

## JUDECATĂ PARTICULARĂ DUPĂ MOARTE

de Pr. Prof. D. STANILOAE

### 1. NECESITATEA JUDECAȚII DIVINE, ÎN GENERAL.

Toate cele trei confesiuni învăț în general că fiecare suflet suportă îndată după moarte o judecată aparte, în urma căreia este trimis la fericire sau la chinuri, după cum e găsit la acea judecată. La sfârșitul lumii va fi o altă judecată, cea universală.

Învățăturii acesteia i se opune teoria unor teologi protestanți și a unor filozofi, despre o evoluție fără de sfârșit a sufletelor după moarte. Teoria aceasta neagă orice judecată. Ea are două forme:

1. O formă constă în afirmația unei variabilități indefinite a voinții omenești. După ea, omul își poate schimba direcția și în cursul vieții viitoare. Voința nu se întărește într-o direcție sau alta în mod definitiv în viața actuală, încât să se poată rosti o judecată îndată după moarte. Eternitatea va fi o succesiune indefinită de lumi fericite sau nefericite, pentru oamenii indefiniți liberi de a duce vieți bune sau rele. O formă concretă a acestei doctrine este teoria încarnării sau a metempsihozei. Ea e susținută de antroposofi și spiritiști.

2. O a doua formă, numită **universalism**, susține că la sfârșit toate ființele vor ajunge la fel de fericite, căci o ființă liberă oricând se poate căi, și odată, oricât de târziu, se vor căi toate. Răul va sfârși odată, căci orice rău e medicinal, deci temporal<sup>1)</sup>. Origen e mai degrabă aderentul variabilității indefinite, decât al universalismului; căci după apocatastază, sufletele încep să se răcească din nou față de Dumnezeu și să cadă iar din El. Apoi încep noi urcușuri prin încercări.

Această doctrină rezultă din ideea lui Origen despre libertatea esențială a spiritelor<sup>2)</sup>.

Am putea spune, că mai există și o formă combinată: o ridicare a tuturor ființelor în Dumnezeu și apoi o evoluție necontenită în Dumnezeu. În generalitatea ei această teorie se opune, în principiu, oricărei judecăți care ar împărți pe oameni în două într-un chip categoric, fie de judecată particulară, fie universală. Dintre susținătorii acestei teorii amintim mai ales pe Lessing, care, în numele filozofiei idealiste, pune în locul sfârșitului dublu al omenerii, o evoluție necontenită. În cadrul teologiei, au susținut teoria evoluționistă între alții O. Pfeleiderer și E. Troeltsch<sup>3)</sup>. După această teorie,

1) M. Richard, Art. Enfer, în Dict. de Theol. cath., t. V, 1, col. 86 urm.

2) M. Richard, Ibidem, col. 60.

3) P. Althaus, Die letzten Dinge, ed. 4, 1933, pagina 177: «Lessing a pus cel dintii și în mod consequent, în locul dualismului între lume și Dumnezeu, bine și rău, immanent și transcendent, cer și iad, — ideea unei evoluții treptate» (Dilthey, Erlebnis und Dichtung, pag. 166). De ideea aceasta nu e străin nici Schleiermacher. O Pfeleiderer spune: «Invățătura protestantă despre stabilitatea veșnică a stării duble a sufletelor plecate, trebuie transformată în ideea unei varietăți nesfârșite a forme-

precum viața individuală sau a omenerii în istorie nu poate fi îngustată în schema unui singur sau — sau, și nu poate fi înțeleasă ca expresie a unei singure decizii, așa nu poate fi socotită nici viața viitoare a întregii omenerii hotărâtă și împărțită pe veci printr-o singură decizie, ci trebuie să aibă și acolo loc o înaintare necontenită, prin decizii singulare, spre desăvârșirea morală<sup>4)</sup>. Alături de temeiurile acestea s-au adus și considerații etic-psiho-logice. Schleiermacher socotea că o nefericire absolută este psihologic de necugetat; dacă ea constă în suferințe morale, duce spre începutul unei îmbunătățiri. Dar nici o fericire veșnică nu se poate cugeta, în acest caz; com-pătămirea cu cei ce suferă, turbură fericirea celor din rai. Apoi s-a spus: Dum-nezeu e iubire; cum poate iubirea suporta, fără să suferă, opoziția și neferi-cirea veșnică a celor iubiți? <sup>5)</sup>

Dar Sfânta Scriptură arată că viața pămintescă este arena în care omul își decide soarta pentru vece, că după moarte omul nu-și mai poate schimba soarta. «Până ce avem vreme, să facem binele față de toți», se spune în Gal. 6, 10<sup>6)</sup>. Sfinții Părinți au interpretat în sensul acesta cuvintele Mîn-tuitorului: «Legându-i mîmile și picioarele, luați-l și aruncați-l în întunecul cel mai din afară» (Mat. 23, 13). Astfel Sf. Ioan Gură de Aur spune: «Niciu-nul din cei ce nu s-au scăpat de aici de păcate, nu va putea să evite, plecînd de aici, răspunderile pentru ele. Precum sint duși din închisori legați în lanțuri în fața tribunalului, tot astfel vor fi duse înaintea scaunului înfri-coșat și sufletele acestea, cînd vor pleca de aici, încinse cu multiple legături ale păcatelor<sup>7)</sup>».

Pe lângă aceasta, întreg spiritul creștin se opune acestei teorii, deși pare foarte logică. Căci ea nu ține seamă că viața omenească pe pămînt trebuie să stea sub semnul unei judecăți finale a lui Dumnezeu, ca să nu-și piardă acea seriozitate pe care i-o dă creștinismul. Desigur, noi credem în mila și

lor și gradelor de evoluție de dincolo, în care rămîne loc pentru iubirea infinită spre activarea înțelepciunii ei educative» (Grundriss der christlichen Glaubens-und Sittenlehre, 1898, pag. 225). E. Troeltsch (R.G.G. I, Aufl. II, col. 629 urm.) declară: «Desăvârșirea poate fi înțeleasă numai în sensul unei curățiri și ridicări treptate a spiritului pînă la unificarea deplină cu Dumnezeu». R. Seeberg (Christliche Dogma-tik, II, p. 626): «Toate spiritele, cele drepte și cele nedrepte, cele creștine și cele necreștine, sint pregătite în starea de după moarte de Mîntuitorul spre o veșnică desăvîrșire și ajung astfel la ultima țintă a spiritualității lor». H. Ludemann (Christi. Dogm. II, 1926, p. ag. 622) respinge deasemenea «sfrîșitul dualist al întregului deștin al omenerii, întemeiat pe rezultatele scurtei existențe pămîntești». Iar un reprezen-tant al creștinismului modern, Hellpach (Zwischen Wittenberg und Rom., pag. 477) spune: «Protestantismul ar trebui în general să nu mai cunoască o condamnare veșnică, ci numai un drum spre desăvîrșirea veșnică pentru fiecare, drumul curățirii (pămîntești și suprapămîntești) spre desăvîrșirea în Dumnezeu».

4) Althaus, Op. cit., pag. 177.  
5) Althaus, Op. cit., pag. 184. Berdiaev exprimă și el, cam tot cu aceste con-siderații, îndoiala față de veșnicia iadului. Iadul și ridicat, zice el, prin aceasta în inima lui Dumnezeu cea iubitoare și toată fericirea celor drepte se umbește. El admite numai un iad subiectiv, nu unul obiectiv, ontologic, impus de Dumnezeu. Omu-lui care suferă depărtarea de Dumnezeu i se pare că suferința lui ține o eternitate. Dar iadul nu se împacă cu eternitatea reală, căci aceea e fericire. Suferința e legată de timp.

6) Vezi și Gal. 6, 8; Ioan 9, 4; II Cor. 5, 10; Sirah 11, 24-26; 14, 12-16; 18, 22-24; Inț. Sol. 4, 10-11.

7) Omil XIV la Matei, Sf. Maxim Mărt., Ep. către Gheorghe, prefectul Afric-est pe pămîntul întunecos și obscur, pe pămîntul întunericului veșnic, unde nu e lu-mină, unde nu se poate vedea viața muritorilor, ca unul ce mi-am legat, prin pati-mă, de bună voie, puterile făptuitoare ale sufletului.

atopuierii lui Dumnezeu, deci în puțină măsură ca El să ne mântuiască pe toți de la osînda veșnică. Și în acest sens trebuie să ne și rugăm. Dar trebuie să credem că mîntuirea deplină depinde și de decizia noastră, care nu trebuie aminată necontenit.

Aceasta e pricina pentru care nu se vor mîntui toți. Predestinaționismul calvin și sectar nu face nici el dependentă mîntuirea de decizia omului pe pămînt. Dar ajunge la altă consecință: că Dumnezeu mîntuiește numai pe unii și anume pe cei ce îi vrea. Dar dacă îți place să crezi, că pe tine te va mîntui Dumnezeu, fără să-ți ceară o decizie în viața aceasta pămîntească, de ce pretinzi că pe alții nu-i mîntuie în același fel, ci îi condamni? Invăță-tura protestantă despre necolaborarea omului la mîntuire, ar trebui să ducă — consecvent — la universalismul mîntuirii. Poate de aceea, adepții acestei teorii se recrutează chiar dintre protestanți.

Ați predestinaționistii cît și universalistii fac mîntuirea independentă de decizia omului. Dar ajung la concluzii pe de o parte deosebite, pe de alta identice: cei dinții la siguranța mîntuirii lor, ceilalți la siguranța mîntuirii tuturor: și unii și alții iau prin siguranța lor vieții de aici orice necesitate de decizie. Dar precum nu poate face omul nici din pierzarea altora o siguranță pînă nădăjduiește mîntuirea sa, așa nu poate face nici din mîntuirea tuturor o siguranță. Amîndouă aceste teorii privează viața pămîntească de tensiunea ei morală<sup>9)</sup>. Astfel iadul rămîne o posibilitate pentru orice om. Dar depinde de oameni ca această posibilitate să nu devină o realitate pentru niciunul. Aceasta e învățătura sigură, pe care ne-a descoperit-o Dumnezeu și de care viața noastră are lipsă.

În special teoria variabilității indefinite, a ridicării și a căderii necontenite, nu poate fi admisă pentru următoarele motive:

1. Acopere toată existența într-un non sens, căci ceea ce n-are țintă finală, nu are nici un sens.
  2. Dacă teoria aceasta poate avea loc într-o concepție despre lume, fără Dumnezeu ca bun suprem, într-o lume în care totul e relativ, ea nu se poate încadra în concepția creștină, căci relativizează fericirea ce o poate da Dumnezeu oamenilor. Într-adevăr, dacă oamenii, după ce au ajuns în Dumnezeu pot pleca iar de acolo, căutînd altceva, înseamnă că Dumnezeu nu satisface deplin aspirațiile sufletelor. Cu acest argument au combătut Sf. Părinți, originismul.
  3. Relativizează mîntuirea în Hristos, împărăția Lui, deci și întruparea, moartea și Învierea Lui. Sf. Părinți reproșau de fapt lui Origen, afirmația că împărăția lui Hristos va avea un sfîrșit<sup>9)</sup>.
  4. Deși aderenții acestei teorii accentuează la extrem libertatea, ei de fapt o subminează, căci o libertate care nu cunoaște nici o normă absolută, susținută printr-o judecată divină infașibilă, cade sub imperiul egoismului și al bunului plac.
- În ce privește universalismul mîntuirii, e de observat că acesta exclude libertatea omului. Căci dacă toți sînt duși de Dumnezeu la mîntuire, aceasta

8) Althaus, Op. cit., p. 186: «Darum kann und darf es keine Theologie Heiligkeit geben, welche die Hölle als Wirklichkeit lehrt, nämlich für die anderen, die «Höllösen». Pag. 187: «Credința în autotputernicia grației nu desființează caracterul de decizie, supus necesității de a se decide — al vieții noastre. Aceasta înseamnă însă: Invățătura despre apocatastază sau readunare, dacă are pretenția să fie o descriere exclusivă a sfîrșitului, este și rămîne un lucru neserios.»

9) M. Richard, Art. cit. Ibidem, col. 66.

înseamnă că sînt duși acolo printr-un act de silă al lui Dumnezeu, sau că voința oamenilor evoluează printr-o lege interioară spre El.

Unii dintre adepții universalismului spun că cuvintele Scripturii despre eternitatea iadului sînt simple amănințări, menite să-i îndemne pe oameni să-și trăiască viața serios. După ce va trece stadiul vieții acesteia, cînd un asemenea act nu va mai avea vreo influență defavorabilă asupra deciziei noastre, Dumnezeu va revoca hotărîrea iadului etern, făcînd abstracție de decizia noastră din această viață<sup>10)</sup>. Desigur, eventualitatea aceasta exclude variabilitatea de decizie fără de sfîrșit a oamenilor, căci o asemenea hotărîre din partea lui Dumnezeu s-ar putea lua numai cînd oamenii nu s-ar mai afla în starea de a lua decizii în mod liber. Căci altfel, aflînd de abolirea eternității iadului, deciziile lor nu s-ar mai lua în destulă seriozitate. Deci oamenii ar fi toți readuși în Dumnezeu pe baza unui act de grație al lui Dumnezeu, nu pe baza unei decizii libere a lor. Dar aceasta înseamnă că sînt duși în împărăția lui Dumnezeu cu sila, fără să se fi decis ei pentru ea. Deci ar intra în împărăția lui Dumnezeu ființe neconforme cu ea, ceea ce ar zădărnici împărăția lui Dumnezeu, sau ele ar fi făcute conforme cu ea printr-un act din afară, nu prin colaborarea voinței lor, ceea ce ar anula libertatea lor. Și în acest caz s-ar pune întrebarea: de ce mai ține Dumnezeu seama de libertatea oamenilor pe pămînt? De ce i-a mai făcut liberi?

Prin urmare o revocare a iadului, ori cînd s-ar face, înseamnă o anulare a libertății oamenilor. Și în acest caz o revocare a lui în cursul vieții viitoare, nu se poate împăca, cu ideea evoluției libere în acea viață<sup>11)</sup>.

Sau poate s-ar spune, că Dumnezeu ar revoca eternitatea iadului, cînd oamenii ar fi ajuns în viața viitoare la acel stadiu de evoluție morală, în care nu se mai pot decide pentru rău, în care sînt consolidați toți în bine și le-a rămas doar puțină unei evoluții în bine. Dar admitînd această, desființarea iadului veșnic nu mai depinde de o eventuală hotărîre a lui Dumnezeu, ci avem siguranța de acum că existența lui este exclusă prin legea evoluției. Perfecționarea tuturor va fi un rezultat necesar al legii intrinsece a ființei noastre și n-avem nevoie de raportarea la o judecată divină, care să ne ajute să ne decidem spre bine. Dar aceasta iarăși înseamnă o negare a libertății omenești. Libertatea noastră devine o iluzie, importanța deciziilor noastre la fel.

