezeu. În acest sens trebuie înțelese următoarele expre-siuni ale lui Karsavin: «Noi murim și noi sîntem morți, zice el, dar prin moartea noastră, noi renaștem ca fii adevărați ai

dar create²²⁾, pe când, după ortodocși, obține pe Dumnezeu însuși. Dar dacă poți obține de la cineva anumite lucruri pe care le posedă, prin revendicări juridice, nu-ți poți obține chiar pe el însuși decât prin iubire. Nimenea nu ți se dăruiește când pretinzi că ai un drept la aceasta. Cu cât te socotești mai nevrednic de aceasta, cu atât ți se dăruiește mai sigur.

Dar între smerenie și efortul făptuitor, manifestat în fapte bune și virtuți, nu e o antinomie, cum s-a afirmat de unii. Faptele bune, cu adevărat bune în sens creștin, sînt cele făcute de omul care crede, pentru a plăcea lui Dumnezeu: ele înseamnă împlinirea poruncilor lui Dumnezeu. E o deosebire între faptele salvărite de cineva pentru a-i arăta lui Dumnezeu că poate, pentru a se impune în fața lui Dumnezeu și cele prin care credinciosul arată că se subordonează voii Lui, că e întreg la dispoziția Lui. Cele din urmă sînt o expresie a smereniei, a unei smerenii care înseamnă efort pentru a face să se mărească Dumnezeu și prin viața proprie, cele dintîi sînt fapte făcute pentru a se evidenția omul, sînt fapte salvărite în vederea meritului. Pentru creștin numai cele din urmă sînt bune, cele dintîi sînt numai aparent bune, pentru că sînt manifestări ale egoismului, dacă nu și ale mîndriei. Și nu e niciun motiv de a socoti că dispoziția din care izvorăsc cele din urmă ar micșora efortul făptuitor al omului. Cel smerit socotește mereu că a făcut prea puțin pentru lauda lui Dumnezeu, și în această socotință are un impuls spre tot mai mult. El socotește că niciodată nu se poate face de ajuns de mult pentru lauda lui Dumnezeu cel nemărginit în putere și bunătate. Chiar între ființele umane, cea care iubește socotește că niciodată nu poate să «merite» atențiunea celorlalte. Cu atât mai mult cel ce iubește pe Dumnezeu își socotește faptele sale infinit de mici față de ceea ce ar fi dator să facă. Dimpotrivă, cel care face fapte bune pentru a se impune, pentru a pretinde o răsplătă, se grăbește să se socotească ajuns de zece pentru sine. Pe când cel smerit socotește faptele sale mai mici de cum sînt, cel care-și caută meritul, le socotește mai mari de cum sînt²³⁾. Așa se face că în catolicism teoria meritelor pentru fapte a dus la teoria suprameritelor (a meritelor priositoare), pe care le cîștiga unii credincioși. Dar despre aceasta se va trata mai încolo.

22. Schwane, op. cit., p. 374.

23. Ilie Ecdiculu, op. cit., cap. XLII, în Filocalia, IV, p. 287: «Cel ce se urcă în smerita cugetare, coboară mai jos decât faptele sale. Dar

Din cele spuse pînă acum se poate constata că la baza învățării ortodoxe despre faptele bune, ca expresii ale iubirii față de Dumnezeu, a micșorării proprii pentru a face să se mărească prezența divină, conștiința despre ea, stă o concepție de comuniune între credincios și Dumnezeu, pe cînd la baza învățării catolice în care credinciosul contează cu un merit al faptelor sale, cu un drept la răsplătă, stă o concepție contractuală care face pe credincios și pe Dumnezeu exteriori unul altuia, care face pe credincios să-și distingă precis sfera sa de interese în fața lui Dumnezeu. Teoria contractuală în loc de a concepe raportul între om și Dumnezeu ca un raport de iubire, îl conține mai degrabă ca un raport de neîncredere. Contractul e un echilibru convenit între doi factori cari foarcar își sînt ostili. În concepția catolică omul e aci, Dumnezeu acolo, iar la mijloc (în «ordinea supranaturală», dar creată, a grației, a «cerului»), bunurile cari formează obiectul tranzacției juridice. Împlinind credinciosul anumite condiții, poate săli juridic pe Dumnezeu să-i cedeze acele bunuri. În concepția ortodoxă nu e decât Dumnezeu și omul. Credinciosul nu vrea să dobîndească altceva, decât pe Dumnezeu. Dar pătrunderea credinciosului în intimitatea lui Dumnezeu, nu se poate face decât prin iubire, nu prin prezentarea unor titluri de drept.

