



## CUVÂNT DE ÎNCHEIERE

Sunt adunate în această carte, într'o ordine mai reală și cu anumite modificări și întregiri, un șir de studii și articole publicate în „Gândirea” și „Telegraful Român”. Cartea nu are pretenția să înfățișeze o sinteză de idei pe marginea problemei actuale în spiritul doctrinei creștine ortodoxe, atât pentru că lipsesc din ea o mulțime de probleme, cât și pentru că articolele din ea ar mai trebui să fie rotunjite printr'o mai atentă confruntare între ele, pentru a se articula desăvârșit întreolaltă.

De încheiere exprim mulțumirile mele cele mai adânci I. P. S. Mitropolitului *Nicolae* care a binevoit, cu marea și superioara Sa dragoste și înțelegere pentru manifestările culturale ale Bisericii, să primească a publica această carte în Editura Consiliului Arhiepiscopesc din Sibiu.

Sibiu, Sf. Paști 1939.

AUTORUL

BIBL. UNIV. CLUJ

3327 17. VI. 1839

EXEMPLAR LEGAL

DUMITRU STĂNILOAE

ORTODOXIE  
ȘI ROMÂNISM

SIBIU  
TIPARUL TIPOGRAFIEI ARHIDIECEZANE  
1939

202156



## ORTODOXIE ȘI NAȚIUNE

Creștinismul se adresează persoanei. El nu se adresează națiunii, pentru că nu există o conștiință ipostatică, de sine stătătoare, a națiunii. Dar persoanele omenești nu sunt unități abstracte, desbrăcate de orice determinante și prin urmare întru totul identice. Se pot detașa, desigur, dela orice persoană anumite determinante, ca accidentale și de suprafață. Dar sunt o serie de caracteristici de cari nu poate fi desbrăcată o persoană, chiar dacă am pătrunde până la ultimul ei sâmbure, la ceea ce numim eul ei. Nu numai trupul, ideile, sentimentele, experiențele unei persoane poartă anumite caracteristici, ci și eul ei, centrul ei ontologic, aceea ce e dat dela începutul formării și organizării unui conținut de viață personală și conduce din transcendent-imanența sa tot procesul acesta. Eul nu este simplă entitate ipostasială înzestrată cu forța necesară de-a constitui un organism omenesc și cu acea lanternă la lumina căreia se vede și pe sine și conținutul său de viață. Dacă centrele

acestea ultime ale persoanelor omenești ar fi neutre în oricare altă privință, fiind întru totul identice unul cu altul, și dacă toate determinările cari deosebesc atât de mult o persoană de alta ar proveni numai din influențele externe, din împrejurările în cari trăesc diferitele persoane, n'am înțelege de ce frați născuți din aceiași părinți — pot fi chiar gemeni — primind aceeaș educație, trăind — b. o. la sat — aceeaș viață, se deosebesc totuși enorm întreolaltă, pe lângă toată apropierea dintre ei.

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

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

## ORTODOXIE ȘI ROMÂNISM

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

Că istoria înaintașilor ar contribui cu ceva la determinarea eurilor urmașilor, e foarte plauzibil și din punctul de vedere creștin admisibil. Procesul de variare și dezvoltare a lumii nu e determinat nici numai de Dumnezeu și nici numai din imanență. O conlucrare misterioasă are loc și în scoaterea la iveală a noilor fețe omenești. Toate fețele omenești își au modelele lor eterne în Dumnezeu, modele cari nu sunt idei statice, ci forțe cari lucrează la alcătuirea chipurilor lor în lumea creată, punând la contribuție și puterile imanente ale lumii. Când lumea a ajuns la acel punct de dezvoltare în care e prevăzut să apară o anumită față omenească, aceasta apare atât ca un rezultat al factorilor imanenți cât și ca un efect al lucrării modelului-forță din transcendență.

Puterile și împrejurările imanente n'aduc decât acele determinante eului nou, cari



există în imaginea dumnezească a aceluia din veci. Se poate intui și chiar constata printr'un proces mental analitic această misterioasă colaborare între procesul imanent și ceva mai presus de el. Un eu omenesc nou nu poate fi produs numai printr'un proces imanent. Dar acesta își are până la un loc drepturile lui.

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

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

## ORTODOXIE ȘI ROMÂNISM

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

Notele individualizante, pe cari le primește eul nou constituit în ordinea lumii, din mediul istoriei acumulate în părinți, privite din perspectiva noastră cronologică par adăugate la alte note pe cari le-ar avea mai dinainte.

În realitate noul eu se constituie printr'un singur act, natural-dumnezeesc, cu totul simultan.

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

Numai atâta spunem: nici un eu nu se poate explica numai din trecutul anterior lui. În nici un caz nu vrem să spunem că eul în momentul primei lui apariții în imanență ar

avea o stare liberă de orice urmă a trecutului în al cărui mediu începe a se scâlda.

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

\* \* \*

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

În ce constă calitatea națională? Evident nu într'o bandieră tri- sau bicoloră, nu în afirmarea obstinentă a naționalității proprii, nu în ceea ce se chiamă „naționalism” în care intră de multe ori și o notă nesimpatică. Acestea toate se pot baza pe calitatea națională. Calitatea națională nu e o simțire, un organ

spiritual, o facultate în plus a omului. Dacă ar fi așa, s'ar mai putea vorbi eventual de posibilitatea anulării acestui plus care deosebește diferite grupe de oameni, pentru a-i reduce la uniformitatea pretins originară. Calitatea națională nu este un accident adăus umanului pur. Calitatatea națională este însuși umanul într'o anumită formă a lui. Precum orice element material are în mod necesar o anumită formă, așa și umanul se prezintă cu necesitate într'o anumită formă determinată dinăuntru și deci intrinsecă lui. Un uman pur, nedeterminat de-o anumită formă, nu se poate închipui. Chiar inuniformitatea e o formă. Un uman fără o anumită formă e o abstracțiune cu care nu poate lucra decât gândirea matematică, nu însă și cea imaginativă, aplicată concretului. Calitatea națională nu stă la un colț al sufletului, nu constituie o piesă deosebită în organismul spiritual-trupesc al omului. Ea nu este alătura de gândirea — pur umană, — de iubirea — iarăși pur umană, — de bucuria și tristețea — din nou pur umane, — o însușire deosebită, ci ea este gândirea, iubirea, bucuria, tristețea, acțiunea, conștiința purtând o anumită dispoziție, o anumită vibrație, un anumit iz comun unei grupe de oameni și neîntâlnit la celelalte grupe. Farmecul de anumit gust de

care e îmbibată iubirea românească b. o., nu face această iubire mai puțin umană. Și nici gândirea românească nu e mai puțin gândire. Intre național și uman nu e nici un antagonism. Dimpotrivă, cu cât îți adâncești simțirile umane, cu atât te adâncești mai mult în miezul calității tale naționale. Umanitatea se află în adâncul firii tale naționale. Doar e fapt notoriu că imitatorii simțirilor și atitudinilor străine sunt mai puțin umani, pentru că trăesc mai la suprafață. Un român înțelege și iubește oameni de alt neam nu printr'o depășire a realității sale de român, printr'o coborîre undeva în substratul pur uman al personalității sale, ci rămânând român. Un român, când simte milă față de un ungur, în milă e tot român. Și se simte cu atât mai mult aceasta, cu cât e mai puternică mila, cu cât subiectul ei uită mai mult că e român. Iubirea față de toți oamenii, de orice neam ar fi ei, nu e nici ea o iubire anațională. Sentiment anațional, în rădăcinile și factura lui, nu există.

\* \* \*

Acestea ar fi premisele ce le are în vedere ortodoxia când, răspunzând la întrebarea despre raportul între creștinism și națiune, nu subestimează factorul național.

Ne-ar fi ușor să arătăm cum decurge răspunsul ortodox din aceste premise, încheind cu aceasta articolul nostru. Dar deoarece o ramură importantă a creștinismului, catolicismul, atrage în desbaterea acestei probleme două noțiuni cari turbură enorm claritatea datelor problemei, e util să consolidăm răspunsul ortodox și prin lichidarea eventualelor obiecțiuni ce decurg din poziția catolică.

Cele două noțiuni de cari face uz catolicismul în desbaterea problemei noastre sunt: *natura* și *supranatura*. În aparență aceste două noțiuni ar simplifica mult problema: națiunea e naturală, creștinismul e supranatural, prin urmare supranațional; creștinismul nu poate fi deci în nici un caz național, căci atunci n'ar mai fi creștinism, ci păgânism.

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

Conform acestei doctrine omul primordial constă din două secțiuni; *natura* și *donum superadditum*, sau supranatura. Natura avea în ființa ei germenele morții și pofta păcătoasă (*concupiscentia carnis*). Nemurirea și curățenia nu stăteau în natura omului, nu erau în legătură ontologică cu firea omenească, ci erau

adausuri din afară, neaparținătoare constituției intrinsece a naturii omenești. Prin căderea în păcat nu s'a știrbit întru nimic *natura* omului, ci s'a retras numai *donum superadditum*.