Amîndouă modurile de desființare a eternității iadului, implică o anulare a libertății omenești. Aceasta e ceea ce le unește. Iar ceea ce le deosebește e că teza revocării iadului prin Dumnezeu, conține pe Dumnezeu ca neluînd pe om în serios, iar teza desființării iadului prin evoluție, conține pe om ca neluînd pe Dumnezeu în serios, numai atribuindu-i suveranitatea,

10) Sf. Ioan Gură de Aur, In ep. I Tesal, omilia VIII, P. G. 42, col. 441 urm., numește acest raționament, satanic.

11) Aceste două idei a voit să le împace cumva Berdiaev: «Totuși, dacă nu putem și nu trebuie să construiim nici o ontologie rațională a iadului, fie optimistă, fie pesimistă, noi putem și trebuie să credem, că puterea satanei va fi biruită de Hristos și că ultimul cuvînt va reveni lui Dumnezeu. Concepția iadului se referă la stadiul penultim, nu la cel final». (De la distenție de l'homme, pag. 363). Pe de altă parte, Berdiaev își dă seama, că mîntuirea finală a tuturor, anulează libertatea ființelor. Dar se vede că pînă la urmă se împacă cu această idee de dragul mîntuirii determinabilității mîntuirii universale, noi sîntem obligați să respingem libertatea creaturii. Astfel doctrina lui Origen despre apocatastază se ciocnește de propria sa teorie despre libertate. După ea toată creatura va fi silită la urmă să intre întru împărăția lui Dumnezeu» (Op. cit., pag. 351).

o putere de judecată. Dar fie că Dumnezeu nu ia pe om în serios, fie că omul nu ia pe Dumnezeu în serios, rezultatul este tot în defavoarea seriozității vieții omenești. Căci un Dumnezeu, care nu e un judecător absolut ce dă sentințe pentru veșnicie — fie pentru că nu poate aceasta, fie pentru că nu ia în serios deciziile noastre — lipsește faptele noastre de apreciere serioasă din partea unui for absolut. Prin aceasta se depreciază libertatea noastră și sîntem lipsiți de suportul principal al demnității noastre și al tenaciunii după hotărîrea liberă în favorul binelui. Numai dacă Dumnezeu ne așteaptă la o judecată cu efecte veșnice, ne ridică conștiința valorii noastre și a faptelor noastre. Omul are lipsă de o judecată absolută. El peste tot așteaptă o judecată de la semenii și se judecă pe sine însuși, căci fără o judecată și mai ales fără o judecată de la altul, faptele lui își pierd orice sens, orice importanță, și legăturile lui cu semenii se destramă.

E adevărat că un factor principal al comuniunii e iubirea. Dar iubirea nu exclude judecățile de valoare. Însă în același timp omul rămîne nesatisfăcut de judecățile semenilor. El știe că nici semenii și nici el însuși nu va fi în stare niciodată de o judecată atotpătrunzătoare și fără gresală. De aceea în el persistă o sete neîstovită după o judecată ale cărei sentințe să rămîină veșnic valabile. Viața pămîntească a omului și întreaga istorie își ia puterea și capătă valoare și sens în ochii oamenilor numai din conștiința unei judecăți absolute care vine. Judecata lui Dumnezeu e și o grație pentru viața omenească, nu numai o osîndă. E o investire a acesteia cu o valoare încă de acum și va fi o dezvoltare a valorii ei, atunci. Prin această judecată va fi o definitivă ridicare a omului din temerea sub care e ținut că poate nu are o viață plăcută lui Dumnezeu, că nu ascunde în el o valoare reală.

Iată cum omul simte necesitatea să ia pe Dumnezeu în serios. Si singură eternitatea iadului o face aceasta, salvînd în același timp libertatea omului, importanța deciziunilor lui și suveranitatea lui Dumnezeu. Totul ar rămîne altfel scufundat în echivocul apereților și aceasta ar lua omului curajul deciziilor bune. Se va spune că omul s-ar mîngia cu conștiința că judecățile viitoare, de pe-o treaptă mai înaltă de judecată absolută finală. Dar dacă evoluția vîr și-deci.nu.ar avea lipsă de o judecată absolută perfectă. Pe lângă aceea, el vrea să fie judecată și la nesfîrșit, niciodată judecățile nu vor fi deplin perfecte. Iar omul aceea stă o așteaptă: o judecată perfectă. Pe lângă aceea, el vrea să fie judecată fiecare decizie a lui de acum. Altfel îi lipsește puterea pentru deciziile serioase de acum. Și cum vor mai fi ținute mințile de oameni, în cine știe ce viitor, deciziile de acum? Se va spune că nu e drept să se rostească o judecată absolută asupra unor decizii relative. Dacă omul nu e în stare să dea judecăți absolute de valoare, cum poate lua decizii care să suporte asemenea judecăți? Cum greșește în judecăți, așa greșește în mod necesar și în decizii. La aceasta se poate răspunde că Dumnezeu nu răsplătește deciziile noastre cu echivalentul exact ce le revine. Ci face uz de bunăvoința Sa. Ajunge ca noi să fi vrut sincer să împlinim voia Lui, ca să ne treacă cu vederea imperfecțiunile provenite din neputința de a duce pînă la deplină realizare această decizie. Și această voință sinceră de a împlini voia Lui, o poate avea oricine, cu toată relativitatea înțelegerii și a puterilor lui și cu toate obstacolele ce le pun împrejurările.

Am spus că o formă deosebită a teoriei perfecționării sau variabilității nesfîrșite a sufletelor, este învățătura reîncarnării pe care o susține azi antroposofia. Ea nu este decît o veche învățătură hindusă despre Karma, combinată cu idei din budism, misterele grecești, gnoză, origenism, Jakob Böhme, etc.

După Steiner, întemeietorul antroposofiei, în toate ființele și lucrurile se ascund puteri sau esențe spirituale. Toate acestea au constituit la început o unitate spirituală indistinctă. Această unitate s-a desprins în esențe spirituale individualizate, care iarăși au să se readune în unitatea originară. Întreaga evoluție este într-un anumit sens o cădere, o vină, dar toatădată o condiție pentru urcus, pentru formarea individualității. Dar întrucît e vină, e depărtare de la spiritul pur și unitar de la început, ea e ispășire. O greșeală treceută a unei esențe de acestea a antrenat-o în alte greșeli, pe care apoi trebuie să le repare în vieți următoare<sup>12)</sup>.

Antroposofia afirmă că ea singură explică destinul extern și intern al omului, pozițiile lui morale și spirituale, calitatea lui individuală. Legile creditării nu explică acest destin, căci posibilitățile ereditare au fost multe pentru fiecare individ. A trebuit să fie un alt factor care a ales din ele tocmai pe una. Sufletul și-a ales trupul care i se potrivea. Iar sufletul a fost determinat de viețile lui anterioare. Astfel viața prezentă a omului a fost determinată de viețile dinaintea. Omul își crează prin faptele sale destinul său (Karma). Destinul unui om apare neînțeles numai atîta vreme cît viața lui prezentă e privită în ea însăși și nu ca înel dintr-un lanț de vieți succesive. Ceea ce stăpînește aceste vieți este legea reparării: viața de acum trebuie să dea reparația pentru cele trecute. «Pentru tot ce a lucrat omul în chip păgubitor, va trebui să aducă odată reparație» (Ausgleich)<sup>13)</sup>. Un binefăcător din viața de acum a fost un cerșetor în viața trecută și acum își plătește binefacerile primite. Se explică astfel în numai printr-o cauză destinul neterminat al unui om, ci și printr-un scop: ca să fie ridicat într-o viață viitoare la înălțimea unui mare binefăcător al omenirii. Căci dreptatea reparatoare este și expresia unei înțelepte pedagogii divine. Omul a primit în această viață tocmai destinul care-i poate folosi mai mult. Și pentru că el are multe de învățat, îi sînt necesare multe încorporări. Așa se face vizibilă în lumea fața unei moralități universale, care în adînc nu e decît bunătatea universală educatoare. Astfel încorporările sînt o grație, deci creștinismul le poate accepta, spune Rittelmayer. Încorporările nu mai sînt o osîndă ca în vechea gîndire hindusă. Creștinismul le-a transformat sensul: omul nu mai trebuie să fugă de încorporări, ci se mîntuiește prin ele. Omul urcă prin ele tot mai sus, prin spirit<sup>14)</sup>.

Prima contradicție pe care o remarcăm în acest sistem, este aceea pe care a remarcat-o Sf. Maxim Mărturisitorul în sistemul origenist: cum s-au putut mișca esențele spirituale din unitatea spirituală originară, cînd acolo gustau binele suprem, deci nu mai era în ele loc pentru nici o dorință? Și care este garanția, că odată readunate acolo, nu se vor mișca iarăși, repetînd la infinit căderile din plenitudine și readunarea în ea?<sup>15)</sup>. Aceasta înseamnă că esențele nu au toată fericirea în unitatea spirituală supremă. Dar atunci unde o pot găsi? Nicăiri. În șirul de încorporări, nu, căci nu rămîn în ele veșnic. Dar cum pot tînde iarăși spre ea, dacă au plecat din ea tocmai pentru că n-au avut-o la început în ea? E, în orice caz, aci un coborîș și un urcus repetat la infinit, din dorul nesatisfăcut de a găsi undeva o plinare adevărată. Apoi, dacă descinderea în încorporări e necesară pentru formarea

12) Karl Holl, Steiners Anthroposophie, in Gesamte Aufsätze, III, p. 484 și 487.

13) Fr. Rittelmayer, Wiederverwörrung im Lichte des Denkens, der Religion der Moral, 1931, p. 76, la Althaus, Op. cit. pag. 154.

14) După Althaus, Op. cit. pag. 154.

15) Ambigua, P. G. 91, 1069.

Apoi antroposofia amestecă legea reparației cu aceea a curățirii, a desăvârșirii. Dar aceste două nu pot avea rol egal. Sau rolul principal îl are legea reparației, și atunci viața mea e dată numai pentru ca să regăresc pa-guba trecută și deci speranța mea nu poate fi alta, decât să mă întorc și să mă contopesc în unitatea inițială. Sau rolul principal îl are curățirea și desăvârșirea personalității mele, și atunci nu mai pot repara iarăși toate pa-

A treia obiecțiune ce o face Sf. Grigorie doctrinei amintite, este că purificarea sufletului este imposibilă prin reîncarnarea în corpuri diferite. Căderea într-un viciu care s-a născut în planul spiritualității aduce o anihilare a spiritului, sau cel puțin o instabilitate eternă, care privează mișcarea de orice sens. «Dacă sufletul, din cauza viciului, din această stare mai ridicată undă este... devine om, și dacă trebuie să se admită că această viață trupească este toată supusă patimilor... urmează în mod necesar că sufletul în această viață, în care găsește numeroase cazuri de a păcătu, vine la o răutate tot mai mare și cunoaște din ce în ce o robie tot mai mare a patimilor. Ori cum deci el s-a apropiat de ele prin natură, aceasta cade în ssemenea animalelor. Cum deci el s-a apropiat de ele prin natură, aceasta cade în natura animală și odată apucată pe calea viciului nu se mai poate opri pe calea ce o duce la rău, nici chiar în starea irațională. Căci oprirea din rău este o reluare a drumului virtuților. Ori cum poate fi vorba de virtuți la animale? Deci, în mod necesar, sufletul nu va înceta de a trece într-o stare tot mai rea, înalțând mereu spre ceace e mai demn de dispreț, căutând purezza ceace este mai jos decât natura în care se află. Și precum dela rațional va trece la sensibil, așa dela aceasta din urmă căderea va continua la insensibil» (P. G. 44, 232 BC. Vezi și P. G. 44, 232 D — 233 A).

Pentru Sf. Grigorie lumea cerească este stabilită și curățită, în vreme ce lumea pămîntească, mai ales cea a animalelor și a plantelor, e instabilă, devine continuă. Cum să se creadă atunci că sufletul păcătuiește în lumea cerească și se purifică în cea pămîntească? (P. G. 46, 116 A). Pentru teoria reîncarnării treapia de existență spirituală e inferioară celei materiale, pentru că ultima le dă ființelor un impuls spre înălțare, pe cînd prima le dă un impuls spre coborîre. «Dar el fac sufletul să revină din starea de arbut la starea de om, fără a vedea că prin aceasta el îndeamnă să se cugete că viața în arbut are un preț mai mare ca starea vieții încorporale... dacă căderea în viciu a început în această stare superioară și dacă întoar-cerea spre virtute pornește de la starea inferioară, ei îndeamnă să se cugete că viața arborelui are un preț mai mare ca starea originară a sufletului» (P. G. 44, 233 A — 233 B).

Sf. Grigorie recunoaște că o cădere a sufletului din lumea spirituală s-ar putea admite, presupunînd că e atras de dorința de a face experiența răului. Dar o recădere indefinită din acea lume spirituală, ar însemna incapacitatea spiritului de a se cug- noaște și de a se alege. (După expunerea lui J. Gaith, La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse, Paris, J. Vrin, 1953, p. 95-100).

Teoria încarnărilor o critică și Origen, deși preexistența o admite. Acestoră critică o face el comentînd întrebarea ce o pun ucenicii lui Hristos: «Pentru ce dar zic cărturarii că trebuie să vină mai întâi Ilic?» (Mt. 17, 10). Origen arată că această doctrină face sufletul să se miște la nesfîrșit într-un cerc vicios. Căci dacă orice încarnare are ca scop pedepsirea sufletului pentru păcatele săvîrșite într-o încarnare anterioară, el trebuie să se încarneze la nesfîrșit, pentru că în fiecare încarnare să-vîrșește păcate care trebuie ispășite într-o încarnare ulterioară. Dar aceasta se opune învățăturii creștine despre sfîrșitul lumii. «Căci dacă, prin ipoteză, același suflet poate veni în trup de două ori în starea lumii dintre început și sfîrșit, pentru care prîncînd i se întîmplă aceasta? Dacă pentru păcat vine de două ori în trup, de ce nu va veni și de mai multe ori, dacă poteposele pentru viața aceasta și pentru păcatele din ea i se dau numai în motul acestei încarnări? Cea ce admîndu-se, nu va mai fi- poate o vreme elni sufletul să nu se încarneze. Căci pururea va veni într-un trup pentru păcatele anterioare și așa nu va avea loc sfîrșitul lumii, cînd cerul și pămîn- tul vor trece» (Mt. 24, 35). «Iar dacă, după ipoteza aceasta, s-ar admite că sufletul cu lotul nepăcătos nu va mai veni într-un trup care se naște, socotește în cit timp se va curățî un suflet de tot ca să nu mai aibă nevoie de o încarnare?». Iar dacă s-ar admite că rînd pe rînd se vor împuțina sufletele păcătoase care să trebulască să se încarneze, ar urma că la sfîrșitul lumii nu vor mai fi pe pămînt decât două-trei

individualități, pentru îmbogățirea cu experiențe, atunci ea nu e un păcat, sau atunci unitatea originară nu are în ea plenitudinea fericirii, ci trebuie să se completeze cu experiența încorporărilor. Dar atunci cum doresc esențele să se urce din nou la o unitate, care e mai săracă decât existența lor din șirul încorporărilor? Și dacă individualizarea este un progres, atunci cum tind toate să se întoarcă în unitatea indistinctă inițială?