Faptele omului credincios sînt manifestări ale iubirii de Dumnezeu și mijloace de întărire a ei, nu mijloace de cîștigare a unor merite. Ca atare ele presupun de la început o anumită unire a omului credincios cu Dumnezeu și fac să sporească această unire. Am arătat în deosebite rînduri că prin harul necreat omul credincios e unit nemijlocit cu înseși persoanele Sfintei Treimi, la început mai puțin conștient, pe urmă tot mai conștient. Pe măsură ce omul înaintează în săvîrsirea faptelor bune, cunoaște pe Dumnezeu ca prezent în sine. Sfîntul Marcu Ascetul spune: «Drept aceea, o, omule, care ai fost botezat în Hristos, dă numai lucrarea pentru care ai luat puterea și te pregătește ca să primești arătarea Celui ce locuiește întru tine»²⁴⁾. Iar Sfîntul Maxim Mărturisitorul ne asigură că «ființa virtuții este Hristos»²⁵⁾. Sfîntul Diadoh al Foticeei spune și el că: «Ha-

se suie mai sus cel ce nu o are pe aceea. Acesta nu rabdă să se măsoare de bună voie cu cel mai mic. De aceea își arată întristarea pentru neșederea în fruntea mesei». Cap. XLIII, ibid. «Bine este nevoitorului să cugete că e mai mic decît faptele lui, dar să facă lucruri mai mari decît frica lui».

24. Despre Botez, în «Filocalia», I, p. 280.

25. Ambig, P.G. XCI, col. 1081.

rul lui Dumnezeu se sălășluiește în însuși adîncul sufletului. De aceea din însuși adîncul inimii simțim izvorînd dragoste de Dumnezeu, cînd ne gîndim fierbinte la El»²⁶). Prin faptele săvîrșite din dragoste, dar și dintr-o anumită unire cu Dumnezeu, omul credincios sporește la cunoașterea lui Dumnezeu în sine, și pe măsură ce-L cunoaște, îl iubeste și mai mult. Dragostea îl mîină pe omul credincios la fapte și prin fapte crește la și mai multă dragoste, ele izvorăsc din unirea cu Dumnezeu ca să-l ducă la tot mai multă unire.

Unirea aceasta, nu înseamnă însă un fel de contopire a credinciosului cu Dumnezeu, ci comuniune. Ea este și o pătrundere a credinciosului în Dumnezeu și a lui Dumnezeu în credincios. Dar în mod principal ea are forma comuniunii între două persoane, căci numai unde e comuniune e dragoste. Pătrunderea omului credincios de către Dumnezeu, prezența lui Dumnezeu în acesta nu este decît un efect al comuniunii, sau al dragostei, căci cei ce se iubesc nu se privesc numai față în față, ci și simte fiecare pe celălalt în sine prin energia lui. Dar în această unire, sau comuniune pe care o promovează omul credincios prin iubirea sa, stă și fericirea lui. Cu cît îl iubeste mai mult pe Dumnezeu și-și arată iubirea prin fapte, cu atît se simte credinciosul mai fericit. Deci fericirea nu este așteptată ca ceva de dincolo de fapte, ci e chiar în fapte. Desigur, credinciosul simte că nu este toată numai în faptele prezente, ci bănuiește printr-una de a ajunge la tot mai multă fericire, prin tot mai multă iubire de Dumnezeu manifestată în fapte. Și iarăși simte că nu-și dă singur fericirea, că ea nu vine numai din iubirea sa față de Dumnezeu, ci și din iubirea lui Dumnezeu față de el, din înfîlînirea acestor două iubiri, din cari niciuna nu poate fi sîmțită singură, fără cealaltă. «Comuniunea cu Dumnezeu e în disolubil legată cu creșterea morală a omului, zice Ep. Gurie, redînd ideea Patriarhului Serghie. Cunoșcînd pe Dumnezeu, omul se învață să viețuiască săvîrșind fapte bune. Pe de altă parte, săvîrșind fapte bune, omul cunoaște prin experiență pe Dumnezeu... încă în existența pămîntească, fericirea pentru el, bucuria și mîngîierea cea mai mare stă în comuniunea cu Dumnezeu. Fericirea veșnică și viața veșnică se cuprind astfel în comuniunea cu Dumnezeu. În aceasta constă ființa vieții veșnice»²⁷). De aceea fericirea veșnică începe încă de aici, «Se poate cugeta că viața veșnică începe numai după moarte? Dacă

26. «Filocalia», I, p. 370.