„Din cele trei feluri de bunuri pe cari le putem considera fiind în natura umană, — principiile esențiale și proprietățile cari rezultă din ele, înclinarea naturală spre bunul virtuții și darurile gratuite cari constituiau justiția originală — cel din urmă fel a fost depărtat total și din toată natura omenească prin păcatul originar... Dimpotrivă, principiile esențiale ale naturii cu proprietățile cari decurg din ele rămân absolut intacte; nici păcatul originar, nici chiar păcatele personale nu pot nimic în această privință. În sfârșit înclinarea spre bunul virtuții nu e nici ea diminuată în sine prin păcatul original care nu slăbește natura, sursă și principiu al acestei înclinări” (I. E. Masson, Dict. de Théol. Cath. t. XI col. 41—42).

Ortodoxia nu știe de acest dualism ontologic în omul primordial, ci învață că nemurirea și curățenia erau potențe naturale ale lui, pe cari avea să le desvolte deodată cu întreagă natura sa. Doar *chipul dumnezeesc* a fost impregnat în însăși constituția naturii omenești, nu a fost ceva adaus ca un supra, ca ceva neesențial ei. Am face pe Dumnezeu

creator al morții și al păcatului, dacă am spune că natura omenească pe care a creat-o ar fi prin firea ei, în mod normal, păcătoasă și muritoare. Căderea în păcat ar apărea neînțeleasă, dacă pe Adam l-ar fi reținut dela păcat nu voia lui, ci *donum superadditum*, de care catolicii spun că era frâul care strunea în Adam concupiscenta naturală lui. Cum se face că acest dar dumnezeesc a cedat la un moment dat poștei spre păcat a omului sau asalturilor șarpelui? În general nu înțelegem de ce ar fi făcut Dumnezeu pe Adam cu două secțiuni: cu natură păcătoasă și muritoare și cu un frâu supranatural.

Intrucât e chip al lui Dumnezeu, natura omenească e bună, are ca ceva firesc, normal, viața spirituală superioară, legătura cu Dumnezeu. Dar întrucât e creată, această natură are și posibilitatea să se schimbe, poate să cadă din viața ei divino-omenească normală, poate să se știrbească, să altereze chipul dumnezeesc impregnat în ea. Iată ce spune teologul rus Păr. S. Bulgacov („Rugul nears” ed. rusă, pg. 24—25): „Omul nedesvoltat și tânăr avea în sine și puterea vieții — *posse non mori* — și puterea purității — *posse non peccare* — nu ca un dar extraordinar, *donum superadditum*, ci ca normă internă,



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

Avem deci de-a face cu două concepții despre natura omenească. Desigur definițiunea formală a naturalului poate fi aceeași: sfera naturalului unei ființe cuprinde toate acele puteri, însușiri și acte cari țin de acea ființă, cresc din ea, o manifestă pe ea și nu sunt

accidente sau adausuri artificiale, nenecesare ei. Dar în concret concepția ortodoxă este că viața spirituală nu e ceva accidental, nenecesar naturii omenești, ci ține de ea, exprimă sensul și direcția ei. Viața spirituală fiind participare la viața dumnezească, urmează că natura omenească e astfel făcută că nu poate trăi o viață adevărată, decât participând la viața dumnezească. Naturii omenești nu-i este imprimată numai capacitatea de-a participa la viața dumnezească, de-a se îndumnezei, ci și necesitatea după ea, organul care caută acea viață, fără de care natura sau suferă cumplit sau se închircește într'o viață subnaturală, oarbă, defectuoasă.

S'ar părea că e o contradicție să numești viața spirituală, comuniunea cu Dumnezeu, îndumnezeirea, naturală. Doar ce-i natural omului crește din om, pe când viața lui spirituală e legătura cu ceva ce vine de dincolo de el, cu Dumnezeu. Totuși nu-i aci nici o contradicție. Viața spirituală, îndumnezeirea, sau oricum i s'ar mai spune participării omului la viața dumnezească, e în primul rând act omenesc de lansare în divin sau de absorbțiune a divinului. Act sau funcțiune omenească de nutriție spirituală. Dacă mâncarea materială nu este ceva extranatural, nu poate fi nici mân-

careea spirituală. Floarea încă se nutrește cu aer și lumină, dar procesul acestei nutriții nu e upranatural florii. Dimpotrivă, fără el floarea se închircește și mai duce câtva timp o viață nevoiașă, subnaturală, ca apoi să moară. Suntem de acord că o aplicare perfectă a definiției naturalului (creștere din sine) nu se poate face la viața spirituală a omului (precum de altfel nu se poate face la nici o altă activitate a lui). Participarea la ceva din afară de sine e într'o anumită privință altceva decât creștere din sine. Dar dacă ne gândim că omul e în întregime făcut de Dumnezeu, deci chiar o creștere din el a vieții spirituale ar fi tot un fel de participare la bogăția dumnezească, și dacă ne mai gândim și la aceea că între însușirile naturale cu cari l-a creat Dumnezeu pe om una dintre cele mai esențiale este aceea să participe, cu prețul plenitudinii vieții sale naturale, la viața dumnezească, putem socoti această participare la viața dumnezească, îndumnezeirea omului, ca ținând de natura lui, fiind cerută de ea și manifestând-o pe ea.

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

Dar viața naturală e cea în Dumnezeu.

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

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

Cu totul alte consecințe rezultă din concepția că viața spirituală e supranaturală, că nu formează împreună cu natura un întreg

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

Astfel se vorbește de virtuți infuzate prin har, nu, cum am zice noi, exfuzate din natura omenească. E drept că subiectul acestor virtuți infuzate e lăsat să fie tot omul, dar evident că în acest rol subiectul omenesc e desbrăcat de toată individualitatea lui concretă, redus la rolul unui simplu agent fizic pentru manipularea virtuților infuzate. Alte caractere ale naturii sunt înăbușite de har: de pildă concupiența. În general nota personală, determinantele particulare au să fie înăbușite de supranatură, care e de caracter general, uniform. Perfecționarea naturii de

către har se înțelege și ca o corectare a naturii, ca o reducere la starea de potență a unor însușiri ale ei. De calitate națională supranaturalul nu vrea să știe nimic, fiind o calitate particulară. Calitatea națională nu poate deveni o calitate supranaturală. Rămânând numai în sfera naturalului, catolicismul o privește cu suspiciune.

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

\* \* \*

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

Acest *infra* și *supra* îl observăm la omul de azi nu numai în momentul când peste ce are el deteriorat vin puterile de sus, ci și după aceea, atâta timp cât între acele puteri și starea sa păcătoasă de mai înainte nu s'a

făcut o sudare perfectă, atâta timp cât natura nu e scoasă din defectuoșitate, nu e reparată. La un creștin neperfect, păstrând încă impulsuri tari spre păcat, se poate vorbi încă, nu de natură și supranatură (pentru că natura în sensul ei adevărat nu-i ceva păcătos), dar în orice caz de ceva *infra* și de ceva *supra*. Observăm aceasta intuitiv în sufletul nostru, fiecare. Putem vedea cum în anumite momente suntem duși de porniri pismașe, pofticioase, inferioare, și putem simți cum în alte momente vine peste ele, inobilându-le, ceva de sus, de dincolo de sfera noastră omenească.

Dar distincția aceasta nu se mai poate face la un creștin perfect. (Sigur, un creștin absolut perfect n'a existat, dar au fost personalități cari s'au ridicat la mari înălțimi). De pildă la apostolul Ioan. Se mai pot distinge în sufletul lui două zone: una *infra*, a lui, păcătoasă, și una *supra*? Mai poți spune: acestea sunt porniri și gânduri de jos, celelalte de sus? Nu este el în întregime creștin? Și aceasta este ținta spre care tind creștinii: la o sudare deplină a puterii de sus cu starea deteriorată a lor, astfel ca să nu fie în ei două zone, ci un întreg care nu e altceva decât natura omului restabilită, natura lui cum a fost cugetată și creată de Dumnezeu. Harul și voia



omului nu se mai simt ca două principii de acțiune, ci ca unul singur: voia luminată și întărită spre bine. Simțirile omului nu mai rămân sub har cele vechi, ca prin forța cumva fizică a harului ele să arate numai altfel de cum sunt, ci efectul harului trece cu totul în constituția intrinsecă a lor, transformându-le, inobilându-le. Eficacitatea harului nu e reală decât din momentul în care a reușit să-și convertească forța lui în forță intrinsecă a puterilor și organelor cu cari este înzestrat omul. Harul nu e o entitate ipostasiată, o grămăjue de putere dela Dumnezeu trimisă în suflet, cum învață catolicismul când spune că harul e creat, e prin urmare desfăcut de Dumnezeu („Grația sfințitoare este deci o realitate distinctă de Dumnezeu, creată, infuzată și inerentă sufletului” J. van der Meersch, Dict. de Théol cath. t. VI col. 1609). Harul e *acțiune*, *lucrare* a lui Dumnezeu, nedesfăcută de ființa lui, izvorînd din ea. Ca atare nu poate exista în om o viață de sine stătătoare a harului, ci trebuie să admitem sau că numai Dumnezeu e subiectul acelei vieți harice, sau că harul devine act și al omului, al puterilor și funcțiilor lui.