Pe urmă, afirmația că șirul încorporărilor e și o cădere și un urcuș, implică un echivoc insuportabil. El nu poate fi de la început și cădere și urcuș, pentru că undă urci, cînd pornești din locul suprem? La început e cădere. Pe urmă devine urcuș. La început e păcat, e greșală, pe urmă devine repara- rație. Dar în concepția reîncarnărilor, totul este un proces universal necesar, în care nu e loc propriu zis pentru libertate. Un păcat antrenează după sine altele, un pas greșit rostogolește o ființă pe povîrnișul altor și altor greșeli, făcînd-o incapabilă de reculegere. Existențele ei următoare sînt urmarea acelei stări generale de păcat. Dar atunci cum se face că la un moment dat, începe procesul reparațiilor? Cine inițiază acel proces, căci ființa respectivă nu-l poate începe? Urmează că o lege suprapersonală aruncă esențele din unitatea spirituală în păcate, ca pe urmă aceeași lege să le supună la repara- rațiile echivalente 16).

16) Critica preexistenței sufletului și a reîncarnării o face și sf. Grigorie de Ysaia în tratatele sale: Dialogul despre suflet și Tratatul despre Creațiunea omului. Dar el are în vedere forma pe care o aveau aceste doctrine la Platon. După Platon sufletul, căzut într-un corp în urma unui păcat sau a unei afirmări cu patima în lu- nea inteligibilă, se reintoarce acolo după purificarea prin mai multe reîncarnări. Deci doctrina lui se deosebește de cele moderne prin faptul că pune la originea acarnărilor un păcat în planul spiritual și nu o simplă insuficiență a spirituali- țții originare, ca doctrinele moderne. Dar deosebirea nu e totuși prea esențială, aci o insuficiență originară a dus sufletul la păcat.

Prima obiecție ce o face Sf. Grigorie acestei doctrine este aceea că e înal- aspirație panteistă. Reîncarnările succesive nu pot fi posibile decât pentru o de- are care confundă natura rațională și nerațională, natura animală și cea nehu- lită, prin reducerea întregii existențe la o singură substanță ce se manifestă sub iat multe aspecte, sau mai degrabă sub mai multe aparențe (P. G. 46, 109 B — 12 A). Deci în această concepție omul nu mai are rolul și poziția unică și inalie- abilă: de intermediar între lumea spirituală și lumea materială.

O a doua obiecție ce i-o face, e că dacă sufletul vine în corp în urma unui păcat dintr-o viață anterioară, atunci păcatului trebuie să i se atribuie creațiunea imii cu formele ei și nu voinții și puterii lui Dumnezeu. De aci Sf. Grigorie trage concluzia: «Dacă perfecțiunea (virtutea) e tendința spre principul creator și dacă principul creator e viciu, nu trebuie conchis că virtutea e o mișcare spre viciu?» (P. G. 46, 117 C). Tot de aci el trage și o altă concluzie și mai generală: Dacă întreaga creațiune nu e decât dezvoltarea spre exterior a principului creator, urmează i toate viața umană e în mod necesar viciată în izvorul ei. De aci fatalitatea icului, «căci e posibil ca omul să se poată elibera de viciu și de rău odată ce născut din viciu?» (P. G. 46, 120 A). «Cum poate exista în om un elan liber pentru afa virtuoasă dacă natura sa își are principul (ἀρχή) în viciu (ἐκ κακότητος)? în invățătura despre starea primordială, care e mai de temelle decât nașterea din icat, a omului după căderea protopărinților, se salvează posibilitatea și sensul ișcării virtuoză a omului. S-ar putea răspunde că și în doctrina preexistențială afirmă o stare bună a sufletelor, înainte de cădere. Dar în această doctrină răul naște dîntro o insuficiență a spiritualității originare, nu din libertate, dovădu că are spiritele cad, cum nu se întîmplă în doctrina creștină. În creștinism, dovădu că ra spiritualului stă originea răului, ci în divorțul libertății de natura spiritualului, mai ecis nici în natura libertății (care în fond e esențială spiritualului), ci în folosirea ei rin libera aлегere) contrar naturii ei, adică nu în modul prin care omul poate ajungă la o perfectă însușire personală a ei, ci în modul în care el depărtează ea, fără să o piardă ca potență.

gubele ce le-am făcut 17). Peste tot teoria reîncarnărilor — și în general cea a variabilității indefinite — e condamnată la următoarea alternativă: sau procesul acesta sîrșește odată în binele universal, și atunci e un proces condus de o lege și nu de libertate, sau e condus de libertate, și atunci libertatea, putîndu-se oricînd decide altfel, cînd știe că nici o decizie nu o poate duce la un iad etern, poate amîna la infinit decizia. Pentru ea nu e decît alternativa: sau lipsa de libertate, sau o libertate lipsită de seriozitate, o libertate care nu știe ce rost are. O libertate fără judecata divină deasupra ei, o libertate fără o normă absolută, se ruinează pe ea însăși.

Învățătura creștină pune accentul pe comuniunea între om și Dumnezeu și prin aceasta pe personalitate. Aci nu e o lege care cere o reparație exactă, ci Dumnezeu, care privește cu iubire la om și-i acordă iertarea. Sa prin har, dacă acesta se cătește, încercările ce le suportă servindu-i la întărirea personalității; la atragerea și întărirea în comuniune, nu la o restabilire exactă a pagubelor, săvîrșite 17 bis).

«Doctrina reîncarnării, care oferă avantaje aparente — în raport cu iadul etern — antrenează un coșmar deosebit, dar tot așa de înspăimîntător: acela al reîncarnărilor infinite, a unei peregrinări nelimitate în decursul sum-brelor dedaluri. Ea caută soluția destinului omului în cosmos și nu în Dumnezeu 18). Reparația aceasta este o automîntuire a omului, nu o mîntuire prin Dumnezeu. Dumnezeu nu prea are ce căuta în acest sistem. Omul nu a pe Dumnezeu în serios, ceea ce am văzut că e propriu tuturor sistemelor de autoperfecționare infinită a omului.

Dimpotrivă, judecata lui Dumnezeu manifestă, ca și iertarea, comuniunea personală între Dumnezeu și om, prezentînd într-o lumină de seriozitate și pe unul și pe altul. Desigur, judecata cu efecte eterne ascunde un mare mister. Dar misterul e la înălțimea realităților om și Dumnezeu 19). Misterul cel mare pe partea omului e că omul stă veșnic în fața lui Dumnezeu și totuși poate să nu se căiască în vecl, poate să rămînă în vecl surd la dragostea lui Dumnezeu. E misterul libertății, care de la o vreme se înlănțuie pe ea însăși, consimțind cu starea ei de înlănțuire. Berdiaev refuză eternitatea iadului 20), pentru că refuză o înlănțuire definitivă a libertății. Dar n-ar vrea să primească suferința, ceea ce iarăși contrazice Scripturii (Comment. in Matth., t. XII, P.G. 13, 1065 urm.).

17. K. Holl, op. cit., p. 487 urm. Tot acolo, Holl arată că o reparație exactă nu se poate concepe chiar în sistemul lui Steiner, pentru că omul nu mai revine în aceeași situație, ca să poată despăgubi exact pe cel pe care i-a păgubit. Iar Althaus observă că eu, dacă am să repar în viața aceasta greșelile săvîrșite în vieți trecute, ar trebui să știu de acele vieți, să mă simt responsabil de acele fapte. Repararea presupune răspundere. Dar pentru aceasta eu ar trebui să cuprind viețile mele trecute într-o unitate a conștiinței. Dar unitatea existențelor mele este numai o teorie, nu o experiență de conștiință. (Op. cit., pag. 159).

18. b. Althaus, op. cit., pag. 163: «Aici nu e vorba nici de reparare, nici de proces de devenire și de evoluție. Aci e vorba de întinirea cu dragostea lui Dumnezeu, ca deschidere personală a inimii lui Dumnezeu, ca comuniune între eu și tu. Aceasta e ultimul scop al vieții».

19. Berdiaev, op. cit., pag. 359.

20. Berdiaev susține că atît afirmarea eternității iadului cît și negația ei, reprezintă raționalizări nengăduite ale misterului (op. cit., p. 343). Dar ni se pare că numai negația iadului menține necontenit o raționalizare a misterului. Afirmarea lui menține necontenit un mare mister în învățătura creștină.

21. «Iadul corespunde ideal unei fatalități prelungite etern; căci el nu mai comportă libertatea sau grația, care i-ar permite omului de a se sustrage de acolo... Libertatea, care conduce la iad, este recunoscută, dar cea care ar permite de a evada de acolo, nu e: iadul comportă o «întrare liberă», dar nu și o «ieșire» (op. cit., p. 363).

scă nici o apocatastază, tot pentru a apăra libertatea făpturii. Pînă la urmă însă, tot o primește pe aceasta. Dar eternitatea iadului indică o misterioasă afirmare a libertății în neputință, în lanțuri, pe cînd apocatastaza e o intervenție din afară asupra ei. Misterul ei se afirmă mai pe deplin în primul caz.

Iar misterul cel mare pe partea lui Dumnezeu, e că Dumnezeu nu-l distruge pe om, cu toate că știe de necăința lui veșnică, ci îi ține mereu iubirea Sa chinătoare în față 21). Mai bine zis, e neputința lui Dumnezeu de a nu fi prezent cu iubirea Sa în fața oricărei conștiințe personale, chiar cînd ea e așa de învîrsoșată, că nu se mai poate mîna. Aceasta e o mustrare veșnică a omului din partea lui Dumnezeu, pentru că e o apreciere nesfîrșită a valorii lui. E o veșnică păstrare a omului în relație cu Dumnezeu 22). Nici Dumnezeu nu poate uita pe om, nici omul pe Dumnezeu, chiar păcătos fiind. Dacă omul n-ar rămîne o persoană conștientă de bunul înalt de care nu se împărtășește, de Dumnezeu, n-ar suferi.

Dacă Dumnezeu ar distruge pe omul păcătos, ar uita de el pentru vecl, într-un gest de dispreț. De fericire, iar nu-l poate Dumnezeu împărtași, pentru că ea constă în primirea iubirii Sale de către om. Dar omul nu vrea să o primească, și cu sila nu i se poate da. Chiar prin iadul veșnic se afirmă valoarea și libertatea veșnică a omului 23). Nici omul opus total lui Dumnezeu nu poate fi distrus; sau nu vrea Dumnezeu să fie distrus, ci Dumnezeu stăruie veșnic în relație cu el. Nu-l poate uita nici pe acesta 24). Dacă omul ar ști că, uzînd de libertate împotriva vocii lui Dumnezeu, odată și odată va fi distrus, el ar fi îngustat în libertatea lui. Numai dacă știe că el se poate opune veșnic lui Dumnezeu, e cu adevărat liber. Omul e liber și are o demnitate deplină, numai dacă e necondiționat, adică veșnic liber.

Lucrul acesta nu-l înșelă acele secte (ca de pildă Martorii lui Iehova) și acei teologi protestanți, care socotesc că păcătoșii nu vor mai fi înviați la judecată, după ce au fost nimiciți de tot prin moarte, sau vor fi înviați

21. Unii Părinți spun că însăși lumina dumnezească le este celor din iad foc arzător. Așa de pildă, Sf. Simeon Noul Teolog spune: «Pentru că Dumnezeu sau harul Sfîntului Duh nu s-a arătat niciodată nimeniului fără credință. Iar dacă s-a arătat vreodată, sau se va arăta cuiva în chip ciudat, apare înfricoșător și înspăimîntător, și atunci nu luminează, ci arde, nu înviorază, ci pedepsește». (Cuv. 57 ad Sirog, p. 288). Iar Sf. Isac Sirul spune că cei ce se vor găsi în gheenă vor fi bictuiți de fiacările iubirii. «Cît va fi de crud acest chin al iubirii! Căci cei ce înșelă și pe păcătoșii înfricoșate... Iubirea acționează în două moduri diferite: ea devine suferință în cei respinși și bucurie în cei fericiți» (Ed. Teototche, Cuv. 84, p. 480-481, la Vl. Lossky, Essai, etc., p. 230).

22. Althaus, op. cit., p. 183: «Moartea veșnică înseamnă necredința nevindecabilă în relație de neocolit cu Dumnezeu; a nu iubi pe Dumnezeu și totuși a trebui să suporte prezența Lui; a fi predat definitiv răului și totuși a rămîne făptura lui Dumnezeu».

23. Berdiaev, op. cit., p. 345: «În ideea iadului se exprimă sentimentul întens al personalității, al indestructibilității ei».

24. Sf. Maxim Mărturisitorul afirmă și el că cel din iad e iubit de Dumnezeu și iubește pe Dumnezeu, dar nefericirea stă tocmai în faptul că e despărțit de El decît orice chin e să te aflii pururea cu cei ce te urăsc și cu cei urăci și mai cumplit dar încă și cu ele; și să fi despărțit de cel ce te iubește și de cel iubit. Căci judecînd drept, Dumnezeu nici nu e urt de cel judecați, numîndu-se după fire iubit; nici nu urăște pe cei judecați, căci desigur că e după fire liber de patimă» (Ep. către George, prefectul Africei, P.G. 91, 389). Aceasta nu contrazice cu ceea ce am spus noi în text despre o anumită prezență a lui Dumnezeu și despre neputința celor din iad

numai pentru a fi nimiciri definitiv după judecata cea de obște (Adven-tiști) 26).

S-a pus întrebarea: cum poate fi fericit Dumnezeu, privind la nefericirea celor din iad? Un răspuns satisfăcător nu putem da la această întrebare 26). Dar în orice caz, cel ce iubeste chiar pe acei ce nu răspund la iubirea Lui, nu suferă nefericirea pe care o suferă cel ce nu poate iubi.