27. Op. cit., p. 110.

comuniunea cu Dumnezeu este totdeauna proprie omului, atunci și viața veșnică... atrîna exclusiv de dezvoltarea morală a omului și prin urmare poate începe pentru cei aleși încă din viața de aici... A primi viața veșnică nu înseamnă a trece dintr-o regiune a lumii în alta, ci înseamnă a trece într-o altă ordine spirituală... Sfîntul Macarie Egipteanul zice: «Sufletul încă de aici primește în sine împărăția lui Dumnezeu, se odihnește și se strălumează de lumina veșnică». Învățătura ortodoxă, înțelegându-și în puritatea ei, conține viața veșnică numai ca o prelungire a vieții prezente²⁸).

Desigur și Catolicismul admite că omul credincios are încă pe pămînt, în grația primită, un început al bunurilor veșnice. Dar grația aceasta fiind creată, prin ea nu are omul credincios pe Dumnezeu însuși. Chiar dacă ea e și un semn al iubirii lui Dumnezeu și omul credincios, la rîndul său, e purtat și de iubire față de Dumnezeu, nu este o iubire care deschide pe unul altuia, ci o iubire care-l lasă precis separați unul de altul, o iubire care gîndește pe celălalt, nu-l trăiește, o iubire care lasă posibilă mentalitatea contractuală.

Desigur, credinciosul purtat de iubire față de Dumnezeu nu e lipsit de o anumită calitate, cum nu sînt lipsite nici faptele lui bune izvorîte din iubire. Fericirea cerească stă în raport cu această calitate, precum fericirea veșnică stă în raport cu lipsa ei. Fericirea și nefericirea veșnică nu se adaugă arbitrar, extern, la om, ca în concepția calvină, ci există o corespondență între ele, dar nu una care se realizează juridic, exterior, ca la catolici, ci organic. Sfînta Scriptură vorbește de o «răsplată» pe care o dă Dumnezeu credinciosului, după faptele lui (Matei 5, 12; 20, 8; 16, 27), de o corespondență strînsă între faptele bune din viața aceasta și fericirea cerească (Mat. 19, 21; 25, 34, urm.; I Tim. 4, 8; Rom. 2, 11), de «făgăduința» lui Dumnezeu de a încununa cu fericire veșnică faptele cele bune (I Tim. 4, 8; Iacob 1, 12), ba chiar de întemeierea răsplătii faptelor pe «dreptatea» lui Dumnezeu (II Tes. 1, 5), spunându-se că Dumnezeu ar fi «nedrept» dacă n-ar lua amînte la ostenelile oamenilor din dragoste față de El (Evrei 6, 10).

Totuși aici Sfînta Scriptură, nici Sfîntii Părinți nu vorbesc de un «merit» al omului, termen primejdios pentru moralitatea credinciosului, care orice virtuți ar fi dobîndit, trebuie să rămînă smerit, cugetînd că n-a făcut nimic vrednic de

răsplată dumnezeiască, și cu atât mai mult trebuie să depărtăm de la el socotința că prin faptele sale ar putea săli pe Dumnezeu să-l răsplătească în baza vreunui contract. Corepondența în concepția ortodoxă e organică, pe cînd în Catolicism e juridică.

În loc de merit, Sfinții Părinți vorbesc regulat de vrednicie (ἀξία). Se vede deci să precizăm sensul acestui cuvînt și deosebirea lui față de merit, adică să precizăm de ce natură e raportul pozitiv care se stabilește între calitatea credinciosului și a faptelor lui și între fericirea sau nefericirea veșnică. Sfinții Apostol Pavel spune: «Cel ce mănîncă pînea și bea paharul Domnului cu nevrednicie (ἀναξίως) vinovat va fi Trupului și Singelui Domnului. Deci să se cerce pe sine omul și așa să mănînce din pîine și să bea din pahar»²⁹. Vrednicia se cîștigă printr-o pregătire, dar ea nu înseamnă un merit, un drept, ci o stare adecvată cu ceea ce se primește, o curăție a sufletului și a trupului. Cînd cineva primește cu casa curată un oaspe care-l curățește prin demnitatea lui, adică îl primește cu cuviință, cu vrednicie, nu înseamnă că prin curăția aceasta avea un drept, un merit să-i fie vizitată casa, că putea săli pe acel oaspe să-l viziteze. De aci vine faptul că vrednicia se exprimă în termeni contradictorii: omul e dator să primească cu vrednicie Trupul și Sîngele Domnului, să fie vrednic cînd le primește, dar în același timp își dă seama că nu e vrednic. E vrednic întrucît s-a curățit, dar nu e vrednic întrucît curăția nu e niciodată suficientă și întrucît ea nu-i dă un drept la primirea Trupului și Singelui Domnului. Vrednicia înseamnă o dispoziție, o capacitate, pentru a fi aproape de Dumnezeu, pentru a sluji Lui. Cînd Arhierul declară pe un nou hirotonit «vrednic», nu înțelege că acela și-a cîștigat merite pentru slujba la care a fost introdus, ci că este apt pentru ea³⁰.