Prima parte a alternativei nu se poate admite, ea însemnând anularea omului. Ră-

mâne astfel ca singură posibilă a doua parte a alternativei: omul subiect al lucrării harice, sau împreună subiect cu Dumnezeu. Câtă vreme după catolicism viața „supranaturală“ a harului nu e nici omenească, nici dumnezească, ci ceva foarte bizar, în concepția ortodoxă ea e și profund umană și dumnezească, sau e cu atât mai deplin umană cu cât e mai dumnezească, e o viață teandrică, de om îndumnezeit.

Cât timp acțiunea harică rămâne exterioră puterilor sufletești ale omului, chiar fiind în suflet, nu poate produce efecte cari să fie ale sufletului, virtuți ale omului. Numai când acțiunea aceasta a lui Dumnezeu trezește, dezvoltă, întărește facultățile sufletești, devine deci *forță intrisecă* a lor, se vor ivi simțirile și faptele creștine, cari sunt ale omului. Se mai poate distinge, în aceste simțiri și fapte ale omului, un sector natural și unul supranatural? Mai vedem aci o natură care rămâne cu starea ei, și deasupra ei o supranatură, înăbușind-o? Intregul om, cu toate facultățile, însușirile, pasiunile, caracteristicile lui, s'a ridicat, toate acestea umplându-se ca niște organe cu forță nouă, îndreptată spre bine. Teologul rus B. Vâșeslavțev (*Etica erosului transfigurator*, ed. rusă, Ymca

Press, Paris 1931, pg. 67—70) spune, referindu-se mai ales la Părintele răsăritean, Maxim Mărturisitorul: „Patimile în totalitatea lor nu sunt rele în ele însăși; ele sunt bune în mâna celor ce râvnesc o viață bună. Patimi ca *dorința, voluptatea, frica*, prin sublimație se transformă: dorința în dorul puternic după harurile dumnezești, voluptatea în fericirea și încântarea sufletului pentru darurile dumnezești, frica în teama corespunzătoare de greșală, mâhnirea în căință. Viciosul e zidit din acelaș material ca și virtuosul... Puterile naturale ale sufletului și trupului... devin rele numai atunci când primesc o formă deosebită, adică *forma perversității*. Ideea fundamentală a întregii ascetici și mistici greco-răsăritene e *îndumnezeirea* (θεωσις). Îndumnezeirea este *sublimația* continuă a întregii ființe a omului și a tuturor puterilor trupului și sufletului lui... Sublimația opune categoric ascetica și mistica creștină oricărei ascetici și mistici necreștine, fie ea hindusă, neoplatonică, gnostică, stoică. Acolo nu e sublimație, acolo e negație; nu mântuirea lumii, ci mântuirea de lume... Pentru ascetica negativă transfigurarea sufletului și a trupului, învierea, este o absurditate. Ceea ce e inferior (trup, patimi emoții, subconștient, natură, cosmos) nu „se mântuește”, nu se mo-

delează și nu se sublimează, ci se desrădăci-  
nează, se neagă și se taie".

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

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

Sigur, asemănarea aceasta are defectul că închipue pe om ca primind harul dumnezeesc numai într'un anumit răstimp și după aceea nu-l mai primește, îl are în sine. În realitate omul stă continuu sub efluviile harului și starea lui se înalță, se îndumnezește continuu. Dar aceasta este viața firească a naturii lui. Cum toate cresc în trup, așa și omul e făcut să crească în Duh, în Dumnezeu. Natura nu are o limită în înălțarea ei, nu devine nicicând o entitate statică, deși are o cale, un cadru în dezvoltarea ei. Ține de natura omului să-l ploaie continuu harul dumnezeesc, dar să absoarbă continuu această ploaie, producând roade tot mai frumoase. Lucrarea, acțiunea dumnezească asupra omului devine tot mai puternică, mai întezită, cu cât facultățile omului, trezite, întărite de har, sunt mai capabile să primească forțe nouă, să presteze o muncă mai intensă, să-și mărească capacitatea de simțire, de virtute, de lucru, să devină împreună subiect al lucrării dumnezeiești.

Mărimea harului ce se dă e în funcție de mărimea și calitatea organelor sufletești ale persoanei respective. Viața internă a organelor sufletești și acțiunea externă a lor e permanent o refracție a lucrării harice asupra sufletului, între ele menținându-se o strictă pro-

porție. Se spune în ascetica ortodoxă că omul ridicat pe înaltele culmi ale îndumnezeirii răsfrânge întocmai cu sufletul lui lucrarea dumnezească exercitată asupra lui, încât el și Dumnezeu sunt două subiecte în lucrare comună, cu iradiere de forță comună, Dumnezeu ca izvorul ființial al acestei lucrări, iar omul devenit *dumnezeu* prin participare. Dacă la început, până nu a fost în stare să absoarbă deplin în țesăturile sale forța lucrării harice, se observă la om și observă și el o discontinuitate între el și har, un vacuum, un oarecare hiatus, — după ce sufletul și-a câștigat deprinderea acestei absorbiri, după ce s'a făcut sinteza cu harul dumnezeesc, nu mai observă această discontinuitate față de puterea harului ce continuă mereu să vină. Omul este ridicat în lumina dumnezească și nu mai distinge surplusurile care îi vin mereu, ci se simte scaldat într'o lumină continuă, articulat în ea, se simte în elementul său, se simte subiectul ei. Îndumnezeit și plin de har este sufletul său, îndumnezeire și har îi vine continuu. Nu se mai distinge o natură (în sens păcătos) și o supranatură.

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

oare de aci pentru creștinism o frângere în bucăți, o variare după fiecare individ și națiune? Nu se periclitează ecumenicitatea creștinismului?

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

frământat de acelaș har dumnezeesc, de aceleași învățături creștine, devine creștin. Și atunci evident că fiecare popor reprezintă altfel realizat creștinismul.

Dar atunci cum rămâne cu ecumenicitatea creștinismului? Există două feluri de ecumenicități. Există o ecumenicitate egală cu uniformitatea. În sensul acesta, ecumenic e tezaurul credinței și harul, privite în sine; ecumenic în sensul acesta e creștinismul considerat ca un sistem de idei și puteri dumnezeiești de sine stătător, distinct de roadele pe care le produce în fiecare ins sau națiune. Și există o ecumenicitate înțeleasă ca o simfonie, ca un câmp de flori stropit de aceeaș ploaie, încălzit de acelaș soare, îngrijit de acelaș grădinar. Aceasta este ecumenicitatea creștinismului considerat ca viață, ca relație vie între om și Dumnezeu. Un subiect al acestei relații este omul cu individualitatea lui, cu tot conținutul lui de viață. Ecumenicitatea în acest al doilea înțeles nu mai cuprinde numai sistemul uniform de idei și puteri care lucrează în oameni, ci toată spiritualitatea acelor popoare în cari lucrează credința și harul. Tot conținutul spiritual al acelor popoare se acordă; e între acele conținuturi o simțire de frate, căci, deși diferite, răsună în ele aceeaș melodie.



de bază. Există o relație de ecumenicitate între viața sufletească a unui român și a unui rus, între folclorul grec și sârb.

Ecumenicitatea în sens de uniformitate o avem în privirea credincioșilor și popoarelor ațintită spre acelaș soare duhovnicesc; ei se simt înfrățiți privind spre aceeaș țintă la fel de scumpă tuturor. Ecumenicitatea în sens de armonie o avem în varietatea de efecte ce rezultă din căderea aceleiaș lumini pe spații istorice și sufletești pline de alte motive, de alte conținuturi, de alte probleme impuse de geografie, de moștenirea trecutului.

În felul acesta se poate spune că creștinismul e și supranațional, dar și național. Ecumenicitatea nu e sfâșiată prin nota națională.

Cu totul alta este situația catolicismului. Pentru el natura nu devine altfel sub influența harului, așa cum n'a devenit altfel după căderea în păcat. Ea rămâne îngustată la ceea ce este omul înainte de-a coborî asupra lui harul. Natura nu poate ieși din această stare, care este fonciarmente păcătoasă. Harul rămâne pururea un pedagog ce ține în frâu un elev, care nu poate deveni intern, real, altfel. Elevul se sbate continuu, dar nu poate ieși din zăbală. Dacă pedagogul s'ar depărta un moment de lângă el, s'ar deda îndată la blestemății;

dispărând frâul, țâșnesc automat poftele și faptele rele.

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

Dacă-i așa, evident că un individ ca și o națiune păstrează sub acel *supra* dela Dumnezeu o natură care e prin fire *potențial* păcătoasă. Natura nu se poate propriu zis creștina. De aceea creștinismul rămâne totdeauna ceva deasupra, nepenetrând ontologic în natură, neabsorbit de ea. Rămân două planuri distincte: unul variabil, al indivizilor și națiunilor în starea lor naturală potențial păcătoasă, și altul uniform, ce planează deasupra tuturor, supranatural. A vorbi de-o naționalizare a creștinismului, echivalează, evident, în acest caz, cu o blasfemie. Ar însemna să faci creștinismul păcătos, dacă natura cu care vrei să-l fuzionezi rămâne fonciarmente păcătoasă. Ecumenicitatea în catolicism nu e înțeleasă, de aceea, decât ca uniformitate. În ea n'au ce căuta spiritualitățile specifice, dar creștine, ale diferitelor popoare. Pentru el creștinismul însemnează numai sistemul de idei și puteri ce planează deasupra. Când zic catolicii despre catolicism că e supranațional, aceasta o înțeleg ei în sens exclusiv și unilateral. Calitatea na-

țională fiind o calitate naturală, nu se poate ridica în acel *supra*, fără a înceta să existe. Și nici acel *supra* nu poate avea nici un efect intrinsec asupra calității naționale, care nu poate fi decât naturală după catolici. Față de calitatea națională ca atare, catolicismul nu poate avea de aceea nici un interes și nici o dragoste. Afirmarea națiunii, în concepția catolică echivalează totdeauna și în chip necesar cu afirmarea unei realități păgâne, inferioare. Nu poate exista naționalism nobil, creștin, moral, cum crede ortodoxia că e posibil. El e prin definiție anticreștin. Aceasta pentru că între supranatural și natural rămâne pururea o prăpastie de netrecut. Supranaționalul, în care se situează catolicismul, însemnează un loc ontologic în afară de toate națiunile: internaționalul.