Desigur, Berdiaev are dreptate, când spune că iadul veșnic fondat pe ideea de justiție, așa cum se prezintă la Toma d'Aquino și la Dante, ne revolta și este imposibil. Dar e greșit a trage de aici concluzia că peste tot iadul veșnic nu e posibil. Iadul veșnic e posibil, tocmai pentru că nu se fondează în realitate pe ideea de justiție. Iadul fondat pe ideea de justiție, sau numai pe ideea de justiție, presupune că Dumnezeu privează veșnic de anumite bunuri exterioare Lui — chiar o «privire» a feței Lui poate fi cepută ca un bun extern, ca act extern — pe cei păcătoși și-i supune unor suplicii de sine stătătoare. Acest iad ar fi de fapt incompatibil cu Dumnezeu. Dar iadul constă în neputința creaturii de a primi iubirea Lui, în neputința de a iubi tot ce e bun, neputința însoțită în chip paradoxal cu libertatea. Sf. Ioan Damaschin exprimă ideea aceasta printr-un cuvânt îndrăzneț. «Dumnezeu oferă și diavolului, pururea, cele bune. Dar acela nu voințe să le primească. Și în veacul viitor Dumnezeu dă tuturor cele bune. Căci este izvorul celor bune, din care izvorăște burnăteala. Dar fiecare participă la bine, după cum s-a făcut pe sine capabil de el» 27). De aceea nu Dumnezeu este cauza chinurilor eterne ale diavolului, ci acela «de la sine se chinuiește» (ἐξ αὐτοῦ καλλασθῆναι, «și s-a făcut el însuși pricină sieși de pedeapsă, mai bine zis se pedepsește pe sine însuși (καλλῶν δὲ ἐαυτὸν τιμωρεῖται), dorind cele ce nu sînt» 27 bis).

Berdiaev admite un iad de natura aceasta, dar îl consideră iad subiectiv, nu ontologic, și declară că e cu neputință să dureze veșnic. Dar e cu neputință de a separa de la o anumită vreme între subiectiv și obiectiv. Un fel strîmb de a gândi, de a simți, de a privi lucrurile, strîmb de la o anumită vreme firea omului, crează o anumită stare ontologică, desfigurează defini-tiv spiritul, și nici creștinismul nu spune că iadul e altceva decît o lume de spirite desfigurate, încrămenite în rău. Iadul reprezintă o imobilizare a spiri-telor în rău. Numai în lumea aceasta oamenii se pot schimba spre bine sau spre rău. În lumea viitoare rămîn fixați în starea în care au plecat de aici. «În lumea aceasta, spune Sf. Ioan Damaschin, e o economie și o purtare de grijă negrăită care chiamă pe păcătoși la întoarcere și la pocăință. Dar după moarte nu mai e schimbare, nici pocăință. Deci nu Dumnezeu nu mai pri-meste pocăința, căci El nu se poate nega pe Sine și nu leapădă compătımirea, de a-L iubi. Dumnezeu e prezent pentru conștiința celor din iad. Și teoretic îl iubesc, ba și tinjesc sufletește după El. Dar inima lor e bolnavă. Nu-l pot iubi, precum își dau seama că ar trebui.

25. Alkhaus, op. cit., p. 182, numește dintre teologii protestanți ca aderenți ai acestei teze, pe B. R. Rothe și pe dogmatistii din școala lui Ritschi: Reitsche, Th. Hä-ring, H. H. Wendt, Kürn, Fr. Traub. Apoi S. Keller și mai nou, C. Stange.

26. Alkhaus, op. cit., p. 184-185: «Se poate cugeta că iubirea lui Dumnezeu, «iubire prezentă» (Luther) față de cei ce s-au închis în ei definitiv, să sufere în veci? La aceste întrebări noi nu putem da răspunsuri definitive. Dar prin aceasta nu putem să părăsim ideea morții veșnice ca posibilitate, avînd în considerare atotputernicia și iubirea lui Dumnezeu».

27. Dialogus contra Manichaeos, P. G. 94, col. 1569.

27 b. Ibidem, col. 1544.

ci sufletul nu se mai schimbă. De aceea chiar dacă ar face cineva toate dreptățile și întorcîndu-se ar păcătui și ar ieși din viață pofind păcatul, va muri în păcatul lui. Asemenea și păcătosul, de se va pocăi și va muri în pocăința lui, nu se vor pomeni păcatele lui. Căci precum dracii după cădere nu se pocăiesc și îngerii acum nu păcătuiesc, ci și unii și alții au neschimbabilitatea, așa și oamenii au neschimbabilitatea după moarte» 28). Contribuția fa-cului subiectiv, sau chiar imaginativ-fantasmagoric, la susținerea chinuri-lor iadului, o indică Sf. Ioan Damaschin cînd spune că focul de acolo constă în poftele care nu-și găsesc materia pentru a se satisface. Căci pofța nesatis-făcută chinuiește prin neputința de a da imaginilor plăcerii o consistență reală. Imaginile de plăcere nesatisfăcute sînt pricini de durere. Și din ce se prelungeste neputința de a le da o realitate, ele își sporesc aparențele fer-mecătoare, iar prin aceasta și puterea chinuitoare, dată fiind neputința de a le trece în realitate. Lipsa materiei care satisfac poftele e elementul obiectiv al chinurilor iadului, iar efervescența fantasmagorică a poftei, întreprinsă de această lipsă, e elementul subiectiv. Iată cuvintele Sfîntului Ioan Damaschin în acest sens: «Spunem că chinul acela nu e nimic altceva decît focul poftei nesatisfăcute. Căci nu poftesc pe Dumnezeu cei ce au dobîndit neschimbabi-litatea în patimă, ci păcatul. Dar acolo nu e împlinirea reală a răului și a păcatului. Căci nici nu mîncăm, nici nu bem, nici nu ne îmbrăcăm, nici nu ne căsătorim, nici nu ne îmbogățim, nici pisma nu se satisface, și nici un fel de rău. Deci pofind și neîmpărțindu-se de cele ale poftei, sînt arși de pofță ca de foc. Dar cei ce poftesc binele, adică numai pe Dumnezeu, Cel ce este și este pururea, și se împărțăște de El, se bucură pe măsura pofții lor, pe măsura căreia se și împărțășesc de cel dorit» 28 bis).

Pr. Pavel Florensky afirmă că pentru rațiune, dogma despre eternitatea iadului are un caracter antinomic. Cînd luăm în considerare iubirea lui Dum-nezeu, socotim imposibil ca Dumnezeu să nu-i ierte pe toți; socotim «impo-sibilă imposibilitatea mîntuirii universale». Dar cînd plecăm nu de la iubirea lui Dumnezeu, față de creatură, ci de la atitudinea creaturii față de Dumnezeu, ajungem la un rezultat diametral opus, căci conștiința nu poate admite că e posibilă o mîntuire fără răspunsul creaturii la iubirea lui Dumnezeu, iar o iubire forțată a lui Dumnezeu din partea creaturii este de necugetat. Deci, în fața tezei: imposibilitatea mîntuirii universale nu e posibilă, se ridică anti-teza: imposibilitatea mîntuirii universale e posibilă. Teza rezultă din iubirea lui Dumnezeu. Dar și antiteza rezultă tot din iubirea lui Dumnezeu. Căci o strîmtoare, o desființare a libertății omului ar indica nede-plina iubire a lui Dumnezeu față de om. Dacă libertatea omului este libertatea autentică a autodeterminării, iertarea voinței rele este imposibilă, căci ea este un proces creator al acestei libertăți. A nu socoti voia rea ca rea, ar fi tot una cu nerecunoașterea autenticității voinței. Dar dacă liber-tatea nu e autentică, nu e autentică nici iubirea lui Dumnezeu față de făp-tură; dacă nu există o libertate reală a făpturii, nu există nici o autorestrîn-gere a lui Dumnezeu la măsura creațiunii, nu există o «kenoză», și deci o iubire. Dar și invers, dacă nu există iubire dumnezeiască, nu există nici iertare dumnezeiască și deci o libertate autentică a creaturii. Dar dacă există o libertate autentică, există inevitabil și urmarea ei — puțința voinții rele —

28. Dialogus contra Manichaeos, P.G. 94, col. 1573.

28 b. Ibidem, col. 1541.

și deci imposibilitatea iertării. Negarea antitezii, neagă și teza; afirmarea antitezei afirmă și teza, și invers»<sup>29</sup>).

Florensky încearcă să rezolve antinomia pe un alt plan, mai adânc. El spune că omul, fiind creat de Dumnezeu ca persoană, are o voie liberă, iar prin aceasta omul se poate altera pe sine ca ceea ce e «în sine», tocmai în credința că se afirmă pe sine. El se construiește ca un «pentru sine». Devenind astfel un «pentru sine», omul se închide în subiectivitatea sa, nu mai e o realitate obiectivă, nu mai e un «tu» pentru alții. «Acela pentru care nu mai există nici un tu, nu mai e nici el un tu pentru alții». El nu mai e nici pentru Dumnezeu un tu. El a devenit o coajă (Schale), cum își numește Madame Blavatsky spiritele ei, sau o «piele» goală a personalității, fără trup, fără substanță. El a ieșit «în întinericul cel mai din afară». Omul și-a dat un caracter rău, în baza căruia el există, dar nu pentru Dumnezeu și pentru ceilalți, ci exclusiv «pentru sine», deci pur subiectiv, iluzoric, insuficient, nu și obiectiv. Acest tu, această realitate obiectivă nu i-o poate da Dumnezeu, căci Dumnezeu i-a dat omului temelul pentru ea, dar dezvoltarea trebuie să și-o dea singur. Omul însă nu și-o dă, tocmai pentru că se afirmă pe sine, vrea să iasă din sine afirmându-se, nu uitându-se, ca să existe numai în sine și pentru alții, nu pentru sine<sup>30</sup>.

Dar învățătura despre judecata lui Dumnezeu nu afirmă numai valoarea omului în general, ci și însemnătatea decisivă a vieții lui pămintestii, pe care o relativizează teoria perfecționării infinite și teoria reîncarnării sufletului. Omul poate în viața pămintestă, să se decidă deplin pentru Dumnezeu și pentru o viață după voia lui. Iar dacă poate, și trebuie s-o facă aceasta, fără doar și poate. Teoriile amintite socotesc că această decizie nu poate și deci nu e necesar s-o ia omul în această viață. Viața pămintestă își pierde tensiunea ei înaltă. Omul poate amina decizia lui, sau poate lăsa totul în seama acelei evoluții. Învățătura creștină corespunde conștiinței omului, care-și dă seama că viața de aici nu e un joc<sup>31</sup>). Dacă viața aceasta nu e decisivă, nu înțelegem de ce a trebuit să vină Fiul lui Dumnezeu pe pământ. El ar fi putut să ne vină aproape în altă fază a existenței noastre, sau în nici una. Hristos a venit pentru ca să ne decidem pentru sau contra Lui, aici pe pământ. El a arătat caracterul decisiv al vieții pămintestii. Dacă Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om pămintesc, El a arătat că viața aceasta stă singură în cumpănă cu toată eternitatea. Și numai această conștiință ne ajută să ne comportăm în ea cu seriozitate absolută. În special teoria reîncarnării ia vieții prezente a omului toată însemnătatea, pentru că, în practică, omul de acum nu mai are nici o continuare. Suferința mea dintr-o viață viitoare pentru greșelile din

29. «Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit», 8 Brief: Das Gehenna, in: Ostliches Christentum, vol. II, p. 106-107.

30. Op. cit., p. 109 urm. Iată cum descrie starea celui veșnic chinuit: «Pentru sine-le rău și cramponat în sine este o veșnică agonie, încercarea neconținut nepuțincoasă de a ieși din starea subiectivității sale (a stării numai «pentru sine») și de aceea arde nelăcetat în focul nesfințit al urii. Acesta este unul din aspectele auto-percepției reale a creaturii, o iconă vie care a încercat în starea ei de umbră subiectivă. Aceasta este autoidentitatea goală a «eului», care nu poate ieși din grănițele momentului unic, veșnic al păcatului, al chinului și al furiei îndreptate spre Dumnezeu și spre neputința proprie... Este o încordare veșnică ce dovedește neputința de a face un efort «Еговъ» pămintestă care încă un caracter creator, dar «Еговъ» de dincolo este absolut pasiv».

31. Althaus, op. cit., p. 180: «Alternativa sau-sau, în fața căreia mă văd pus în fața mea și știu că trebuie să mă decid, nu pot să fi un joc».

545

viața de acum, nu mă importă, pentru că eul care o va suporta nu se va ști identic cu mine, cel de acum. Eu la moarte încetez practic de a mai exista, odată ce nu păstrez într-o viitoare încarnare conștiința identității cu mine cel de acum.

Doctrina aceasta distruge identitatea unică a persoanei umane. După ea eu nu sînt eu, și alții de mai de mult, n-a fost el, ci el sînt eu și eu sînt el, împotriva conștiinței mele că eu sînt eu și nu altul.

Orice veșnicie, care nu începe printr-o judecată, orice veșnicie evoluționistă, orice veșnicie impersonală, care e pasivă față de gândirea și de făptuirea mea, continuînd să înainteze în ea în mod automat, dezbracă viața pămintestă a omului de seriozitatea ei decisivă. Numai o veșnicie care e despărțită printr-o prăpastie de viața lumii, la care nu se poate ajunge decît prin Dumnezeu cel personal, impune un caracter de decizie actelor de pe pămînt ale omului. Numai cînd veșnicia privește asupra mea prin Dumnezeu cel personal, ea devine pentru mine factor de supremă seriozitate. «Unde veșnicia e ghîdită de om, nu se întîmplă pe pămînt nimic decisiv, nici o faptă care ne leagă cu veșnicia... Temporalitatea istorică, ca temporalitate decisivă există numai unde veșnicia însăși a intrat în timp, unde Logosul care a intrat în istorie și s-a făcut om, revelează omului pierdut în temporalitate decisivă sa și ținta sa veșnică drept obiect de decizie a credinții. Numai prin această revelație a veșniciei, cîștigă istoria noastră parte la veșnicie. Astfel numai prin și în această veșnicie revelată, eu, omul acesta singur, această persoană individuală, capăt însemnătate veșnică și existența mea individuală personală e luată în serios... În veșnicia revelată mie de Hristos mi se deschide ochiul la cunoștința că Dumnezeu, **Domnul meu**, mă privește pe mine din veșnicie cu privire veșnică a iubirii, și de aceia existența și viața mea individuală personală capătă însemnătate veșnică»<sup>32</sup>).

Dacă în ordinea vieții trecătoare numai gîndul că este un altul care mă privește și mă judecă, mă face atent la mine însumi, așa în raport cu veșnicia numai ochiul personal al lui Dumnezeu dă seriozitate existenței mele.