Deci vrednicia înseamnă nu un drept la ceva, ci o aptitudine pentru acel ceva. În cazul nostru vrednicia ce și-o credinciosul prin faptele bune e capacitatea de a primi feri-

²⁹. I Cor. 11, 27-28.

³⁰. La Liturghie preotul se roagă pentru catehumeni: «Și-i învrednicește la vreme potrivită de baia nașterii celei de a doua, de ertarea păcatelor și de vesmintul neîntîrării». Aceștia nefiind botezați, nu poate fi vorba la ei de un merit, chiar după catolici. Preotul se roagă să fie făcuți apti pentru primirea harului Botezului. Iar la rugăciunea I-a pentru credincioși, se roagă: «Fă-ne a fi vrednici să-ți aducem rugăciuni, cereri și jertfe fără de sînge pentru tot poporul Tău». E o idee care se repetă de multe ori la Sfînta Liturghie.

cirea crească, ca sălășuire desăvîrșită a lui Dumnezeu în el. Vrednicia e o deschidere treptată a omului credincios pentru Dumnezeu și ea se obține mai mult prin lucrarea lui Dumnezeu. Această deschidere se manifestă negativ ca smerenie, sau lipsă de patimi, iar pozitiv ca iubire. Smerenia, sau lipsa de patimi exprimă o golire a omului de sine, o uitare de sine, pentru a-și umple preocuparea și prin aceasta și ființa exclusiv de Dumnezeu, lucru pe care-l exprimă iubirea. Virtuțile nu sînt decît trepte prin cari omul care crede urcă spre lipsa de patimi, sau spre smerenie și spre iubirea de Dumnezeu, această totală deschidere a firii lui pentru Dumnezeu³¹. Căci nu ajunge o deschidere momentană, sentimentală a credinciosului pentru Dumnezeu, ci e necesară o deschidere ca stare permanentă și adîncă a lui. E o stare care nu mai lasă «nicio piedică între mintea omului și Cuvîntul»³², o stare care constă în curățirea petelor patimilor de pe inimă, care împiedică vederea lui Dumnezeu prin străvezii ei. Iar nevrednicia înseamnă contrariul: opacitatea, necurăția, slăbiciunea puterilor spirituale de a pri-

31. Starea aceasta am putea-o numi condiția pentru ca omul să se împărtășească din plînatatea existenței care e la Dumnezeu și care e totodată și suprema valoare (ἀξία) Precum închiderea în sine aduce o sărăcire de existență, o izolare de izvorul supramei existențe și valori, așa iubirea, ca deschidere maximă e mijlocul îmbogățirii, cu suprema valoare. Ideea aceasta o dezvoltă N. Lossky (Tenost I Bitie, Paris 1931). «Cea mai înaltă treaptă de unire concretă se ajunge prin unirea cu Dumnezeu și în Dumnezeu cu toată lumea; această unire nu se poate realiza altfel, decît pe baza iubirii față de Dumnezeu și față de toate ființele lumii, așa încît iubirea este primirea desăvîrșită a existenței străine. Făptuitorii cari sînt străbătuți cu totul de dragostea către Dumnezeu și către toată lumea, alcătuiesc împărăția lui Dumnezeu în care ei obțin plenitudinea existenței și desăvîrșirea culminantă» (p. 59). Oriunde este un element de egoism în activitate, nu se mai primește plînatatea existenței. E o observiție care atinge teoria meritelor. «Pasul hotărîtor în sensul obținerii pînătății de conținut are lipsa de înălturarea tuturor aspectelor de exclusivitate egoistă și de trecere la un nou tip de viață, spre o și mai înaltă treaptă a ei» (p. 69). «Numai legătura din iubire cu altul e absolut liberă. Și «orice primire silită a existenței străine pornește din calcu, sau din frică, sau în general în baza vreunei tendințe egoiste și de aceea nu poate fi decît parțială, așa încît orice manifestare egoistă este o existență parțială, care nu cuprinde toată plînatatea existenței» (p. 55). Starea care nu conține în ea niciun element egoist, deci e complet deschisă primirii pînătății existenței divine, se numește duhovnicească (p. 58), deci vrednicia este una cu duhovnicia: ambele înseamnă pe de o parte lipsa de patimi, ca îngustări egoiste ale vieții, pe de alta deschiderea pentru plînatatea existenței.