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

Februarie, 1935.

## SCURTĂ INTERPRETARE TEOLOGICĂ A NAȚIUNII

Toate câte sunt pe lume sunt opera lui Dumnezeu. Creștinul cu dreaptă înțelegere nu disprețuiește nici una din componentele cosmosului, ci din toate vede strălucind slava și înțelepciunea dumnezească. Izolarea de lume și disprețul ei, retragerea în eu și închiderea ferestrelor dinspre lume, nu ține de experiența autentic religioasă. Retragerea ascetilor ortodocși are numai o însemnătate metodică: ea urmărește doar refacerea personalității, regăsirea punctului central spiritual din care apoi să privească lumea și să-și îndrepte acțiunile pline de dragoste asupra ei. Ascetica ortodoxă derivă din ideea că omul e centrul și stăpânul lumii create, dar că prin păcat a căzut în robia lumii, lunecând din punctul arhimedic din care e capabil să supraprivească lumea și s'o stăpânească, în angrenajul fără orizont și fără libertate al marelui mașini care e necesitatea naturală. Readucerea

comandantului în postul de comandă, dar nu izolarea lui de lume, este scopul asceticeii creștine. Toți sfinții, adecă aceia cari au depășit stadiul retragerii metodice, au activat în lume cu dragoste nemărginită și s'au bucurat de toate câte vedeau, cu nevinovăție de copil. Sf. Serafim al Sarovului, marele ascet și sfânt rus din veacul 19 de pildă, numea pe oricine venea la sine „comoarea mea” și „bucuria mea”. „Aceste apelațiuni nu erau o simplă expresie a bucuriei unei suflet transfigurat de asceză: pentru Sf. Serafim chipul lui Dumnezeu se descoperea în fiecare om și acest chip constituia pentru el o reală și adevărată „bucurie de Domnul”. (N. V. Iljin: Sf. Serafim al Sarovului, Ymca Press, Paris 1930, pg. 49, în rusește).

Cu adevărat minunată și sublimă este lumea cu toate câte o constituiesc. E drept, Dumnezeu n'a creat-o pentru a se împlini pe Sine, pentru a-și desăvârși viața Sa internă care n'ar fi fost deplină fără lume; creațiunea n'a fost o necesitate naturală pentru ființa dumnezească. Dar libertatea aceasta a lui Dumnezeu de necesitate naturală, nu însemnează că lumea a fost creată întâmplător sau arbitrar, ca o jucărie inventată adhoc de Dumnezeu care se plictisea, dintr'un capriciu

momentan al atotputerniciei. Lumea nu e un accident netrebnic, produs al unei fantazii sau al unui capriciu de-un moment, ci are o temelie adâncă în Dumnezeu și realizează o idee eternă a Lui.

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

Cosmosul este tot lumea dumnezească, dar pusă în stare de devenire în afară de Dumnezeu. „Crearea lumii constă metafizic în aceea că Dumnezeu a pus lumea Sa dumnezească proprie în forma de devenire” (Mielul lui Dumnezeu, Paris, Ymca Press 1933, ed. rusă, 149).

Dar între lumea creată și cea necreată nu e numai apropierea dintre còpie și model, ci una și mai strânsă. Lumea dumnezească nu e un model static, ci e un complex de forțe dinamice. Ele activează dela granița metafizică a lucrurilor, mănând desvoltarea acestora

din urmă spre forma care se află în ele din eternitate realizată. Dacă o persoană, sau o plantă se desvoaltă într'un anume fel și până la un anume grad, aceasta nu se datorește numai întâmplării oarbe și influențelor externe, ci modelului forță care de dincolo de granița metafizică a acelei persoane sau plante a străbătut în ea și-i orientează organizarea și asimilarea influențelor externe într'un sens mai dinainte determinat. Mai mult chiar: orice persoană sau lucru cuprinde forma sa întreagă în fiecare moment al dezvoltării, numai cât în diverse stadii ale desfășurării. Copilul implică în sine forma sa deplină dela adânci bătrânețe, iar în pântecul maicii sale deasemenea. Se poate merge așa până la punctul inițial, de limită: în embrionul minuscul se include forma desăvârșită a exemplarului. Iar dincolo de embrionul din stadiul inițial, dincolo nu în sens spațial, ci metafizic, e alt model, modelul spiritual, modelul-forță din care își ia puterea embrionul creat.

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

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

Dar în embrionul unui exemplar nu se cuprinde numai forma deplină a aceluî exemplar, ci, ca potențe, și ale exemplarelor ce vor descinde din el.

Astfel creațiunea propriu zisă n'a constatat într'o arătare a lumii în forma ei deplin dezvoltată, cu toate speciile și varietățile lucrurilor din ea. Dumnezeu a creat numai semințele lucrurilor, dar în aceste semințe se cuprind potențial toate formele ulterioare ale lor. Desvoltarea aceasta se face printr'o colaborare a lui Dumnezeu ca proniator, cu lumea. Ceeace este dela început în Dumnezeu deplin descoperit și desvoltat, în lume se arată pe rând, în timp. Desvoltarea lumii e o descoperire în timp a formelor cari există etern.



În ce privește pe om în special, Dumnezeu a creat la început pe Adam și Eva. Dar în ei se cuprindeau potențial toate națiunile. *Acestea sunt descoperiri în timp ale chipurilor cari există etern în Dumnezeu.* La baza fiecărui tip național acționează un model dumnezeesc etern pe care acea națiune are să-l realizeze și în sine cât mai deplin. Nu știu cât de departe au ajuns cercetările de laborator referitoare la deosebirea sângelui la diferite rase sau chiar popoare. Dar chiar dacă deosebirile ar fi materialmente prea infime pentru a putea fi sesizate cu instrumentele de până acum, e dela sine înțeles că precum există alte deosebiri anatomice destul de remarcabile între diferitele rase, vor fi existând și deosebiri în sângele (fără ca să se întindă până la spargerea unității neamului omenesc) care stă la baza organizării sistemului osos, precum e dela sine înțeles că deosebirile fizice corespund unor deosebiri în puterile psihice și spirituale cari sunt ultimele forțe imanente ce conduc organizarea corpului.

Intr'un singur caz n'ar fi națiunile dela Dumnezeu și ar trebui să luptăm împotriva lor: când diversificarea omenirii în națiuni ar fi o urmare a căderii în păcat, ar fi o

deviere dela calea pe care vrea Dumnezeu să se desvoalte omenirea.

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

Este diversificarea omenirii în națiuni un păcat, sau o urmare a păcatului? Ar fi de ajuns să respingem această presupunere cu simpla provocare la legea universală a treptatei diversificări a faunei și a florii. Legea aceasta nu e plauzibil să fie contrară voii lui Dumnezeu, mai ales că diversificările acestea manifestă cele mai adeseori o înobilare a trunchiului de bază, nu o decădere a lui.

Dar răspunsul se poate da și altfel: Păcatul sau răul e de alt ordin decât unitatea sau diversitatea. El înseamnă stâlcire, desfigurare a lucrului dat, a existenței produse de alte puteri. Este specificul național o stâlcire a umanului, o decădere din ființa omenească? Ar fi, când acest specific național s'ar prezenta ca ceva vicios, meschin, fără înălțimi și purități de simțire și de gând. Cine nu știe însă că nimic josnic nu se află în felul specific cum percepe și reacționează în lume membrul unei anumite națiuni? În simțirea doinei românești și în hora noastră nu cred că e ceva.

păcătos, sau dacă e și așa ceva, aceasta nu e de caracter național, ci omenesc. Națiunea în faza păcatului are manifestări păcătoase, pentru că natura omenească în general, cu toate diversificările în cari se înfățișează, este păcătoasă. Scoaterea oamenilor din starea păcătoasă nu se face prin anularea calităților naționale, ci prin îndreptarea naturii omenești în general. Dacă ar fi ceva păcătos însuși specificul național, atunci nu s'ar mai putea face deosebire între buni și răi în cadrul unei națiuni, căci toți ar fi răi.

Chestiunea îmi pare atât de evidentă, încât socotesc de prisos să mai insist.

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

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

soiu, așa cum nu poate exista un om fără determinante individuale.