Dar extremele se ating și aci. La extrema acestor concepții, care nu pun în fața omului nici un judecător, se află o altă concepție care nu lasă omului nici o posibilitate de mișcare liberă, dar care prin aceasta ia de asemena vieții istorice a omului orice însemnătate și face imposibilă o judecată. Este concepția predestinaționistă. Precum vedem, istoria și judecata sînt zădărnice atît acolo unde nu e decît omul, unde lipsește Dumnezeu, cît și acolo unde Dumnezeu face imposibilă activitatea liberă a omului. Chiar un teolog calvin zice: «Există ceva mai micicior pentru libertatea de decizie și pentru seriozitatea deciziei ca ideea predestinării? Nu devine prin aceasta toată viața istorică (alles geschichtliches Geschehen) o simplă desfășurare a ceva mai dirainte stabilit, deci toată decizia o decizie aparentă, orice răspundere o răspundere aparentă, orice libertate o libertate aparentă, orice așezare o atunci un joc de șah, în care figurile omenești sînt mutate de o mîină superioară, un covor peștri în care sînt tesute multe istorii omenești, dar care e tesut fără colaborarea oamenilor, un covor făcut din veșnicie, dar care e numai se desfășoară». Această concepție face fără sens judecata. Căci dacă e vieun responsabil pentru faptele din istorie, acela e Dumnezeu însuși și nimeni altul.

32. Emil Brunner, Die christliche Lehre von Gott, Dogmatik, I Band, Zürich, 1947, p. 326.

«În sfârșit, dacă totul e predeterminat prin hotărârea lui Dumnezeu, cum ar mai putea fi vreo altă instanță răspunzătoare pentru această istorie, decât acela care a determinat-o? Dacă totul e predeterminat, răul ca și binele, necredința ca și credința, iadul ca și raiul, pierzania ca și fericirea, dacă așadar e determinat în sfatul etern al lui Dumnezeu ca nu numai sorții vieții vremelnice, ci și cei ai vieții veșnice să fie împărțiți inegal, așa că unii sint din veșnicie predestinați pentru moartea veșnică, alții din veșnicie pentru viața veșnică, — mai e posibil să fie numit autorul acestui «decretum horribile» un tată iubitor al tuturor oamenilor?»<sup>33</sup>).

2. JUDECATĂ PARTICULARĂ PROPRIU ZISĂ.

a) Realitatea ei.

Toate cele spuse în favorul judecării divine în general, și împotriva teoriei perfecționării la infinit a sufletelor, sint valabile și pentru judecata particulară în special. Dacă singură viața de aici este arena în care-și decide omul soarta veșnică și dacă după moarte nu mai poate face nimic în acest sens, urmează că îndată după moarte își primește printr-o judecată răsplată vieții sale în timp.

O parte din teologii protestanți, deși subliniază caracterul de decizie al vieții de aici și ridică în tot felul judecata divină, opunându-se oricărei teorii, care ar sustrage pe om de sub această judecată, socotesc că mai este o alternativă și se declară pentru ea: sufletele sint distruse la moarte împreună cu trupurile pînă la judecata universală, cînd sint înviați împreună cu trupurile, pentru a-și lua răsplata veșnică<sup>34</sup>). Această învățătură pornește de la premiza că omul nu are o constituție dualistă, că nu există un suflet deosebit de trup. Acești teologi și-au însușit teoriile mai noi despre constituția morală a omului. La obiecțiunea că în felul acesta sustrag pentru o vreme pe om de sub judecata lui Dumnezeu, că întrerup o vreme relația personală între om și Dumnezeu, ei răspund că răstimpul de la moarte pînă la înviere nu e trăit subiectiv de om decât ca o clipă, așa cum omul care se trezește din somn crede că n-a dormit decît o clipă. Incît de fapt, omul așteaptă moartea ca pe ceasul judecării și deci ca pe al petrecerii cu Hristos, sau al osîndii veșnice. Așa interpretează ei locurile Sf. Ap. Pavel, în care acesta își arată dorința de a muri mai repede ca să fie cu Hristos (II Cor. 5, 6: Fil. 1, 21)<sup>35</sup>). Dar mai întîi, această interpretare a locurilor respective e forțată. Apoi pilda bogatului și a săracului Lazăr, cuvîntul lui Iisus către tilharul de pe cruce («Astăzi vei fi cu mine în rai»), sau închinarea bătrînilor în Apocalipsă (Apos. 5, 8-9), nu pot fi nici prin forță interpretate astfel. În sfîrșit, la afirmația că răstimpul de la moarte pînă la judecata universală nu poate conta

ca atare pentru sufletele distruse sau adormite, observăm, că în orice caz el reprezintă pentru Dumnezeu, pe planul obiectiv, o întrerupere a relației între Dumnezeu și acele suflete. Dar Dumnezeu nu mai lasă să iasă din relația cu Sine pe nici un om, odată ce l-a adus la existență. Iar omul încă trebuie să aibă cunoștința că Dumnezeu n-a întrerupt niciodată relația cu sine. În aceasta vede omul valoarea ce i-o acordă Dumnezeu, că Dumnezeu nu se lasă lipsit nici o clipă de relația cu el. În zadar încearcă susținătorii acestei teorii s-o ateneze cu ideea că și pe morți îi ține Dumnezeu în legătură cu Sine prin amînțirea ce le-o poartă și prin hotărîrea de a-i învia<sup>36</sup>). Relația cu un mort nu e o relație bilaterală. Apoi Dumnezeu nu se poate gîndi la cineva ca la un mort, cu constatarea că-i lipsește cel la care se gîndește. Gîndul lui Dumnezeu la cineva îl ține pe acela viu, pentru că Dumnezeu o poate aceasta, iar prin gîndul Său la acela, arată că nu mai vrea să se lipsească de el. Dumnezeu este Dumnezeuul viilor, nu al morților.

Și mai greu e de cugețat că Dumnezeu lasă în moarte îndelungată pe cei în care s-a aprins iubirea față de El, dacă pentru aceasta a creiat oameni. Dostofevsky spune, prin eroul său Ștefan Trofimovici, următoarele cuvinte: «Nemurirea mea este necesară pentru acest singur motiv că Dumnezeu nu va vrea să fie nedrept, să stingă pentru totdeauna flacăra iubirii care s-a aprins pentru El în inima mea. Ce e mai prețios ca iubirea? Iubirea e mai presus de existență, iubirea este încoronarea ei. Atunci cum s-ar putea ca existența să nu-i fie supusă? Dacă eu am iubit pe Dumnezeu, dacă m-am bucurat de iubirea mea, se poate ca El să mă stingă pe mine și iubirea mea și să ne readucă la neant? Dacă Dumnezeu există, eu sint nemuritor»<sup>37</sup>).

Am putea cugeța cel mult la o distrugere a păcătoșilor la moarte. Dar și aceștia trebuie să vadă că Dumnezeu nu poate uita nici o clipă de neubiirea lor față de El, că nu-i este indiferentă această neubiire. Alfel ar părea de neînțeles învierea lor după o vreme îndelungată de la moarte, ca să le arate că nu poate uita în veci de această neubiire. Dacă n-o poate uita în veci, înseamnă că n-o poate uita nici o clipă. Sau, dacă o poate uita o clipă, o poate uita pentru veci. Teza distrugerii omului întrerug pentru o vreme duce consequent la teza distrugerii omului întrerug pentru veci. Respingerea judecării particulare duce la respingerea judecării universale.

Alte motive invocate de aderenții pieirii omului întrerug pînă la judecata universală, pe lîngă pretinsa constituție morală a omului, sint următoarele: Invățătura despre o existență a sufletului fără trup și despre o judecată particulară a lui, în urma căreia primește îndată o fericire sau o pedeapsă provizorie,

- a) nu la moartea destul de în serios.
- b) conope posibilă o fericire individualistă a sufletului și
- c) face de prisos judecata universală.

Primul motiv l-am luat în considerare la capitolul despre moarte. Aci ne vom ocupa puțin de al doilea și de al treilea motiv.

Pentru noi este cu totul de neînțeles cum poate afirma Althaus că în starea provizorie sufletul ar avea o fericire cu totul individualistă, adică o fericire de neconceput. Nu înțelegem cum poate afirma că fericirea provizorie este o fericire în izolare, în afară de comunitate, e o fericire privată a sufletului care petrece izolat de Dumnezeu, nepăsător de poporul lui Dumne-

33. Idem, op. cit., p. 327-328.

34. Aceștia sint O. Stange, P. Althaus, etc. Adventiștii și Martorii lui Iehova susțin la fel distrugerea sufletelor împreună cu trupurile. Dar, după ei, păcătoșii nu vor mai învia pentru a fi trimiși prin judecată la chinurile veșnice, ci vor rămîne sau vor fi desființați pentru veci. Numai dreptii vor învia pentru viața de veci. Teoria somnului susținută de Luther, e opusă și ea judecării particulare. Aceste teorii amintesc de teoria veche a tntopsichilor și de cea care sustinea un somn al sufletului între moarte și judecata din urmă. Intre aceste teorii și învățătura generală a protestantismului că nu există nici o legătură între cel morți și cel viu, că sînții nu se roagă pentru noi și noi nu venerăm pe sînți și nu ne rugăm pentru morți, e o strînsă legătură.

35. Althaus, op. cit., p. 151-152.

36. Althaus, op. cit., p. 108.

37. «Les possédés», tr. fr., Paris, ed. Bossard, 1925, vol. III, p. 343.



zeu, care în acest timp geme încă în luptă cu păcatul și sub destinul morții, nepăsător la ființa supraindividuală a istoriei, la desăvârșirea Bisericii, la sfârșitul lumii. În starea provizorie și «întreruptă existența Bisericii» spune Althaus, citind un cuvânt al lui Schleiermacher 38).

Învățătura ortodoxă nu conține concepția deosebită a morții și a păcatului, ci o fericire în nepăsare în nepăsare de soarta noastră a celor ce luptăm pe pământ și cu păcatul. Dreptii precum în comuniune întreolaltă și într-o anumită legătură și cu noi, ajutându-ne în diferite moduri în lupta noastră. Ei continuă să contribuie la viața Bisericii. Datorită lor Biserica de pe pământ nu mai are un conținut pur immanent. Dimpotrivă, teoria înțelegerii lor de a exista, înseamnă «o întrerupere a Bisericii», o ieșire a lor din comuniunea Bisericii. Althaus susține că nu poate exista comuniune fără trup 39). Dar atunci, nu e comuniune nici între îngeri? E ciudat de altfel, cum se poate condiționa comuniunea de trup, chiar din partea unor teologi ai protestantismului, care resping Biserica văzută tocmai pe motiv că trupul împiedică cunoașterea și deci comuniunea celor credincioși între ei. Sau dacă poate fi întruiva fericit credinciosul protestant în lumea aceasta pentru comuniunea lui izolată cu Dumnezeu, de ce n-ar fi și în viața de dincolo?

Tot așa de inconsistent este din punct de vedere ortodox și argumentul că prin judecata particulară și starea provizorie a sufletelor se face concurență judecării finale și fericirii de după ea. Althaus se întreabă: un suflet care petrece în contemplarea lui Dumnezeu, mai poate veni la judecata din urmă? Ce mai rămâne pentru judecata din urmă, când totul s-a decis la cea particulară? Dar nu numai judecata din urmă își pierde însemnătatea, zice Althaus, ci și învierea. Dacă omul poate fi fericit înainte de înviere, aceasta devine oarecum superflua. Ori învierea este bunul suprem pe care ni l-a adus Hristos, iar «ideea învierii în trupul foarte în serios. Învierea înseamnă: nu există pentru noi altă viață decât cea trupească» 40).

Observăm că ambele obiecțiuni ale lui Althaus vizează învățătura catolică după care sufletele primesc chiar la judecata particulară întreaga fericire sau pedeapsă. Biserica Ortodoxă — avind de altfel alături și învățătura bisericească protestantă, spre deosebire de cea catolică — deși admite atât judecata particulară, cât și pe cea universală, știe să deosebească între fericirea și muncile ce le aduce prima asupra sufletelor, și între cele ce le aduce cea de a doua. Biserica Ortodoxă nu goleşte de însemnătate judecata universală. Aceasta o face numai Biserica catolică, care depărtându-se în Evul mediu de doctrina Bisericii vechi, susține că sufletele se duc îndată după moarte sau la vederea intuitivă a lui Dumnezeu, din care rezultă fericirea deplină a omului 41), sau la muncile depline, nemataștind judecata universală. Fericirea sau nefericirea de după judecata din urmă se va deosebi de cea de după judecata particulară numai prin aceea că atunci vor lua parte la ea și trupurile, nu numai sufletele 42). Incolo, judecata universală are numai

38. Althaus, op. cit., p. 149-150. «Învățătura despre starea provizorie este cu totul individuală. Eu, singura, sunt fericit la Dumnezeu. Fericit fără a sta în comuniune cu Dumnezeu... Învățătura despre starea provizorie este spiritualistă și acostimată, ea vorbește de o fericire pur spirituală, în afară de trup și în afară de lume, fără legătură cu lumea, care în acest timp geme sub destinul morții».

39. Op. cit., p. 149.

40. Althaus, op. cit., p. 148, 151.

41. Suciu, Dogmatica specială, p. 626.

42. Suciu, op. cit., p. 617.

un rost de încheiere festivă a vieții lumii, cu care ocazie se va arăta înaintea tuturor dreptatea lui Dumnezeu, dată de mai înainte fiecărui om, și bună-tatea sau răutatea fiecărui om 43).

De fapt în această învățătură catolică se trădează spiritul individualist al acestei Biserici și concepția ei despre lipsa de dinamism a naturii umane și caracterul pur juridic, neontologic al păcatului. Omul poate fi — după ea — deplin fericit înainte de a intra lumea întreagă la fericire, și natura umană e desăvârșită îndată ce i s-a iertat culpa păcatului, nu progresaază într-o desăvârșire.

După Biserica Ortodoxă însă, există și o altă posibilitate decât alternativa: aproape exclusiv judecata particulară (doctrina catolică), sau exclusiv judecata universală (Althaus, etc.). E greu să arătăm în toată amploarea în ce constă însemnătatea proprie a judecării universale față de cea particulară și deosebirea după conținut între fericirea și chinurile de după judecata această deosebire. Plusul acela nu constă numai în faptul că omul va simți atunci și cu trupul fericirea sau nefericirea.

Se poate ca judecata universală să-și păstreze o însemnătate proprie deosebită pentru acea parte de suflete care n-au fost trimise la fericire, dar pe care Dumnezeu le poate trimite pe urmă la fericire pentru rugăciunile Bisericii și ale membrilor ei. Se prea poate ca multe din acele suflete să fie trecute de la chinuri la fericire, la judecata universală. Căci la ortodocși, sufletele care nu sînt lăsate veșnic în iad, nu ies automat din chinuri, după ce suportă cantitatea de pedepse, cum învață doctrina catolică despre purgator, ci trec la fericire printr-un act al lui Dumnezeu, deci tot printr-o judecată a Lui care se poate să coincidă cu judecata din urmă 44). Dar indiferent de aceasta, judecata universală își păstrează însemnătatea pentru toate sufletele, din următorul motiv: Sentința ce o dă Dumnezeu la judecata particulară, ca să apară și sufletului dreptă, coincide cu sentința ce și-o dă conștiința omului, luminată în acel moment de Dumnezeu, ca să-și cunoască și să-și aprecieze just faptele sale 45).