³². Sf. Maxim Mărturisitorul, Răspuns către Talasie, 11, în «Fi-localia», III, p. 43.

ni și vedea pe Dumnezeu, arătate într-un egoism general care se exprimă pe plan sufletec mai ales ca mândrie, iar pe cel trupesc ca poftire a plăcerii³³). Tocmai fiindcă nu e un drept, vrednicia e o stare care se exprimă prin termeni contradicțorii: pe de o parte ea e o simplă deschidere, o golire totală a omului credincios de sine, pe de alta e numită vrednicie și se obține prin virtuți, cari sânt expresie de putere, încorporări ale puterii lui Hristos. Pe de o parte se cere vrednicie pentru împărțirea sinea cu Sfintele Taine, pe de alta cel ce se împărțese declară neconținut: nu sânt vrednic.

Și de fapt starea aceasta e și una și alta. E o deschidere, dar o deschidere niciodată fadestulătoare pentru nesfârșitul dumnezeesc și mai ales o deschidere care nu dă prin ea însăși un drept. Sau cu cât e credinciosul mai duhovnicesc, cu atât se simte mai golit de tot ce e al său, însă în același timp învrednicit de Dumnezeu cu o mai bogată prezență a Lui. Se simte prin sine nimic, slab, dar prin Dumnezeu simte în sine o bogăție fără margini. «Când sânt slab, atunci sânt tare», spune Sfântul Apostol Pavel (II Cor. 12, 10). Simte în sine o fericire, o putere negrăită, dar simte totodată că nu e de la el.

Dar nu numai virtuțile ca deprinderi bune în diferite direcții, cari se formează prin fapte bune săvârșite cu regularitate, ci și faptele bune dispartate, neconsolidate în virtuți, își au valoarea lor, creind în credincios puțină deschidere în sensul amintit, lăsând o ușoară dără (trăsătură) de vrednicie. Orice virtute începe de altfel de la fapte mai mult sau mai puțin dispartate, cari cu timpul ajung la tot mai multă regularitate.

În orice caz, numai întru cât pornesc dintr-o dispoziție suflătoare față de Dumnezeu și numai întru cât întăresc acea dispoziție, adică acea vrednicie, faptele au o valoare, adică nu mai întru cât pornesc din credință și sporesc credința și iubirea față de Dumnezeu. Aceasta e motivul pentru care învățătura ortodoxă subliniază necesitatea ca credința și faptele, care merg în și sporesc starea de îndreptare a omului, să fie legate orga-

33. Sf. Maxim Mărturisitorul, Răsp. cit., în «Filocalia» cit., p. 44: «dar întunerecul este ignorarea totală și deplină a harului dumnezeesc, ignorare de care fiind străbătut cu totul prin buna plăcere a voii lor, nu se pot bucura de primirea fericită și prea strălucită a luminii Celui Atotputernic, cheltuindu-și toată puterea cugetării dată lor după fire în preocuparea cu nimicul. În scrișit, ce vor păși în ziua înfricoșată a judecării, numai Dreptul Judecător o știe, care va da fiecare răsplata cea dreaptă după vrednicile și va împărți după măsura răutății feței cștindei».