Umanul există numai în formă națională, colorat național, determinat național, așa cum există numai determinat individual. Nu se pot extrage la un individ sau la o națiune determinantele individuale sau naționale pentru a lăsa umanul pur. Ar însemna să distrugi însuși umanul. Naționalul sau individualul e însuși umanul, care are, în mod necesar, o anumită calitate. Un uman fără calitate nu există. Individul sau membrul unei națiuni e uman, e înțelegător al celorlalți oameni, ai altor națiuni, nu printr'o depășire a calității sale individuale sau naționale, printr'o coborîre undeva în substratul pur uman al personalității sale, ci în starea în care este. Un român când simte milă față de un ungur, în mila lui e tot român; sentimentul de frăție umană care simte că-l leagă de un ungur, e un sentiment colorat românește, nu e anațional.

Ceea ce înțelegerii noastre pare antinomic, în luptă una cu alta, umanul și naționalul, sau, cu alte cuvinte, identitatea dintre oameni și deosebirea dintre națiuni, în realitate sunt unite inseparabil, în chipul cel mai intim și mai misterios, cu menținerea deplină a

amândurora; numai o minte simplistă nescotește unul sau altul din terminii antinomiei.

De aci urmează că armonia între națiuni nu e exclusă, ci foarte posibilă, căci ele sunt aceeaș umanitate stând în diferite forme, determinată, în mod necesar, aci într'un fel, dincolo în altul.

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

*Sf. Paști, 1934.*

## CREȘTINISM ȘI NAȚIUNE

— RAPORTUL LOR ÎN CATOLICISM —

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

Intrebarea este, cum se poate realiza acea sinteză care să nu fie păgubitoare nici națiunii, nici creștinismului, care, păstrând specificul diferitelor națiuni, să salveze în acelaș timp unitatea creștinismului, ecumenicitatea lui, care, lăsând popoarele distincte între ele, să le unească totuși în acelaș duh.

Să vedem ce răspuns ne dă în această chestiune catolicismul. Putem spune însă dela început că singură ortodoxia oferă sinteza și

în această privință ca în toate marile probleme ale vieții.

Concepția catolică despre raportul între creștinism și națiune a fost formulată deschis, până la ultimele ei consecințe, într'un eseu publicat de curând în revista Hochland (caetul III, 1932/33) de Wilhelm Mook: „Christentum und Nation” (Creștinism și națiune). Eseul a fost folosit și de autorul magistralelor articole despre „Ortodoxie și românism” din „Viața Ilustrată” Sibiu, 1934, Nr. 1 și 2. Dar face să-i acordăm o atențiune mai largă pentru că el tălmăcește de fapt sensul întregii acțiuni a catolicismului din trecut și de azi, chiar dacă de altfel catolicismul evită să mărturisească și în cuvinte tendințele sale antinaționale.

Pornind dela cuvintele prin cari Dumnezeu îndeamnă pe Avraam să părăsească ținutul și casa părintească pentru a se așeza în Canaan, precum și dela expresiile Mântuitorului, aflate la Mt. 19, 29. 10, 35—37, W. Mook deduce: „Conform acestora, natural, nu se poate spune că ține de misiunea creștinismului să apere naționalitățile; aceasta nu poate fi nici măcar o misiune secundară, sau indirectă, sau oricum s'ar mai numi diversele încercări de compromis”. Națiunile sunt pomii pădureți; viața creștină e altoiul nobil. În

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

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

„Misiunea creștinismului e să transporte omenirea din starea de sălbătăcie a naționalității naturale în starea nobilă a seminției celei una, întemeiată de Dumnezeu; aceasta nu are să se ia numai în sens simbolic, alegoric sau metaforic”. „Sub scutul creștinismului trebuie să se formeze o națiune unitară care, în urma concepției comune despre viață, să devină în cursul veacurilor și o *unitate biologică*”. „Comunitatea creștină, dacă s'ar fi realizat în formă pură, cum a încredințat-o Intemeietorul



învățăceilor săi, ar fi fost în stare să formeze în cursul veacurilor o nouă națiune în care să circule un alt sânge, mai nobil decât cel pe care ni l-au lăsat grecii și romanii, sau chiar germanii și rasele nordice". Hristos a voit să facă din cetatea Sa mică „o națiune creștină unitară care să cuprindă toată omenirea și în care să înceteze legăturile provenite din trup, cari sunt pentru unitatea omenirii tot atâtea deosebiri”.

Pentru a dovedi posibilitatea contopirii acesteia *biologice*, nu numai morale, a tuturor naționalităților într'una singură, sub influența creștinismului, W. Moock împrumută dela alt teolog catolic, Iosef Leo Seifert („Von Bogumil über Hus zu Lenin”, Wien 1931), teoria că legile biologice se modelează întru totul după spirit, că „din puterea mai înaltă a spiritului și a sufletului emană puteri cari străbat până în ultimele celule”, transformându-le în bine sau în rău, într'o direcție sau alta. Decăderea spirituală aduce cu sine o degenerare trupească și viceversa. E drept că „sângele e purtătorul nemijlocit al rasei, dar el nu e un factor autonom, ci e dependent de indicațiile din sfera spiritual-sufletească”. Dacă se ivesc deosebiri biologice între indivizi și rase, aceasta se datorește în ultima analiză spiritului. O cultură

spirituală comună poate, de aceea, suprima deosebiri biologice între națiuni, contopindu-le într'una singură. O astfel de cultură este catolicismul care reține tot ce e bun dela fiecare naționalitate, formând un tot pe care apoi îl impune întregii omeniri.

\*

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

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

Numai într'un sens derivat se numește un anumit sistem de idei, o anumită învățătură, spirit. În sens propriu, spiritul e o realitate cu mult mai consistentă, e partea care poartă toată viața psihică și trupească a omului, e acea bază de limită a ființii noastre pe care nici n'o mai poți determina ce este, pentru că tot ce se poate determina e numai emanație a ei, numai manifestare a ei. Spiritul e ipostasul, ceea ce stă dedesupt, este eul nedeterminabil, din care izvorăsc la nesfârșit cugetările, hotărârile, sentimentele, mișcările, fără ca el să se confunde, să se epuizeze în acestea. În propoziția „eu am cutare cugetare, cutare sentiment, acest trup etc.” eul este *ipostasul, spiritul, principiul personal,*

iar tot ce am e *ființa*. Ideile fac parte din ființă, sunt lucru, obiect, nu sunt subiectul, eul ca mișcare și conștiință de sine; aceasta cu atât mai mult cu cât sunt din afară.

Eul acesta dela baza ființii omenești e aprioric ori căror idei primite, ori cărei vieți intelectuale și trupești. Teologia rusească de azi ține această parte a omului de necreată, de eternă, de emanată chiar din Dumnezeu, pe când partea sufletească-trupească în care e cufundat eul, este creată. Așa învață Berdiaev, Bulgakov, Vâseslavțev etc. (Bulgakov: „Omul constă din spiritul dumnezeesc necreat, adică din eul care se ipostasiază în creatură, și din sufletul și trupul creat — natura sufletească-trupească”, *Mielul lui Dumnezeu*, ed. rusă, pg. 209; „în om se deosebesc două părți: natura sufletească-trupească și spiritul ipostatic de proveniență dumnezească, care e făcut de Dumnezeu nu din nimic, ci și-a primit viața din viața proprie a lui Dumnezeu” pg. 211. După Bulgakov ipostasul dumnezeesc al lui Iisus Hristos n'a însemnat o catastrofă pentru natura lui omenească, tocmai pentru faptul că natura omenească la toți oamenii e purtată de un fel de ipostas dumnezeesc, *ibidem*).

Chiar dacă nu-i așa, spiritul unui om e preexistent nu numai întregii vieți a omului res-

pectiv, ci din veci, măcar întrucât modelul și forța care-l aduce la existență și-l întreține din adâncul lui ultim, e etern. În acest sens e și necreeat. De aceea el nu se formează în cursul vieții omului, prin însumarea tuturor ideilor, sentimentelor, experiențelor aceluși om. Acestea au oarecare influință asupra spiritului, dar mai mult ele depind de el. În orice caz nu-l pot schimba radical. Așa se explică faptul că frați născuți din aceiași părinți, primind aceeași educație, trăind — b. o. la sat — aceeași viață, se deosebesc totuși enorm întreolaltă, pe lângă toată apropierea dintre ei. Se invoacă pentru faptul acesta misterioasele capricii ale legii eredității, care face ca un copil să samene cu cine știe ce strămoș, iar altul cu cine știe ce colateral. Dar tocmai capriciul acesta misterios al legii e o dovadă că ea stă sub imperiul unor forțe mai presus de ea, căci legea naturală se caracterizează doar prin constanță neclintită, prin repetiție monotonă. Și apoi oricât ar sămăna un copil cu cutare strămoș, deosebirea e totuși enormă. În general nu s'au ivit pe lume doi oameni identici; cu toate apropierile dintre ei, la o mai atentă privire, ți-se descoper deosebiri prăpăstioase. Aci se vede că spiritele omenești vin dela Dumnezeu, nu din natura uni-

formă, iar Dumnezeu l-a conceput pe fiecare altfel, ca pe o minune, ca pe o nouă surpriză.