Dar luminarea aceasta e just să se întindă numai asupra faptelor trecute ale sufletului, nu și asupra consecințelor lor viitoare, căci aceasta țin

43. Suciu, op. cit., p. 649. «Motivul pentru care Mîntuitorul va veni a doua oară, ca să judece lumea întreagă, sint: a) Ca dreptatea lui Dumnezeu să se arate înaintea lumii întregi; b) ca Domnul Hristos să se preamărească înaintea lumii întregi; c) ca cei buni să-și ia răsplata înaintea celor răi, cari îi batjocoriseră și ca cei răi să-și ia pedeapsa în fața celor buni, înaintea cărora se lăudaseră cu fărâ-de-legile lor». Bula «Benedictus Deus» de la 1336 decide împotriva papei Ioan XXII, care învața că sufletele pînă la judecata din urmă văd numai omenitatea, nu și dumnezeirea lui Hristos, că dreptii care n-au lipsă de purgator sau îi au în urma lor, se bucură încă înainte de judecata din urmă în vederea intuitivă a esenței lui Dumnezeu.

44. Pr. Mitrofan, Viața repausașilor noștri, ed. II, Buc. 1899, p. 306: «La a doua venire a lui Hristos pentru judecata cea de apoi, noi credem — bazându-ne pe profeția lui Osea — («Din mîna iadului îi voi izbăvi pe ei și din moarte îi voi mîntui pe ei. Unde este, moarte, biruința ta? Unde este, iadule, boldul tău?»), că moartea și iadul vor fi distruse și sufletele din situațiunea nedeterminată vor merge la răai».

45. Marcu Efeseanul lasă nedeterminat însă dacă acele suflete trec la fericire la judecata din urmă sau mai înainte. (Cf. Al. Michel, art. Purgatoire. Dictionn. de Théol. cath., XIII, 1, col. 1186). Iar Mărturisirea lui Dositei, def. 17 (D. Mihăilescu, Die Bekenntnisse, etc., p. 174), zice: «că se va face eliberarea unora ca aceștia din chinuri și înainte de învierea și judecata de obște, știm și mărturisim. Când, însă, nu știm».

46. Suciu, op. cit., p. 614: «De fapt, judecata particulară ori se va întimpla așa că sufletul despărțindu-se de trup, își va cunoaște trecutul și-și va aduce aminte în-

de harul special al proorociei. Judecata particulară, ca să se impună ca justă suferință, trebuie să se pronunțe deci numai asupra faptelor trecute ale omului, nu asupra tuturor consecințelor lor în cuprinsul istoriei. De aceea trebuie să fie o altă judecată care să țină seama de toate aceste consecințe, corespunzând unei scoateri la iveală în fața fiecărui suflet a tuturor consecințelor faptelor sale. Această scoatere la iveală a tuturor consecințelor faptelor fiecărui om nu poate avea loc decât la sfârșitul lumii și al istoriei. Numai atunci se vor descoperi și descurca toate în fața tuturor, văzându-și fiecare partea lui de vină în faptele tuturor și în opera integrală a istoriei. Cît ține lumea aceasta, multe rămân acoperite. Judecata finală asupra fiecăruia trebuie să coincidă cu o judecată asupra istoriei în deosebire, fiecare primindu-și partea sa din această judecată. Astfel, toate suferințele așteaptă cu încordare descoperirea aceea finală și sentința lui Dumnezeu asupra întregii istorii, care va influența sentința definitivă asupra fiecăruia. Sfîntul din a cărui viață s-au nutrit gîndurile curate și faptele bune ale tuturor generațiilor, va primi la descoperirea finală un plus de bucurie spirituală, precum propoveduitorul unor idei nefaste va fi și mai strivit de scribă, văzîndu-și roadele ideilor lui în toți ucenicii lui și în toată istoria de după el.

Dar corespunzător cu descoperirea unui plus de roade bune sau rele ale faptelor la judecata universală, oamenii se vor împărți și de un plus de fericire sau de chinuri din partea lui Dumnezeu. Puțința acestui plus nu rezintă nici o dificultate pentru noi care știm că dreptii și chiar îngerii progresați veșnic în vederea nesfîrșitelor adncimi ale lui Dumnezeu, a luminii dumnezeiești, că niciodată nu încetează de a se lumina și îndumnezei, că ființa lui Dumnezeu din care izvorăște lumina dumnezeiească le rămîne mereu o rezervă de mister și bogăție pentru cunoaștere<sup>46</sup>.

Biserica Ortodoxă nu admite o schimbare a sorții oamenilor de la bine la rău în viața viitoare, dar admite o desăvîrșire a celor buni, precum se poate să fie și o înaintare în nefericire<sup>47</sup>. Pe de altă parte, ea socotește că această desăvîrșire nu se face prin cucerire activă, ci prin primire pasivă, adică printr-o deschidere tot mai mare față de bogățiile divine<sup>48</sup>.

Aceste două învățături exprimă adevărul că omul nu prin sine face cea înaintare în viața viitoare, ci prin Dumnezeu, iar Dumnezeu nu schimbă de la sine soarta omului, odată ce omul nu mai poate contribui prin libertate la cea schimbare. Cu alte cuvinte, nu există decât o perfecționare, care nu

suși de toate faptele sale bune și rele, cîte le făcuse în viață și însuși va recunoaște că e vrednic de fericire ori de nefericire, după cum se spune în cărțile noastre bisericești (Canon de rugăciune către ingerul păzitor, cînt. VII, trup. III); ori se va înfîmpla așa că Dumnezeu va lumina surtietul despărțit de trup, ca acesta să-și cunoască starea sa morală și vrednicia sa<sup>49</sup>.

46. Despre progresul îngerilor, vezi: Dionisie Areopagitul, Ierarhia cerească. P. G., 3. Despre progresul dreptilor, Sf. Grigorie Palama spune: «Și iarăși ceea ce co-viștește orice umire este că și în arătarea aceasta negrăită și suprafirească, Acela rămîne acuns... Iar dovada acestei ascunzimi mai presus de cunoaștere este dorința și cererea și urcarea lui Moise la o vedere mai clară. Dar și înaintarea necontenită a îngerilor și a sfinților în veacul cel nesfîrșit la vederi tot mai clare». (Al treilea din cele posterioare. Despre lumina sîntă. Cod. Coisl. gr. 100, f. 188 v). Mult a dezvoltat această idee Sf. Grigorie de Nisa.

47. «Răul se va dezvolta din ce în ce în veșnicie». «Viața în Gheena este o dezvoltare a răului pînă la infinit». (Pr. Mitrofan, Viața repausaților noștri, ed. II, Buc. 1899, p. 294 și 319).

48. Sf. Maxim Mărt., Răsp. c. Talasie, 22. Sc. 6, p. 75: «După această viață vom înceta de a mai lucra virtuțile, dar nu vom înceta să pătimim îndumnezeirea după har, ca o răsplată pentru ele. Căci pătimirea cea mai presus de fire e fără hotar...».

însemnează o schimbare a direcției voinții omului și nici o schimbare a sorții omului împotriva voinții lui, silind direcția voinții lui sau neținînd seama de ea. Aceasta e deosebirea între perfecționarea admisă de doctrina ortodoxă și cea susținută de teoria evoluției fără sfîrșit, după care, pe de o parte omul evoluiază printr-o activitate proprie, pe de alta omul nu are propriu zis o libertate, odată ce toți ajung la fericire.

Vom vedea că trecerea unor suflete de la iad la rai nu contrazice acestor principii, căci sînt suflete care nu și-au decis aici direcția în mod hotărît: ele pot fi în iad și se pot schimba. Dar dacă există puțința unui progres în fericire în viața viitoare, nu ne poate opri nimic de a socoti că în comunicarea bogăției nesfîrșite a adncurilor dumnezeiești are loc după judecata universală un salt hotărît și, paralel cu acesta, o deschidere de noi abisuri de nefericire pentru cei ce într-un fel oarecare vor cunoaște atunci și ei marea plus de fericire dumnezeiească de care se privează. În cît nu e nici un pericol ca sufletele după judecata particulară să-și slăbească tensiunea spre judecata universală, deci ca judecata universală să nu mai aibă un conținut propriu. Cu siguranță că în legătură cu acest mare plus de slavă și putere dumnezeiească revărsată în ele stă și învierea trupurilor lor; în cît putem spune că ridicarea omului la plenitudinea destinației fericite la care e chemat, are loc deabia prin înviere. Ea încheie opera de mintuire a omului. Se poate spune că fericirea anterioară nu o are sufletul decât prin faptul că și-a cîștigat siguranța învierii, potențialitatea stării de înviere. Astfel această fericire anterioară nu zădărnicește învățătura creștină că bunul suprem pe care ni-l-a adus Mîntuitorul e învierea. Pe de altă parte El a adus celor păcătoși tot prin înviere o supremă osîndă, căci mai ușor le-ar fi lor să nu învie. Marea deosebire între starea de fericire și de chinuri de după judecata particulară și cea de după judecata universală se arată mai ales în așteptarea ce caracterizează starea de după judecata particulară, adică în conștiința nedepințată și a provizoratului, conștiință ce nu mai există după judecata din urmă. Cel fericit așteaptă să vadă împlinită fericirea lor, dar și în ce ceată vor fi așezați, și, iar cei nefericiți speră o ușurare sau se tem de o agravare neînchipuită a chinurilor lor.

#### b) Autorul și martorii judecății particulare.

Autorul judecății particulare este același ca și al judecății universale; Hristos. Căci «Tatăl nu judecă pe nimeni, ci toată judecata a dat-o Fiului» (Ioan 5, 22). El a pățimit pentru oameni, El îi judecă. El are și înțelegere pentru slăbiciunile lor, dar le arată în pilda Sa și puțința de a fi împlinit ceea ce le cere. Dumnezeu a binevoit să le dea de judecător un om care îi judecă

49. Sf. Grigorie de Nisa spune că și Avraam «va aștepta cu temere și cu frică pentru că va fi trimis în gheena, ci să vadă în care ceată a dreptilor va fi așezat». (In Verba: Faciamus hominem, Orat. II, P.G. 44, 289). Iar Sf. Ioan Gură de Aur zice: «Astfel au primit dreptii (Vechiul Testament, bunurile vieții veșnice), dar încă așteaptă... Înțelegeți și voi ce înseamnă și cit de mare lucru este să aștepte Avraam și Ap. Pavel pînă vei fi tu desăvîrșit ca să poți primi atunci și ei plată» (Omil. 39 la I Cor., P.G. 64, col. 335 urm.). Poate de aceea Simion al Tesaloniceului socotește că Euharistia se aduce și pentru sfinți, și prin ea primesc o treaptă mai înaltă de slavă (κοιτίσμοιο: καὶ οὐροὶ ἀβάραυ δόξης; καὶ ἀβάραυ μετῴνοσ μετῴνοσ παύου ἡ ἀβάραυ καὶ ἡ ἀβάραυ χορηγῆσαι). Cf. de Sacra Liturgiă, c. 44; De ordine sepulture, c. 37, P.G., 146, col. 280-281, 693, 748). El se folosec ridicîndu-se la o și mai înaltă treaptă de îndumnezeire. În acest sens, după el, nu numai Biserica triumfătoare lucrează pentru cea luptătoare, ci și invers, cea luptătoare pentru cea triumfătoare.

după măsura omenească, dar un om care și-a împlinit cu seriozitate această măsură. El nu cere de la oameni ceea ce nu a împlinit El însuși, mai mult decât știe că poate împlini un om, dar cere ceea ce știe prin proprie experiență că putea împlini. Numai un om ca el poate fi blînd și drept. Dacă i-ar judeca, ca Dumnezeu neînrupat, s-ar putea spune că-i judecă sau prea blînd sau prea sever. Pînă la judecată, Iisus Hristos intervine mereu la Tatăl blînd sau prea sever. Pentru ei. Iar la încheierea activității lor, nu se putea din partea lui Dumnezeu o mai mare grație pentru ei, dar și o mai deplină împlinire a intervenției neîncetate a lui Hristos, decât să-L lase pe El, care a dovedit că îi iubeste afită, să-i judece.

În al doilea rînd, faptul că oamenii sînt judecați prin Iisus constituie o mare cînsite pentru ei și pentru normele recunoscute de om. Judecata aceea nu va fi o judecată total străină de normele recunoscute de oameni aici, în sinceritatea conștiinții lor.

Faptul că judecătorul suprem al oamenilor e omul Iisus Hristos, constituie nu pentru El cea mai mare cînsite, ci pentru oameni. Dumnezeu n-a voit să fie judecați de un for superior lor, ci ca Dumnezeu să se plece la nivelul lor nu numai în mintuirea, ci și în judecarea lor. Desigur, demnitatea de judecător a Lui, e deosebită de cea de Mîntuitor. Acum El nu mai e Mielul care suportă orice, iertînd toate, ci Judecătorul care ține cumpăna dreptății absolute în mîna Sa. Dar iubirea Lui face legătura între cele două demnități într-un chip pe care noi nu îl cunoaștem. Judecata Lui e mai blîndă decât am merita-o noi și decât ar putea-o face oricine, fără să necesitească totuși dreptatea. Judecata este însă și o cînsire pentru El, intrucît orice om trebuie să treacă pe la El, să-L mărească astfel pe El. Deci și toți acei care n-au vrut să știe de El în lume.

Sf. Simion Noul Teolog spune că dacă la judecată Dumnezeu s-ar arăta omului descoperit, fără umanitate, nu L-ar putea suporta, s-ar simți copleșit, strivit de arătarea Lui; ar fi o distanță așa de mare între ceea ce a putut realiza omul ca sfințenie, și ceea ce e Dumnezeu, încît simpla arătare a lui Dumnezeu ar fi pentru om o oșîndă catastrofală<sup>50</sup>.

De aceea ne-a dat ca Judecător pe Fiul Său făcut om, luîndu-se ca măsură ideală pentru ceea ce ar trebui să realizăm noi, ceea ce a realizat El ca om. Dar omul Iisus care ne judecă, nu mai e omul neînsemnat, a cărui sfințenie și virtute mai poate fi pusă de cineva la îndoială. Prin umanitatea Lui se străvede dumnezeirea cu sfințenia și măreția ei. Fără să fie strivit, orice om are în Judecătorul Iisus o normă ideală incontestabilă, după care se poate măsura starea înfăptuită de el, o normă niciodată ajunsă, dar în continuitatea planului omnesc. Însăși apariția lui Hristos în fața oamenilor, cu slava dumnezeirii descoperită, îl face și judecător al lor.