nic. Nu numai faptele au lipsă de credință pentru a-și vădi sinceritatea, ci și credința are lipsă de fapte pentru a se întări, pentru a progresa prin toate virtuțile spre iubire; cu alte cuvinte, nu numai manifestările au lipsă de un izvor, ci și izvorul, sau firea omului începută a se deschide prin credință, se lărgeste, crește, se curăță prin fapte, se așază într-o comuniune tot mai deplină cu Dumnezeu și cu semenii. Faptele sânt rodul pomului. Catolicismul, deși cere pentru justificare ca și noi, atât credință cât și fapte, nu le concepe atât de organic legate, pentru că n-are motiv să le conceapă astfel. Pentru el faptele au rostul să înmulțescă în cartea de conturi a lui Dumnezeu creditul omului și, drept urmare, debitul lui Dumnezeu; ele nu au rostul de a modifica firea celui ce le săvârșește, dându-i acea «vrednicie» intrinsecă, acea capacitate de a primi pe Dumnezeu. În concepția ortodoxă, prin fapte se dezvoltă firea omului credincios sub aluatul credinței. Catolicismul, lăsând pe un plan secundar rostul faptelor de a modifica firea, e simțit totuși trebuința să le găsească un rost, pe lângă acela de a fi scrise ca titluri pur formale în cartea meritelor. Și atunci le-a găsit un rost de ordin social, le-a găsit valoarea în direcția lor spre lume. Ortodoxul se dă pe sine însuși semenului, nu dă numai o faptă detașată de sine. Căci în această dăruire constă fapta din credință, sau credința prelungită în faptă, în iubire.

Vrednicia, în sensul în care am expus-o, se împacă perfect cu smerenia, cum nu se împacă conștiința meritului cu ea. Omul deschis lui Dumnezeu e credinciosul care se socotește pe sine ca nimic. Cel ce iubește se socotește cu totul nevrednic de atenția ce i-o dă ființa iubită. De aceea spune Iisus: «Când veți face toate cele poruncite vouă, ziceți: slugi nevrednice stătem, că ceea ce eram dator să facem, am făcut» (Luca 17, 10). În aceasta constă și vrednicia lui. Dar vrednicia aceasta nu și-o vede el, ci i-o vede cel pe care-l iubește.

Prin concepția aceasta, doctrina ortodoxă scapă de contradicțiile teoriei catolice despre merit. Nu se mai poate vorbi de un merit al omului în starea de grație, care propriu zis e un merit datorit grației, deci un merit impropriu; și atunci nu ne mai găsim în situația de a vedea o contradicție între nemeritul omului în afară de grație, și între meritul omului în stare de grație, când în fond schimbarea se datorește grației, nu omului. Scăpăm și de sovăiala catolică în ce privește pe omul în starea grației preveniente, dacă are sau nu un merit. Din punct de vedere ortodox nu mai există o opoziție între grația gratuită

sau «nemeritată», dată la început omului natural, și între grația «meritată» adăusă după aceea. În tot timpul, harul, în concepția ortodoxă, este gratuit, este dar, căci iubirea ce îi-o dă cineva e pururea dar. Desigur, starea omului variază. Până ce nu e îndreptat e într-o stare de nevrednicie, după aceea e într-o stare de vrednicie. Dar aceasta nu înseamnă nemerit și merit, ci, cum am spus, nedeschidere și deschidere, neconformitate și conformitate cu harul. La început noi n-avem nicio deschidere pentru har, nicio vrednicie pentru el. De aceea harul trebuie să fie inițiativa pentru a se produce. Astfel el lucrează din afara noastră. În momentul îndreptării el pătrunde înăuntrul nostru, desăvârșind deschiderea. Deschiderea este și un act al nostru, dar cu ajutorul harului premergător, al harului din afară, care el a început să bată la ușă. Pe urmă, deschiderea se menține tot timpul și prin omul devenit credincios, dar și prin har, însă acum prin harul dinăuntru. Desigur, e greu să înțelegem această lucrare din afară a harului, odată ce omul îi simte lucrarea înăuntrul său. Dar în șovăiala în care se află încă, în lipsa de hotărâre fermă și de putere pentru noua viață, în căința pentru viața trecută, alternată cu o oarecare alipire la ea, poate avea să vedem că lucrarea harului ajunge înăuntru numai ca un suzet de departe, slăbit de straturile cari se află așezate între exteriorul și centrul omului. În orice caz psihologia nu ne poate fi aci un criteriu absolut. Sfinții Părinți fac în mod categoric această deosebire între harul premergător Botezului, care lucrează din afara inimii omului, și harul de la Botez, care se află sălășluit înăuntru. Deci vorbește și învățătura ortodoxă ca și cea catolică de un har premergător, care pregătește pe om pentru îndreptare, și de harul care îndreptează pe om propriu zis, ștergându-i păcatele și înnoindu-l. Dar pe când învățătura catolică le consideră pe acestea două grații deosebite, separate, învățătura ortodoxă le consideră drept unul și același har, deosebit doar în funcțiunea lui, după poziția din care lucrează asupra omului. Sfințul Grigorie de Nazianz spune: «Eu sînt cu prisos din spaimă, fiind mă gîndesc la bogăția numirilor: Duhul lui Dumnezeu, Duhul lui Hristos, înțelegerea lui Hristos, Duhul înfierii, el ne restabilește în Botez și în înviere, el surliă unde vrea, el e izvorul luminii și al vieții, el face din mine o biserică, el mă îndumnezeiește, el mă desăvârșește, el premerge Botezul lui și el e cîntat după Botez. Tot ce face Dumnezeu, el face. El se înmulțește în limbile de foc și înmulțește darurile, el face