Ideile dobândite din mediu, evenimentele trăite, pot fi exact aceleași. Dar ele sunt recepționate, frământate, asimilate și proiectate din nou afară, în alt chip. Eu chiar dacă ași fi trăit în alt loc, în alt timp, ași fi primit alte idei și ași vorbi altă limbă, m'ași manifesta în fond tot așa cum mă manifest acum; tonalitatea, căptușala, rezonanța mentalității și a acțiunii mele ar fi aceeași. Fiecare spirit vine dela Dumnezeu cu un anumit desemn; omul îl poate umplea — însă și aci colaborează Dumnezeu — cu un material sau altul, schema e mai dinainte dată. Omul nu-și formează totul dela început, nu se crează din rădăcini, ci e pus în fața unei scheme date, în cadrul căreia are să-și manifeste libertatea creatoare, umplându-se într'un fel sau altul. Creștinismul n'a făcut doi oameni identici, ca două piese de fabrică. Chiar sfinții cari au realizat până la ultimile limite, posibile omului, creștinismul, nu sunt identici. Altfel a fost apostolul Ioan, altfel Petru, altfel Pavel, altfel sfântul Antonie, altfel sf. Nicolae etc.

Dacă-i așa cu indivizii, nu înțeleg de ce n'ar fi așa și cu națiunile. Cercetarea e îngreunată aci de multe elemente, dar totuși se

observă, dacă nu închizi ochii voluntar, deosebiri foarte mari între un popor și altul. Există grupuri de euri determinate național, euri de o anumită natură. Și poate din această cauză, sau poate și din altele mai mult sau mai puțin determinabile, eurile fiecărui grup național simt între ele legături deosebite, mai strânse, se simt formând o comunitate, oarecum o unitate. Va fi contribuit la formarea unui popor clima, evenimentele istorice, un anumit amestec de alte popoare, ideile de cari s'a împărtășit. Dar în toate acestea trebuie să fie mâna dumnezească. Realizarea noului tip național e urmărită, pe desuptul evenimentelor, de un complex unitar și specific de modele-forțe, cari tind să se realizeze, chiar de-ar fi vorba numai de o sumă de oameni, cari însă își au în Dumnezeu, etern, icoanele precise.

„Spiritul” lui W. Moock, adică ideile comune, chiar harul comun al creștinismului, pot înălța și purifica *spiritul* popoarelor, eul lor specific și le poate și înfrăți întrucât ajung de se preocupă de aceleași probleme și tind spre același Dumnezeu. Dar nu le poate suprima, nu le poate lua locul. Influența ideilor și a harului asupra spiritului etnic — ca și individual — își are anumite limite, cari la

rândul lor sunt valabile și în influența asupra sângelui. Să mai adăugăm că trecutul nu poate fi omorât nici din viața individului, nici a națiilor; el continuă să direcționeze și să trăiască în viața insului și a națiunii.

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

O palidă pildă de felul acesta ne-au dat latiniștii școalei ardelenene, cari, influențați de catolicismul neînțelegător al naturii, au crezut că pot înlocui limba ce crește organic, din viața concretă, printr'una construită artificial, în cabinet. A trebuit să vină reacțiunea Vechiului Regat ortodox (Convorbirile Literare), acompaniată în Ardeal de scrisul Sibiului ortodox dela „Telegraful Român”, pentruca în-



cercarea eronată a Blajului latinist să fie părăsită.

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

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

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

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

## ORTODOXIE ȘI ROMÂNISM

Intr'o carte,<sup>1</sup> scrisă cu intenția de-a caracteriza românismul pentru a face din el izvorul de inspirație și realitatea care să preocupe în mod special politica statului nostru, dl Rădulescu-Motru, fără să reușească a ne spune în ce constă specificul românismului, înfățișează mai multe idei juste, dar și unele afirmații nefericite. Cea mai nefericită dintre toate este, cu siguranță, afirmația că între românism și ortodoxie, chiar dacă a fost în trecut o strânsă legătură, astăzi ele trebuie să se despartă din următoarele motive: „Românismul și ortodoxismul nu pot fi contopite fără să se păgubească reciproc, fiindcă natura spiritualității unuia este cu totul diferită de a celuilalt. Ortodoxismul nu poate merge mai departe în serviciul unei spiritualități naționaliste, fără a-și pierde caracterul de spiritualitate religioasă creștină; iar românismul nu poate merge mai departe pe baza ortodoxismului decât cu prețul abdicării sale dela rolul de promotor al progresului în ordinea eco-

<sup>1</sup> Românismul, 1936.

conomică și politică a României. Fuziunea lor, cum o pretind unii, nu poate fi pe viitor, decât dacă unul sau altul își trădează chemarea.

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

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

„Ortodoxia trebuie să rămână în veci deasupra intereselor pământești”, după dl Rădulescu-Motru. Iar românismul se rezumă în interese pur pământești, ar trebui să-i complotăm noi gândul; românismul e numai grije de mâncare și deloc aspirație spre desăvâr-

## ORTODOXIE ȘI ROMÂNISM

șire morală și spirituală; românismul s'a convertit la marxism, ca dl Rădulescu-Motru.

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

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

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

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

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

DI Rădulescu-Motru nu și-a putut imagina colaborarea dintre ortodoxie și românism decât într'una din cele două forme ale acestei alternative. După d-sa nu poate exista nici o întâlnire între general și special, între infinit și mărginit, între neschimbabil și schimbabil, decât prin căderea uneia din aceste două din caracterul lor ontologic, prin contopirea totală a uneia în cealaltă.

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

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

DI Rădulescu-Motru nu poate cugeta decât sau monist sau dualist. Treapta aceasta de cugetare a fost depășită în Biserică încă din vremea

certelor monofizite și nestoriene. Intocmai ca dl Rădulescu-Motru existau și pe atunci unii teologi și filosofi cari nu puteau depăși, în cheștiunea unirii firii dumnezeiești și firii omenești în persoana lui Iisus Hristos, alternativa: monism-dualism. Cele două firi, dacă s'au unit cu adevărat, s'au contopit într'una singură, ziceau ei; dacă nu s'au contopit, nici unirea n'a avut loc. Și după cum se decideau pentru prima parte a alternativei, sau pentru a doua, erau monofiziți sau nestorienii. Biserica a stabilit, față de unii și față de alții, la sinodul IV din Calcedon, că cele două firi s'au întâlnit într'o unitate, dar fără să abdice vre-una dela caracterul ei. E legea antinomiei, atât de universală în lumea care e mai misterioasă, adecă mai adâncă în sensul ei, de cum și-o închipue dl Rădulescu-Motru.

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

omenești, oricât ar arde de puternic și de luminos pe altarul lui.

\* \* \*

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

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

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

Se cere să te ții în interiorul lor, dacă vrei ca atât viața îndeobște cât și cugetarea să poată înainta fără sfârșit și să nu ajungă

la impas și la distrugere. Dar câmpul din interiorul lor, cu vastitatea lui și mai ales cu lungimea lui care merge în infinit, oferă fiecăruia ce și cât vrea pentru cercetare, pentru lucrare.

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

Dogma păcatului strămoșesc și a mântuirii de el prin suferința celei mai înalte Ființe, a Fiului lui Dumnezeu, ne ferește de încrederea că răul, atât ca să existe cât și ca să înceteze să mai existe, depinde numai de noi și ne deschide o perspectivă cu mult mai justă de înțelegere a raporturilor normale dintre cele înalte și cele subalterne: nu de simplă stăpânire și supunere, ci de jertfă și iubire.

Dogma mântuirii în Biserică și prin taine nu face decât să prelungească ideea solidarismului cosmic și a necesității ajutorului dumnezeesc în scăparea de rău, în suișul spre perfecțiune. Numai conștiința necesității Bisericii



și a tainelor pentru mântuirea personală, adică a ceva ce te întâmpină din afară, te scoate din trufia individualistă.

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

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

Dar efervescența aceasta a avut ceva găunos în ea și repede s'a epuizat. Popoarele respective au dispărut sau au decăzut degrabă. Ceeace a fost pozitiv în acele ritmuri de viață a promovat unele creații culturale și politice; dar lipsurile din acele ritmuri au dus repede la oboseală, la degenerare. Așa a fost cu diferitele culturi precreștine, pentru cari realitatea nu era un poliedru cu muchii ce se țin în echilibru reciproc, ci dădeau precădere exagerată uneia sau alteia din ele.

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

Catolicismul nu vede varietatea eternă a neamurilor și reduce apreciabil chiar sensul și valoarea personalității. În el se manifestă aproape cu exclusivitate tendințele uniformizatoare, centralizatoare, autoritare; el e prea mult juridic și prea puțin duhovnicesc, prea multă poruncă omenească și prea puțin har dumnezeesc; el e colectivist în paguba personalismului. Protestantismul cade în alte extreme: e individualist și fără nici o credință în ajutorul dumnezeesc și în posibilitățile de îmbunătățire a vieții omenești în lumea aceasta.

Orice viață care funcționează după aceste ritmuri defecte ajunge repede la tulburări, la epuizare.

Ortodoxia este însă ritmul în care se regăsește însăși suflarea cea mai autentică a vieții totale, a vieții în dorire spre progresul prin care se vindecă răul care a rănit-o și prin care se înalță spre perfecțiunea care este adevărata ei stare de normalitate. Ortodoxia este adevărata entelechie vieții, drumul drept al ei, legea care o duce spre idealul cuprins virtual în real. Nu e locul aci să stărui asupra realismului ortodoxiei, dar el i se desvăluie oricărei minți care judecă cu oarecare insistență asupra acestui obiect. Sfântul Maxim Mărturisitorul, un mare filosof antropolog creștin, zice odată: „Dacă suntem după chipul lui Dumnezeu, să devenim de fapt ai noștri și ai lui Dumnezeu”. (Migne, Patr. Graeca, vol. 90, col. 1189). Realitatea autentică din noi, nu cea accidentală, este imaginea dumnezească. Să urmăm regimul prescris de ortodoxie ca să ajungem la adevărata noastră realitate, care acum e pentru noi un ideal: să devenim noi înșine, ceea ce-i tot una cu imaginea dumnezească.