Dar la această judecată Hristos se folosește și de conștiința omului, ca să nu poată spune acesta că a fost judecat pe nedrept. Însăși conștiința omului îl va osîndi atunci pe omul păcătos și tot ea îi va da pace și liniște, dacă nu se va găsi în el nimic vrednic de osîndit. Conștiința face slujbă de judecător al omului și în timpul vieții pămîntești. Dar în timpul morții și mai ales după moarte ea va fi luminată în chip deosebit de Dumnezeu și va ciștiga o putere extraordinară de pătrundere și de judecată nemincinoasă a omului.

<sup>50</sup> Cuv 57, ad Sirois, 288: «Fîndcă arătarea dumnezeirii Lui se face judecată aceluia cărora se arată. Pentru că e cu neputință să suporte vreun trup slava dumnezeirii, dacă se arată singură, fără firea omenească cu care s-a unit în chip negrăit. Căci dacă s-ar arăta dumnezeirea singură, ar pieri toată zidirea».

«Fiecare își cunoaște în vremea morții păcatele lui. Într-acest chip mai virtuos după moarte își va cunoaște păcatele lui»<sup>51</sup>. Osîndirea din partea conștiinței va produce sufletului o spaimă grozavă, iar neosîndirea din partea e o mare liniște și îndrăzneală. Un scriitor din Filocalia spune (Teognost) «Luptă-te să ieși arvuna mintuirii în chip ascuns în lăuntrul inimii tale, c o siguranță neîndoielnică, ca să nu aflu în vremea ieșirii turburate și spaim neașteptată. Și atunci ai luat-o cînd nu mai ai inima osîndindu-te pentru lipsuri și conștiința înțepindu-te pentru supărări... și cînd primești cu bucurii și cu inima pregătită, moartea cea înfricoșată de care fug cei mulți»<sup>52</sup>.

Dar omul nu e singur cu Hristos și cu conștiința sa în actul judecării luptătoare și triumfătoare, tot așa se află și în comunitatea Bisericii borbicitate Bisericii care se roagă pentru el.

Aceasta e încă o deosebire a judecării particulare, de cea universală. Pe cînd atunci vor tăcea toți, așteptînd fiecare cu cutremur sfințina. care-priveste, acum toți sînt concentrați în rugăciune pentru unul din frații lor. E o grație pentru om că Dumnezeu îl trece întii printr-o astfel de judecată. O grație pe care lumea protestantă n-o înțelege și nu profită de ea, socotînd că a contribui cineva prin rugăciunile sale la mîntuirea unui om, înseamnă a micșora puterea mîntuitoare exclusivă a jertfei lui Hristos.

În mod special stau în preajma sufletului Sf. Ingeri și duhurile rele. Pe cei dintii îi admite Mîntuitorul din milostivire față de noi, pentru că ei atunci se străduiesc să ne apere, mărturisind de toate gîndurile, cuvintele și faptele noastre, din care multe ne sînt poate nouă ascunse sau uitate, sau a căror importanță noi nu o cunoaștem. Prin aceasta, ei ne dau mult curaj. Iar pe draci îi admite, pentru că vrea ca judecata ce o face cu noi să fie desăvîrșit dreaptă; atît de dreaptă, încît s-o recunoască și aceia ca atare, luînd toate în considerare, deci și greșelile pe care noi le-am uitat, sau am vrea să le uităm, sau să le micșorăm importanța. Deci, îi lasă pe draci să vină să prirși, cari scot la iveală toate cele ale noastre. Într-un fel, atît ingerii cît și dracii ajută conștiinței omului să-și aducă aminte de toate cele bune și rele ale sale, așa precum în viața pămîntească i-au adus în conștiință spre faptuire, ingerii, cele bune, iar dracii cele rele<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> Mărt. Ort., p. I, răsp. 61.

<sup>52</sup> Despre făptuire, contemplație și preoție, cap. 33. Filocalia, vol. IV, pp 260-261.

<sup>53</sup> Scriitorii din Filocalia descriu astfel această lucrare a ingerilor și a dracilor, la ieșirea sufletului: «Cînd sufletul iese din trup, vrăjmașul dă năvală asupra lui, războindu-l și ocărîndu-l cu îndrăzneală și făcîndu-se părtaș amar și înfricoșător al lui pentru cele ce a greșit. Dar atunci, se poate vedea cum sufletul iubitor de Dumnezeu și prea credincios, chiar dacă a fost mai înainte adeseori rănit de păcat, nu se sperie de năvălirile și amenințările aceleia, ci se întărește și mai mult întru Domnul și zboară plin de bucurie, înconjurat de sfințele puteri care îl conduc, și împreună cu el de un zid de luminile credinței, strigă cu și mai multă îndrăzneală și împrejmuie viclean: ce este ție, și nouă, înrăinătura de Dumnezeu? Nu ai stăpînire peste noi, căci Hristos, Fiul lui Dumnezeu are stăpînire peste noi și peste toți, Lui i-am păcătuit, Lui îi vom răspunde, avînd zălog al milostivirii Lui față de noi și al mîntuirii noastre, cinstva Lui cruce. Iar tu fugi departe de noi, pierzătorule, căci nimic nu este ție și slugilor lui Hristos. Zicînd acestea sufletul cu îndrăzneală, dia-volul întoarce spatele tînguindu-se cu glas mare, neputînd să stea împotriva numelui lui Hristos. Iar sufletul, afindu-se deasupra, zboară asupra vrăjmașului pămîndu-l, ca pasărea numită oxipterix (repede zburătoare), pe corb. După aceasta e dus cu vesiele de dumnezeieștii Ingeri la locurile hotărîte lui. Ioan Carpatul, Una sută capete de mîngiere, cap. 25; Filoc., IV, pp. 231-232. Vezi și Ischie Sinaitul, Cuvînt despre trezvie, cap. 147; Filoc., IV, p. 78; Teognost, op. cit., cap. 26; Filoc., IV, p. 258».

Această aducere în conștiință a faptelor bune și rele, n-o fac îngerii și duhurile rele datorită unei științe a lor care descopere trecutul, ci datorită faptului că ei înșiși au fost martorii tuturor faptelor și gândurilor fiecărui om <sup>54</sup>).

Aducerea în față a tuturor faptelor, cuvintelor și gândurilor rele, va avea caracterul unei amănunțite cercetări sau scormoniri a lor, înaintea conștiinței ce se va da <sup>55</sup>).

Sfinții Părinți spun că această scoatere la lumina conștiinței a tuturor faptelor săvârșite, va avea loc în văzduh. Acolo ne întâmpină duhurile răutății <sup>56</sup>. Ei se gândesc la cuvintele Apostolului Pavel, care spune că duhurile răutății sînt «răspîndite în văzduh» (Ef. VI, 12; II, 2). Această expresie indică locul sau timpul pe care trebuie să-l străbată sufletul pînă la intrarea în fericele lîngă Dumnezeu, sau în iad. E o regiune ontologică mai puțin transcendentă vieții noastre de aici, decît raiul sau iadul. Ea e deosebită atît le rai și de iad, cît și de pămînt. E răstimpul scurt al stării nedeterminate, se stă în suspensie, în așteptarea conștiinței care o va determina, dar și răstimpul cumplitei revărsări în conștiință, prin demoni, a tuturor faptelor rele în viață. E timpul scurt de cercetare și de judecată, exprimat simbolic în cultul Bisericii prin cele patruzeci de zile. Înainte de a se fi lămurit starea omului prin această cercetare, chiar în fața conștiinței lui, nu intră nici la rai, nici la iad. Pînă nu s-a scos la iveală cea mai subțire și mai ascunsă pată a omului și pînă nu s-a apreciat într-un mod definitiv și absolut just, nu poate intra sufletul la o viață cu așezămînt, la rai sau la iad. E o ordine nu atît de transcendentă, ca raiul sau iadul, dar mai aproape de unul sau de altul decît viața pămîntească, de aceea în ea simte sufletul apropierea raiului, iar și teama de a nu-l dobîndi, și scriba de faptele prin care se teme că-i va împiedecată intrarea. Din această regiune de existență lucrează cu deosebire demonii asupra oamenilor în viața pămîntească și în trecerea lor de la viață cu așezămînt, la o altă viață cu așezămînt. Aceasta pentru că dracii nu-i pot aștepta pe oameni în rai, pentru că au fost scoși din rai. Pe de altă parte, nu pot lucra nici din iad — unde este locuința lor regulată — pentru că iadul este o regiune transcendentă, de unde nu pot lucra ușor asupra oamenilor. De aceea li s-a permis să iasă din iad în regiunea mai apropiată,

<sup>54</sup> Pr. Mitrofan, op. cit., p. 27: «În timpul de acolo, dincolo de mormînt, misiunea de a descoperi sufletului starea sa de păcat, o au îngerii cei căzuți. Demonii fiind stăpîni ai pămîntului, au să îi înfățișeze acum toate faptele sale cele rele, amintindu-i nejurările ce au însoțit lucrarea răului».

<sup>55</sup> Sf. Maxim Mărt., Ep. îndemnătoare c. George, pref. Africii, P.G. 91. col. 80: «La toate acestea să luăm seama cu grijă, cum umbiam și ce hotărîm cu privire la noi înșine, cunoscînd că mulți martori nevăzuți asistă la cele ce facem și gîndim, privind numai la ceea ce se vede, ci privind chiar în suflete și descoperind ceea ce ascunde în inimă. Căci cu adevărat, multe cete de puteri îngerești ne înconjoară și pretutîndeni, scriind cu exactitate cele ce se fac, se spun și se cugetă de către noi, înă la cel mai simplu gînd, spre vădirea noastră în ziua cea înfricoșătoare».

<sup>56</sup> Sf. Maxim Mărt. ne îndeamnă să avem ca ajutor în ocolirea celor rele gîndul cercetării înfricoșate a sufletului, ce o vor face duhurile rele în văzduhul acesta». (Ep. către Constantin, P.G. 91, 424).

<sup>57</sup> Sf. Maxim Mărt.: «În toate și înainte de toate să ne aducem aminte de moarte și de înfricoșata țieșire a sufletului din trup; și cum îl vor întîmpina în văzduhul acesta începătorile și stăpîniile și puterile întinericului, trăgîndu-l și sfințindu-l fiecare pe măsura relei familiarități dobîndită față de el, ca o afecțiune prin mijlocirea patimei» (Ep. 24 către Constantin Sachelarul, P.G. 91. 612; Ep. 43 către Ioan Cubicularul, P.G. 91, 640).

a «văzduhului», creînd în jurul nostru ambianța spirituală apropiată, dar toți oarecum transcendentă acestei vieți, din care se apropie de oameni, pînă sînt aceștia pe pămînt, și îi întîmpină cînd ies. De altfel și îngerii buni lucrează tot din această atmosferă apropiată, dar și transcendentă. Drept aceea pînă sînt oamenii pe pămînt, dracii lucrează asupra lor ca dintr-o altă ordine, dar după ce mor și trec în «văzduh», simt pe draci în imediată apropiere. Nu pot veni sau nu pot stăruî însă, dracii, în această apropiere de sufletul dreptului. De aceea se spune că drepții nu vin la judecată, ci merg de-a dreptul la ferice <sup>57</sup>). Adecă, pe măsură ce un suflet are mai puține păcate, trece mai repede peste acest «spațiu» sau «răstimp» de cercetare, în care se simte vecinătatea duhurilor rele. Ideea de «văzduh» intermediar între rai și pămînt mai exprimă și faptul că drumul spre rai e blocat de duhurile rele și de păcatele ce le-am săvîrșit <sup>58</sup>).

Nici îngerii, nici duhurile rele nu dau prin această scormonire a faptelor, un verdict, ci numai pun în fața conștiinței, starea exactă a sufletului. Nici conștiința nu dă acest verdict singură, ci verdictul îl dă Dumnezeu, după ce conștiința însăși și-a dat seama de starea sa pe care o merită <sup>59</sup>). Dar aceasta nu însemnează că fiecare suflet trebuie să ajungă în fața Domnului. Numai cele bune ajung pînă la El. Dar nici acestea nu-L văd în modul în care El vor vedea la judecata din urmă și după aceea în veci, ci într-un grad mai puțin deplin. Cele rele nu ajung propriu zis în fața Domnului în cer, ci se rostogolesc încă în cursul acestei cercetări (pe drumul ei) în iad. Ele sînt însă că acestea se întîmplă în baza unei hotărîri divine <sup>60</sup>). Vămile văzduhului, despre care vorbesc unii Sfinți Părinți <sup>61</sup>), poate să fie tocmai o expresie imaginativă a acestei cercetări și a faptului că în fața conștiinței nu se aduc deavaltă toate păcatele deodată, ci după categoriile lor.

<sup>57</sup> Sf. Simion Noul Teolog. Cuv. 57, ad Syros, p. 281: Cel credincios e curățit de focul dumnezeesc de aici prin încercările ce i le aduce. «De aceea, unul ca acesta nu se judecă la judecata viitoare, fiindcă a fost judecat mai înainte, nici nu e vădit de lumina aceea, fiindcă a fost luminat aci mai înainte; nici nu se socotește că numai atunci i se arată ziua Domnului, pentru că acela s-a făcut întreg ziua luminată și strălucitoare prin petrecerea și convorbirea cu Dumnezeu...». «Însuși harul li se face lor ziua judecării dumnezeiești» (p. 288).

<sup>58</sup> Pr. Mitrofan, o. cit., p. 25-26: «Spațiul nesfîrșit ce desparte pămîntul și cerurile, sau care este între Biserica triumfătoare și Biserica luptătoare, acest spațiu în limba ordinară, ca și în Sf. Scriptură, și scrierile Sfinților Părinți, se numește aer. Astfel, sub cuvîntul aer trebuie să înțelegem aici nu subțirea substanțată eterică ce înconjoară pămîntul, ci, simplu, spațiul. Acest spațiu este plin de îngeri căzuți, a căror toată activitate constă în a întoarce pe om de la mintuirea sa, făcînd din el un instrument al răutății sale... Îndată după căderea primilor oameni și izgonirea lor din rai, paza pomului vieții fu incredințată unui heruvim; cu toate acestea un alt inger — inger căzut — se puse la rîndul său în calea raiului pentru a împiedeca pe om să intre în el... După Domnul, tilharul cel bun și toți drepții Vechiului Testament, pe care El i-a scos din iad, trecură aceea cale deopotrivă fără piedică. Sfinții fac această călătorie cu înlesnire și chiar dacă duhurile rele se silesc de a-i opri, virtuțile lor acoperă păcatele».

<sup>59</sup> Pr. Mitrofan, op. cit., p. 27: Demonii, scoînd în fața conștiinței toate relele săvîrșite de om, «sufletul va recunoaște greșelile sale și prin aceasta recunoaștere va reveni judecata lui Dumnezeu. Astfel, judecarea lui Dumnezeu nu e decît o confirmare a aceluia pe care sufletul deja a pronunțat-o asupra sa însuși».