predicatori, apostoli, prooroci, păstori, dascăli» 34). Iar Sfințul Diadoh al Foticeei spune: «Unii au născocit că ațîț harul, cit și păcatul, adică ațîț Duhul adevărului cit și duhul rătăcirii se află ascuțite în mintea celui ce s-a botezat... Eu însă am înțeles din dumnezeieștile Scripturi și din însăși simțirea minții, că înainte de Sfințul Botez, harul îndeamnă sufletul din afară spre cele bune, iar satana foiește în adîncurile lui, încercînd să ceasă în care ne renaștem diavolul e scos afară, iar harul intră înăuntru. Ca urmare, aflăm că precum odinioară stăpînea ră-tăcirea asupra sufletului, așa după Botez stăpînește adevărul asupra lui. Lucrează, desigur, satana asupra sufletului și după aceea, ca și mai înainte, ba de multe ori chiar mai rău. Dar nu ca unul ce se află de față împreună cu harul (să nu fie!), ci învîluind prin mustul trupului mintea, ca într-un fum, în dul-ceața poftelor iraționale» 35).

Concepția catolică despre meritul faptelor a dus și la teoria meritelor prisositoare ale Sfinților. Dacă meritul e un termen la locul lui și primejdios pentru raportul de iubire al omului cu Dumnezeu, cu ațîț mai mult e pe la locul lui și primejdios termenul de merit prisositor 36). După teoria meritelor prisositoare, credinciosul poate să-și cîștige un drept asupra unor bunuri cari întrec trebuința lui de fericire veșnică. Surplusul acesta de merit și de fericire echivalentă poate fi trecut apoi altor credincioși cari au mai puțin. Pe de o parte avem aci

34. Cuv. 31 (teolog. 5), 29; P. G. XXXVI, col. 759.

35. Cuv. ascetic, cap. LXXVI, în «Filoc.», I, p. 363.

36. Expunînd spiritul întregii concepții catolice despre merit și su-pramărit, Homiacov spune: «Un proces etern, o discuție eternă asupra drepturilor contradictorii înaintea jurisconsultilor spirituali ai Romei pale, acestea sînt raporturile cari au înlocuit uniunea intimă, pe care ve-nirea lui Hristos a stabilit-o între Creator și creatura Sa. Înarmat cu o carte de conturi în dublă partidă, în care pasivul este reprezentat de pă-cate și activul de fapte bune (ajutate, e drept, de Mintuitorul), omul va pleda de aci înainte împotriva lui Dumnezeu și va afla un judecător favo-rabil în cazul roman. De va fi cetățean al statului eclesiastic și ser-visor supus al șefilor săi, el va deveni acționar al paradisului în schim-bul unei taxe destul de modice de fapte bune și gînduri pioase; surplu-sul, dacă-l are, se va putea converti într-un mic capital mobil, de care va putea dispune în întregime; deficitul, dacă există, va putea fi acope-rit printr-un împrumut negociat la capitaliștii mai bogăți. Balanța stabi-lindu-se astfel de la sine, Dumnezeu nu va avea niciun rol aci» (L'Église et le Protestantisme, pp. 151-152).

o grozavă înălțare a omului și o uitare a smereniei ce i o dărea lui Dumnezeu, pe de alta o accepțiune cu totul minoră și superficială a destinului uman, o ignorare a capacității de nesfârșită desăvârșire a firii umane prin Dumnezeu 37).