S'ar putea riposta: oricât de realist și de necesar este acest ritm, dar e totuși un ele-

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

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

Noi vom încresta aici numai câteva observații, pentrucă o conviețuire de două mii de ani ne dă dreptul la o convingere aproape

aprioristă că sufletul românesc a fost frământat și răscopt în mustul ortodoxiei.

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

Deci două lucruri vede dl Rădulescu-Motru specifice în românism: amestecul de individualism și colectivism și autonomismul

## ORTODOXIE ȘI ROMÂNISM

satului. I-am putea spune că ideea pășunii comunale se găsește în Ardeal și la sași, iar lucrarea pământului în indiviziune se face numai în cazuri de necesitate, unde configurația terenului nu îngăduie rudelor o justă împărțire a lui și această lucrare se face cu destule neplăceri. Dar lăsăm aceasta. Concedem că există și a existat oarecare amestec de individualism și colectivism în sat, precum și mult autonomism. Dar nu cred că în acestea a stat sau stă specificul românismului: acestea se găsesc și s'au găsit mai mult sau mai puțin dezvoltate și la alte popoare. În loc să fi pus accentul pe acestea, făcea mai bine dl Rădulescu-Motru să-l pună pe acea producție culturală, pe care o reduce la un simplu derivat al autonomismului. În producția culturală a satului, în credințele și concepțiile lui morale, ar fi găsit mai degrabă ideile și tendințele cari constituiesc spiritualitatea românismului. Ar fi văzut cât de mult e influențată această „producție foarte originală“ de ortodoxie. Autonomismul nu e de altfel o determinare de cuprins, ci una pur formală. El nu poate fi în sine un ideal nici pentru viitor. Autonomie închinată cărei spiritualități? Cheia ne-o poate da cuprinsul cultural original al vieții sătești.

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

Dar mai întâi câteva considerații asupra raportului dintre ortodoxie în sine — ca dogmă și cult — și totalitatea vieții omenești. (De har nu vorbim aci, pentru că el nu este decât un ajutor care întărește eforturile omului în indiferent ce direcție bună le-ar îndrepta omul. El nu îngustează libertatea omului, ci o promovează). Am spus că dogmele se rezumă în câteva idei fundamentale. Cultul ocupă iarăși destul de puțin în totalitatea manifestărilor vieții. Nimeni nu poate să-și reducă cunoștințele, preocupările, manifestările, la atâta cât oferă ortodoxia, pentru a fi din ce în ce mai vaste. Ortodoxia nu te învață ce se află pe pământ, sub pământ și în spațiile astronomice. Tot ce ne desvăluie științele naturale și ce ne mai pot desvălui în viitor, nu poate fi dedus din dogma ortodoxă. Chiar în domeniul sufletesc, social, juridic, știința are un câmp întins, despre care ortodoxia nu ne dă decât câteva idei fundamentale, schematice, cari s'au dovedit însă juste. Ortodoxia nu învață pe om cu ce unelte se lucrează mai bine pământul și nu spune nimic despre tehnica organizării în mare sau în mic a producției de orice fel și a desfacerii. Ea nu-l învață pe om jocuri și melodii,

## ORTODOXIE ȘI ROMÂNISM

cioplitul uneltelor și încrestatul lor artistic. Ortodoxia nu dă talente și aptitudini. Filosofia însăși are adâncuri pe cari niciodată nu le va epuiza. Ortodoxia nu numai că nu îi împuținează problemele, ci i le înmulțește și-i dă perspective pe cari ateismul sau o altă religie nu le poate da. Problema divină, problema personalității, afirmate doar în ortodoxie, stau deschise ca niște hăuri fără fund; se pot construi în privința lor și a celorlalte probleme, sisteme filosofice nenumărate și progresul cugetării filosofice are înainte drum fără sfârșit. În politică, în cultură, în artă, ortodoxia permite o „modernizare” perpetuă, dl Rădulescu-Motru poate să nu fie îngrijat. Tot acest vast teren de viață depinde de solul pe care e așezat un popor, și de sângele lui. În cadrul ortodoxiei pot exista popoare cu preocupări, însușiri, cu politică, artă și cugetare originale. Ortodoxia e ritmul, e măsura, nu melodia vieții însăși. Și câte melodii nu pot exista pe aceeași măsură?

Dar oricât de vast ar fi cuprinsul vieții care nu e dogmă ortodoxă și oricât de elastică ar fi relația între ortodoxie și cuprinsul economic, politic, cultural, artistic al vieții unui popor, totuși o relație există. Cele câteva idei cardinale ortodoxe sunt prezente ca o axă în



viața mai simplă, sau mai progresată a unui popor. Aceste idei au devenit spirit din spiritul aceluși popor. Ele nu pot fi scoase din viața lui, fără ca să urmeze haosul spiritual. Din razele pe cari le aruncă ele peste întreg cuprinsul vieții unui popor și din natura aceluși cuprins se naște o sinteză spirituală specifică.

\* \* \*

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

O notă specifică a sufletului românesc și a manifestărilor lui artistice, unanim remarcată, e simțirea unei legături mistice cu natura animală și vegetală. „Miorița” e numai un exemplu în această privință; cel mai frumos. Românul e frate cu codrul, se spovedește pașerilor, mângăie boul din tânjală, se lasă în seama căluțului. Porumbul plivit de buruiiană râde de bucurie, mărul necurățit se roagă de fata bărbată să-l curețe. În povești, în doine, în viața de toate zilele românul pune umanitate în

raporturile sale cu vitele și cu natura. Nu-și grijește vita ca neamțul, dar legătura lui cu ea e mai umană, mai adâncă. Neamțul o grijește din utilitarism și dintr'un anumit spirit de disciplină pe care îl duce și în gospodărie. Românul n'o grijește din motivul din care nu-și grijește totdeauna nici copiii: din năcaz, din lipsă, din absența efortului susținut. Dar plânge cu ea și-o desmeardă. Se desvăluie aci o direcție în care prin educație și în condiții materiale mai prospere se poate face enorm în economie.

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

Legătura aceasta mistică cu lumea extramenească este o influență a ortodoxiei. Catholicismul și protestantismul știu numai de-o mântuire a omului, iar aceasta o concep ca un simplu act juridic de achitare din partea lui Dumnezeu; ortodoxia consideră tot universul gemând în întunec și în rău împreună cu omul și întreg ridicându-se prin iubirea dumnezească la starea de frumusețe primordială. E vorba de o schimbare ontologică a Universului prin puteri adânci dumnezești, nu numai de modificarea unei relații juridice care

privește doar pe om și se face printr'o simplă declarație a lui Dumnezeu.

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

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

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

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

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

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

Ar fi ispitit să zică cineva că românul e panteist, că pentru el toată natura e trupul lui Dumnezeu, e Dumnezeu însuși, sau că peste

tot în părțile de natură vede persoane. Dar nu-i așa. Românul știe că pasărea sau vita nu e o persoană ca el, cu atât mai puțin o parte din Dumnezeu, căci are față de ele un sentiment de milă și de ocrotire, un sentiment de superioritate. Adevărul e că românul vede în ele mai mult decât materie moartă, vede oarecare simțire și înțelegere. Au și ele anumite dureri, bucurii și înțelegeri. Românul își dă seama că e prea simplist să împarți lumea numai în om și în materie. Există o natură care „suspină”, așteptând și ea mântuirea, cum spune apostolul Pavel (Ep. Rom. 8, 22). Ceva din caracterul de persoană — o mică parte — au și animalele. Deaceea nu se simte românul între ele singur.

S'a zis că românul nu iubește natura ca sasul b. o. care Dumineca pleacă regulat, cu rucksakul încărcat cu slănină și salam, pe munți. Nimic mai puțin adevărat. Sasul se compoartă în natură utilitarist și trivial. Se duce în natură ca să ia aier și să facă sport, să bată recorduri de alergătură și să poată mânca cât mai mult. Se duce pentru a putea extrage din ea maximum de sănătate. Românul dorește natura dintr'o necesitate sufletească mai adâncă. Natura îi trebuie ca partea de poezie a vieții, ca minune tainică ce vrăjește. Ii trebuie natura

## ORTODOXIE ȘI ROMÂNISM

cum îi trebuie societatea omenească. Românul contemplă natura, grăește cu ea, îi reflectă în cântec murmurul izvorului și ritmurile mai domolite sau mai repezi ale adierii de vreme bună și ale vântului furtunatec. Cât de neînțelegător e sasul se vede de acolo că el n'are alt ritm pentru cântec nici în natură decât marșul, care n'are nici o legătură cu ritmul naturii. Marșul e fără îndoială un cântec care animă și organizează puterile de făptuire ale omului, sau ale grupului. Sasul se gândește la faptă, la exploatarea naturii, ca a oricărui obiect util.