<sup>60</sup> Pr. Mitrofan, op. cit., p. 29, afirmă că fiecare suflet, chiar și cel rău, ajunge după moarte de două sau de trei ori în fața lui Dumnezeu: a treia, a noua și a patrusprezecea zi, cînd i se dă sentința. Pînă în ziua a treia, străbate vămile, între a treia și a noua cercetează raiul, între a noua și a patrusprezecea, iadul.

<sup>61</sup> Pr. Mitrofan, op. cit., p. 28.

### c) Criteriile judecății particulare.

Condițiile pe care le cere Sf. Scriptură pentru ca cineva să fie trimis prin judecata particulară la fericire, sînt pe de o parte: credința (Mc.XVI, 16) pe de altă parte, faptele bune (II. Cor. V, 10; Mt. XXV, 34 urm.), sau păzirea poruncilor. Formularea cea mai bună este cea a Sf. Pavel: «Credința lucrătoare prin iubire» (Gal. V, 6).

Vom sistematiza aceste condițiuni astfel: a) În expresia cea mai simplă, la judecată se cer atît credință cît și fapte bune. Deci nici o credință teoretică, incapabilă de fapte, nici faptele care nu au izvorul în credință, nu mîntuiesc. Credința fără fapte este moartă (Iac. II, 17), nu e credință cu adevărat; faptele care nu se fac pentru Hristos, din dragoste față de El și cu conștiință smerită că El dă putere pentru ele, ci fac din cine știe ce interese sau implică în ele mîndria celui ce le face, nu au puterea mîntuitoare.

b) Faptele bune de un anumit fel, săvîrșite mereu, nasc deprinderea de a face regulat acel bine, adică o virtute. Iar virtutea înăltură deprinderea de a face răul opus aceluși bine, adică o patimă. Poruncile dumnezeiești cer omului să facă regulat orice fel de bine și să ocolească orice fel de rău, iar credința e cea care-i dă putere la aceasta. Astfel, credința se desvoltă, ca o sămînță, în virtuți, prin împlinirea poruncilor, și virtuțile implică o luptă neîncetată cu patimile, ca tot atîtea forme ale egoismului, adică o curățire treptată de ele. Cînd omul a dobîndit toate virtuțile, și a desrădăcinat din sine toate patimile, a ajuns la iubire, cea mai înaltă și cea mai cuprinzătoare virtute<sup>62</sup>). Desigur, iubirea într-o formă mai imperfectă apare încă în cursul strădunții după virtute și al luptei cu patimile. Iată de ce Părinții consideră virtuțile, sau curăția de patimi, sau iubirea, drept condiție a mîntuirii.

c) Virtuțile sînt însă trăsăturile chipului lui Hristos în om și substanța lor este însuși Hristos<sup>63</sup>). Deaceia prin virtuți omul se face asemenea lui Hristos (Rom. VIII, 29), crește la măsura vîrstii<sup>64</sup> plinirii lui Hristos (Ef. IV, 13), dobîndind prin iubire asemenea cu El<sup>65</sup>). «Prin virtuți, Dumnezeu se face neîncetat om în cei vrednici»<sup>65</sup>), se străvede tot mai clar chipul lui Hristos în ei. Deaceia putem spune că la judecată Hristos va lua lîngă Sine pe cei ce vor arăta asemenea Lui, pe cei ce vor purta pecetea Lui, a omului adevărat, în ființa lor. Ei sînt deja uniți, căsătorii cu Hristos în lumea aceasta<sup>66</sup>). Judecata va constata acest fapt și-i va face și mai deplin. Raiul constă din unirea cu Hristos. Ca atare el a început pentru cei drepti încă din viața aceasta. Atunci se va face doar și mai descoperită prezența lui Hristos în ei, unirea Lui cu ei<sup>67</sup>).

62. Sf. Maxim Mărt., Răsp. c. Talasie, 54, Filoc., III, p. 238: «Scurt vorbind a arătat sîrșitul virtuților: iubirea».

63. Sf. Maxim Mărt., Ambigua, P.G. 91, 1081.

64. Diadoh al Foticeii, op. cit., p. 380: «Dacă se adaugă lumina dragostei, chipul e ridicat cu totul la frumusețea asemănării».

65. Sf. Maxim Mărt., Răsp. către Talasie, 22, Filoc., III, p. 73.

66. Sf. Maxim Mărt., Răsp. către Talasie, 54, Filoc., III, p. 238: «Iubirea răpește sufletul... și îl împletește cu Dumnezeu însuși într-o unitate dragăstoasă, atît cît este cu putință firii omenești, înfăptuind în chip tainic căsătoria dumnezească neprihănită».

67. Sf. Maxim Mărt., Răsp. c. Talasie, 22, Filoc., III, 73: «Prin virtuți, Dumnezeu se face neîncetat om în cei vrednici. Fericit este, deci, cel ce l-a prefăcut în sine, prin înfeptare, pe Dumnezeu, om. Căci după ce a împlinit înfăptuirea acestei taine pătimește prefacerea sa în Dumnezeu prin har, iar acest lucru nu va înceta de a se săvîrși pururea».

Dar aceasta nu înseamnă că numai cei ce au ajuns pînă la acest grad de desăvîrșire, sau sfințire, sau unire cu Hristos, se mîntuiesc. Dacă drumul spre această culme duce prin faptele bune săvîrșite prin credință, e deajmă să fi pornit cineva pe acest drum. Chiar dacă n-a ajuns să consolideze faptele lui bune în deprinderi atît de învîrtoșate (virtuți), încît aproape să nu mai poată greși, faptele acestea tot au lăsat în ființa lui un început de urmă de deprinderi, adică un început al trăsăturilor chipului lui Hristos. Domnu va căuta cu atențiune toate aceste săvîrșite din creștință și iubire față de El. La judecată, adică toate faptele săvîrșite din creștință și iubire față de El.

Propriu zis Domnul nu va pune în cumpănă numeric faptele bune și cele rele. Căci se poate ca unii să fi săvîrșit foarte multe fapte bune și s-au căit cu toată puterea de ele, fără să mai apuce să facă multe fapte bune. Aceasta nu-i va împiedica de a se mîntui. Sau se poate ca unii să fi făcut multe fapte bune, dar spre sîrșitul vieții au căzut în necredință și necurățenie, fapt care poate să-i piardă. Ceeace se are în vedere la judecată e starea cu care se duce omul din această lume. Starea de credință și de iubire care se cere, nu trebuie să fie însă, numai o simțire plăpîndă. Ci o stare hotărîtă, întărită. Deaceia se pune preț pe virtuți. Ele sînt un semn al acestei stări întărite în creștință și iubire, a legăturii cu Hristos.

Se cercetează adică întrucît creștința și faptele au restaurat ontologia omului: au făcut firea lui înrudită cu Hristos și adevătată ordinei cerești în care va fi așezată, au suprimat chipul pămîntesc și au imprîmat în ea chipul cereșc<sup>67 b</sup>). Desigur, ontologia aceasta indică în același timp o relație strînsă cu Hristos, o unire cu El.

Credința și faptele nu sînt așa dar un factor juridic de schimb, numai un factor de relație, în care caz s-ar pune exact în cumpănă cu faptele cele rele. Faptele nu se scriu numai în cer, ca merite care trebuiesc recompensate, ci se scriu, se sapă și în ființa omului<sup>68</sup>), în forma ce i-o dă acesteia neconștient, întrucît prin ele omul se face după chipul lui Hristos. Iar Domnul le citește nu numai din cartea de sus, ci și din om, ba se vede prin ele pe Sine însuși întipărit în om. Sau cerul însuși s-a întipărit în om prin faptele lui. Deaceia, atît raiul, cît și iadul stau într-o legătură oarecum organică cu starea ce și-a cîștigat-o omul de aici; nu sînt recompense cu totul străine stării omului. Desigur, ele nu vin ca o dezvoltare egală cu dezvoltările treptate de pe pămînt, ci ca o lărgire și limpezire uriașă ce se produce dintr-odată<sup>69</sup>).

Tendența de a privi faptele ca obiect de schimb, ca obiect de tranzacție juridică, ca prestații ce trebuiesc apreciate în ele înșile, nu în chipul deiform ce-l dau omului, ca scrise numai în cer și nu și în inimă, e proprie catolicismului. După el, Dumnezeu nu caută atît la om, cît la fapte. Concepția aceea-

67 bis. Origen, Selecta in Psalmos. Homil. in ps. 38; P. G. 42, 1403.

68. Sf. Maxim Mărt., Răsp. către Talasie, 54, sc. 5, Filoc., III, p. 248: «Numai aceia sînt scriși în cer care se oferă pe ei înșiși cu voia sa ca să fie scriși cu condelul Duhului».

69. Sf. Simion Neul Teolog, cuv. 63, ad Syros, pp. 322-323: «De aceea, cînd omul vine la o înaintare mai mare în virtute și se apropie mai mult de Dumnezeu, atunci din cele ce face Dumnezeu în el... învață despre cumunile și răsplățile ce le vor lua omenească. Ba cunoaște descoperit și cum vor fi după învierea cea de obște, el și toți sfinții. Dar nu te primește aceea în viața de acum (deși unii au socotit greșit că eu zic că aici primesc totul)... Deci eu spun și mărturisesc că în viața aceasta Sfinții primesc în chip moderat arvuna tuturor bunătăților viitoare, iar totul și desăvîrșitul fi vor primi după moarte».

Altfel este la catolici. Ei pornesc de la premisa că pocăința este egală sau deloc, că nu există o pocăință nedesăvârșită. Deci cei ce s-au pocăit pe patul de moarte au primit toți în mod egal iertarea de vina tuturor păcatelor și a pedepsei de moarte, dar nu și de pedepsele temporale. Aceștia merg în purgator să satisfacă pentru ele. Tot acolo merg cei ce s-au pocăit mai înainte, fără să mai facă pe urmă păcate de moarte, dar în aceeași timp fără să fi satisfăcut pentru pedepsele temporale. Dacă însă au satisfăcut pentru acele pedepse, se duc în iad. Toți cei cari nu s-au pocăit de vreun păcat de moarte, se duc în iad. Și din iad nu mai poate ieși nimeni prin rugăciunile Bisericii.

Învățătura ortodoxă e mai suplă; vede urmările ontologice și caracterul complex al păcatului, ca și al tămăduirii firii și al împăcării cu Dumnezeu, pe când învățătura catolică e mai simplistă, vede numai caracterul juridic al păcatului și al fătării.

sta contractuală i-a făcut pe protestanți să respingă peste tot faptele ca condiție a mântuirii. După ei, Dumnezeu nu mai caută nici la fapte, ci se orientează exclusiv după grația Lui.

d) Un rol deosebit de important îl are în pregătirea omului pentru fericirea viitoare, pocăința. Chiar dacă omul a păcătuit mult și greu, dacă s-a pocăit sincer măcar în preajma morții este iertat. Dar în general, pocăința trebuie să se facă adeseori în viață după orice păcate grele, de moarte, căci altfel păcatul blochează drumul spre desăvârșire. Fără regret pentru păcatul trecut, nu poate crește omul în virtuți. Pocăința deasă și nu numai prin simțire, ci prin schimbarea vieții, intră ca un factor activ în procesul de tămăduire și de desăvârșire a omului. Ea îl condiționează pe acesta. Și cu cât e mai sinceră și mai adâncă, cu atât strădania desăvârșirii e mai ușurată. Dar și invers: pocăința e determinată de strădania omului de a se desăvârși, de a crește în virtuți. Cu cât această strădanie e mai serioasă, cu cât omul e mai înaintat pe drumul virtuților, cu atât pocăința lui e mai desăvârșită și-i aduce iertarea mai deplină de păcate. Astfel, și calitatea pocăinții din preajma morții depinde de seriozitatea cu care omul s-a străduit după desăvârșire. Dată fiind această interdependență între pocăință și starea de desăvârșire, e just să se spună că soarta veșnică a omului depinde de faptul dacă s-a dus pocăit sau nu, și de calitatea pocăinții ce-a făcut-o. Desigur, sînt cazuri excepționale, cînd pocăința dela sfîrșitul vieții, deși vine după o viață de neconțință păcătuitoare e așa de puternică, încît așează pe om dintr-odată în starea în care alții ajung numai prin străduințe neurmate de mulți ani. Dar în general e bine ca omul să nu amîne pînă la sfîrșitul vieții pocăința, căci nu se știe dacă tocirea sensibilității lui morale nu-l va face atunci incapabil de o pocăință adevărată.

Rezumînd, putem spune că suferințele care pleacă de aici cu o stare în care predomină sîntințenia, curăția de patimi, stare dobîndită prin străduință îndelungată și prin pocăință deasă, sau suferințele care au ajuns la o astfel de stare printr-o pocăință desăvârșită la sfîrșitul vieții, merg la fericire chiar dacă au rămas în ele unele pete și nedesăvîrșiri, fie din neplinătatea strădaniei dealungul vieții, fie din neplinătatea pocăinții. Petele acestea le curăță Dumnezeu în momentul judecării și în afară de aceea gradele fericirii variază după gradul desăvîrșirii. Suferințele în care, dimpotrivă, domnește exclusiv sau predominant păcatul — sau în orice caz păcatul e așa de puternic că nu se poate spune de ele că s-au aplecat hotărît spre Dumnezeu, fie pentru că nu s-au străduit deloc sau nu s-au străduit serios spre bine, fie pentru că nu s-au pocăit deloc sau s-au pocăit fără o prea mare hotărîre de schimbare a vieții — se duc la iad.

Unele din ele însă, și anume cele în care domnia păcatului nu e totală, sau nu are o predominare prea mare, se mîntuesc prin rugăciunile Bisericii 70).

70. Marcu Efeseanul, Responsio ad questiones latinorum, în Patrologia orientalis, tom. XV, Paris 1927, p. 168: «Dacă deci pocăința a fost întru totul exactă (ἀκριβῆς = accurata) și desăvîrșită, s-a iertat și păcatul și pedeapsa și nu mai e nici o pedică pentru cel despărțit de trup să fie așezat în ceata celor mîntuiți, iar dacă pocăința a fost nedepînă ἐλάττωσιν și neproportională cu păcatele, desigur, nici păcatul nu s-a iertat și de aceea sînt supuși la pedepsele acelea cel ce au murit astfel, nu pentru că iertarea au dobîndit-o, iar pedeapsa n-au ajuns s-o achite. Multe

de felul acesta păcătuirii în fiecare zi, de care nu ne pocăim deloc sau destul de sincer și nu le cumpănim nici prin alte fapte bune. Și de aceea multe din acestea în vremea morții sau după moarte, fie că se trec cu vederea de bunătatea dumnezească, după cel prea mare între Sfinții Dionisie, fie că se iartă prin faptele bune și rugăciunile altora, cite se fac de biserică pentru cei morți».