Afîr faptele prin cari credinciosul căștigă fericirea eternă, și acea fericire sînt concepute ca legate cumva exterior de om și tot exterior sînt legate și între ele. În realitate faptele sînt mijlocul unei desăvârșiri necuțenite a firii umane. Omul credincios niciodată nu ajunge la o desăvârșire limită, peste care n-ar mai avea de făcut alte fapte, sau dacă le-ar face, ele n-ar mai putea contribui la desăvârșirea lui. Iar fericirea e tocmai starea aceasta de desăvârșire, și cum desăvârșirea nu are o limită, așa nici fericirea nu are, ca să poată spune credinciosul că a ajuns la limita fericirii lui și nu mai are lipsă de fericire care i se dă de aci înainte. Cunoaște și învățătura ortodoxă o limită a faptelor omului. Dar nu o limită care echivalează cu suficiența lor, o limită peste care credinciosul nu mai are nevoie să treacă, pentru că la atins fericirea, dar peste care poate trece, dacă vrea, ci o limită provenită din mîrginirea puterilor lui, o limită peste care omul nu poate trece, nu una peste care nu are nevoie să treacă. Există o limită a puterilor umane dincolo de care ele se odihnesc, lăsînd loc lucrării pure dect de unii Sfinți și numai în anumite momente în viața acestia, dar ea este apanajul vieții viitoare. Și pînă la acea limită ar fi dator să ajungă fiecare, ca să pună în lucrare deplină puterile primite de la Dumnezeu. Deci nimeni nu poate trece peste ceea ce este dator. Fericirea însă nu are limită, e fără hotar. Și nu numai a Sfinților, ci a tuturor celor ce se duc la bine 38). Așa dar, departe de a putea face credinciosul fapte mai multe dect fericirea care i se poate da lui personal, dimpotrivă faptele lui rămîn înfinit mai prejos dect fericirea dum-

37. Teofan Monahul, Scară, în «Filocalia», p. 323, vorbește de desăvârșirea nesfârșită, spunînd că treapta aceasta ultimă a scării care o lătime neîntărnurită.

38. Sf. Maxim Mărt., Răsp. c. Tabase, 22, în «Filocalia», III, p. 72: «Așa dar, sîci găindu-ne în stare de activitate, vom ajunge odată la sfîrșitul veacurilor, luînd sfîrșit puterea și lucrarea noastră prin care activăm, iar în veacurile ce vor veni, pătîmind prefacerea îndumnezării prin har, nu vom fi în activitate, ci în pasivitate, de aceea nu vom ajunge niciodată la sfîrșitul îndumnezării noastre... Atunci vom lăsa să se odihnească, deodată cu cele mîrginite prin fire, și puterile noastre, debindînd ceea ce nu poate dobîndi nicidecum puterea cea după fire, deoarece firea nu are puterea de a cuprinde ceea ce este mai presus de fire».

nezeiască, dect desăvârșirea nesfârșită pătimită, sau primită în dar. Nu credinciosul este cel ce dă lui Dumnezeu, ci Dumnezeu mai mult dect are lipsă să primească el de la Dumnezeu, ci Dumnezeu și dă aceluia nesfârșit mai mult dect i-a dat el. Dacă Dumnezeu nu i-ar da credinciosului nesfârșita fericire, ci numai echivalentul faptelor lui mîrginite, acela ar fi veșnic nefericit, căci o fericire limitată, o fericire cu golul, nu este fericire. Omul e făcut pentru o nesfârșită desăvârșire sau fericire. Natura lui are o seba nesfârșită de desăvârșire. Dar omul nu poate ajunge dect pînă la un punct din această desăvârșire prin puterile sale, chiar ajutate de har. Dumnezeu adaugă însă la ceea ce a obținut omul credincios prin puterile lui, răsplata sa nesfârșită, «insușită». Omul dă prin faptele sale ceva fînit, Dumnezeu îi dă infinitul, îndumnezeirea după har 39).

39. Mărt. lui Mitrofan Critopol spune: «Dar nici de Născătoarea de Dumnezeu, nici de vreun altui dintre Sfinți nu zicem că are vreun drept sau vreun merit la Dumnezeu — să nu fie —, căci Dumnezeu nu e dator nimănui, ci toată zidirea cuvîntătoare, văzută și nevăzută, i dator rează prea multe și nesfârșite Lui. Iar a spune că Sfinții au nîscat merite la Dumnezeu și chiar prisositoare, prin cari pot să mîntuiască pe păcătoși și drept urmare să ofere, cum socotesc aceia, prisosul Sfinților spre folosul celor ce vreau, și să le vindă, ca pe un fel de legume, aceasta este cu adevărat o injurie a Bisericii» (cap. VII).