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

Popoarele apusene văd în natură numai materie de exploatat. Aceasta pentrucă atât catolicismul cât și protestantismul socotesc că omul e totul și afară de el nimic. Românul ia natura ca ființă, e plin de cuviință, de gingășie față de ea. Ortodoxia îi dă un sentiment de înfrățire cosmică. Există femeie să imite mai mult câmpul cu flori în îmbrăcă-

minte ca femeia româncă? Există popor în ale cărui basme să se oglindească atât de mult credința că în floarea cutare și pasărea cutare se ascunde transformată cine știe ce fată de împărat?

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

## ORTODOXIE ȘI ROMÂNISM

care n'are secrete. Românul e familiar, cum se zice, el transformă toată lumea într'o vastă familie.

Dar în acelaș timp românul e foarte personalist. El vrea să se remarce totdeauna, să fie mai mult decât ceilalți, să se ia act de existența lui. Cât de individualist e neamțul, în societate persoana lui se șterge. El așa se simte bine: să nu mai existe ca persoană, ci să se cufunde în masa cu mișcări uniforme, militariste, disciplinate. Românul prețuește societatea pentru plusul ce-l adaugă personalității sale; el vrea să aibă în societate un rol propriu, deosebit de al celorlalți, el vrea să facă anumite observații cari să pună în lumină inteligența lui, vrea să spună o vorbă de duh și să cânte ceva propriu, dar și să facă un lucru propriu pentru a i se vedea destoinicia și vrednicia. El se simte bine în grup numai dacă grupul îi oferă condițiile unei creșteri a conștiinței personale. Râsul care-i face ecou glumei sale, aprobările, recunoașterile valorii sale și peste tot fluidul de înfrățire care scaldă grupul, îi dă fiecăruia experiența unei creșteri a vitalității și a conștiinței. Persoana crește cu spiritul, descopere, se desvoltă tocmai în mediul antrenant al grupului.



Astfel comunitatea nu e considerată în românism stând în opoziție cu persoana, ci ca un mediu favorabil ei; nu e concepută ca la nemți bunăoară sau ca la comuniști, ca tăvălug care uniformizează și mașinalizează, reducându-i pe toți la aceeași funcțiune, ci ca trup cu mădulare și funcțiuni deosebite, după imaginea sf. apostol Pavel despre Biserică. (I Cor. cap. 12).

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

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

În felul acesta de-a rezolva raportul între ins și societate se răsfrânge și dogma Sf. Treimi. Deobiceiul omul caută să viețuiască după cum crede că viețuiește Dumnezeu în care crede.

În ortodoxie Dumnezeu e o ființă în trei persoane, adică o strânsă intimitate între trei euri, o viață comună între trei subiecte. Nici unitatea nu e sfășiată, nici persoanele nu se contopesc. Nici indivizi izolați și egoiști, nici masă în care persoanele sunt înăbușite. Ci unire familiară; în familie e un suflet, un gând, o voință. Între pretini la fel. Aproape că își comunică gândurile fără cuvinte. Trăesc o viață comună.

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

Apusul a alterat credința originală despre Sf. Treime. Pentru el Duhul Sfânt purcede nu numai din Tatăl, ci și din Fiul. Aceasta are o mare importanță pentru tot felul de-a gândi și de-a te comporta. Ca să nu facă pe Duhul Sfânt compus, ei zic că Tatăl și Fiul nu-l purced pe Duhul Sfânt întrucât sunt două persoane, ci întrucât sunt o singură ființă. Duhul Sfânt nu vine, zic, din două izvoare, ci din unul. Dar aceasta însemnează a spune că peste tot ființa e izvorul persoanei în lume, că natura, substanța, masa, ceea ce-i comun e la origine

și persoanele ca subiecte deosebite sunt pe urmă, sunt neesențiale. Aceasta foarte ușor duce și în viața socială la desinteresul față de persoană, la contopirea ei în massă.

Dar și ideea de Biserică a dus în Apus la ruperea sintezei între persoană și societate, promovând sau extrema individualismului sau pe cea a socialismului. (Din Apus a venit și individualismul și socialismul. Să ne gândim la individualismul liberalist și la socialismul atâtor utopiști, inclusiv Marx. Iar ceea ce ne oferă azi statele totalitare, nu e o depășire a acestor extreme, ci mai mult o domnie a colectivității, chiar de ar fi națională).

Papismul a centralizat toate funcțiunile Bisericii la papa și în legătură cu aceasta tendințele de uniformizare s'au făcut tot mai simțite. Personalismul, reabilitat de creștinism, a fost tot mai mult desaprobat. Mai ales în chestiune de cugetare și de organizare a Bisericii. De aci se explică multe fețe ale Apusului.

Comunitatea e concepută acolo de multe ori ca opusă personalității și repudiată. Așa s'a născut protestantismul individualist și deodată cu el sau după el și din el toate celelalte feluri de individualism. Dar concepția aceasta despre comunitate intrase adânc în sângele neamurilor. De aceea germanii, oricât de

individualiști sunt în chestiunile religioase și intime personale, îndată ce vreau să facă ceva pentru obște și recurg în acest scop la foloasele grupării, se uniformizează, se militarizează, se despersonalizează. Extremele se întâlnesc ușor. Oricât de individualiști sunt nemții, nu le-ar fi prea greu de suportat un regim comunist. Ideea de comunitate, care e așa de la modă azi în filosofia și politica germană, e mai aproape de comunism ca de personalism.

Altceva s'a petrecut cu popoarele rămase fidele catolicismului. Oprite de a se valida personal în domeniul intelectual mai înalt și îndrumate pe alvia cucernicieii de sentiment și faptă — faptă care să întreacă pe cele comune, care s'aducă un supramerit, căci credința în putința suprameritului e o dogmă de frunte a catolicismului — ele s'au manifestat pe terenul creațiilor sentimentale și se remarcă prin pasiunea pentru aventură, care, când cuprinde cercuri mai largi, ca orice pasiune, despersonalizează. Și aci e o deosebire radicală între neamul nostru și celelalte popoare latine, care nu cred că-și poate avea explicația decât în deosebirea de confesiune. *Românul e tot ce poate fi mai refractar aventurii.* Ca să te poți antrena într'o acțiune de aventură, trebuie să te poți entuziasma ușor pentru un scop

care, contemplat lucid, vezi că e irealizabil sau nu merită prea multă pasiune. Și mai e necesar pentru aceasta un optimism ușuratec: credința că odată înfăptuită acțiunea la care pornești, dispăre dacă nu tot răul din lume, dar cu siguranță cea mai mare parte din el. Catolicismul a promovat acest optimism, prin tot spiritul său. Pentru catolicism răul nu e o realitate serioasă. Natura omenească nu s'a alterat prin păcatul original și ea nu are să încerce nici o transformare prin mântuirea care e doar un act juridic de achitare din partea lui Dumnezeu.

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

Astăzi pasiunea lor pentru aventură și utopie se validează așa de tragic în războiul fratricid.

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

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

Unii spun că însușirea aceasta e un minus, un specticism, o lipsă de generositate, un semn de bătrânețe și poporul nostru nu va putea

realiza niciodată nimic mare. Realitatea e alta. Poporul nostru nu e sceptic, ci realist; are o judecată lucidă și un calm pe care nu și-l pierde ușor. El intuește just până unde poate fi modificată realitatea cu puterile omenești. Biserica ortodoxă cunoaște realitatea profundă a răului și știe că el nu poate fi învins deplin în lumea aceasta. Desăvârșirea e o țintă situată la o distanță morală neajunsă pe pământ. Impotriva răului nu se poate lupta eficace decât prin renunțarea la sine, prin jertfă, printr'o asceză susținută zi de zi în persoana proprie; răul nu e învins durabil prin rău, ci doar momentan; răul poate fi învins numai prin binele din tine, care nu se înstăpânește însă în tine printr'o singură svăcnire de eroism, ci printr'un efort susținut zi de zi. Românul nu crede în bunătatea exagerată a oratorului, pentru că știe ce greu se poate dobândi bunătatea. El știe că nu poate fi pogorît raiul pe pământ prin câteva legi și de aceea nu se entuziasmează de discursurile utopice și deci nesincere când vin dela alți români. El știe că idealurile sociale, atât de strâns dependente de cele morale, nu se realizează așa de ușor, ci prin îndelungate eforturi. Românul numai pe călugări îi ia în serios în eforturile lor spre idealul moral.

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

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

Poporul cel mai pătruns de spiritualitatea ortodoxă se dovedește cel român. El s'a născut creștin. El n'are la bază o altă structură religioasă, care s'o tulbure pe cea ortodoxă. Insuși faptul că a trăit atâta vreme ferit de alte curente spirituale, numai în credința creștină, a contribuit la deplina cristalizare a sufletului în sensul ei.

Poporul român se dovedește astfel ca ținând net despărțite cele două planuri de viață :



pe cel pământesc și pe cel ceresc. În conștiința lui e deci mai trează ca la oricare alt popor credința în viața viitoare. Pentru că el știe că binele absolut nu se poate realiza în viața aceasta.

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

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

## ORTODOXIE ȘI ROMÂNISM

Pasiunea de aventură poate aduce anumite străluciri în viața unui popor, dar fără durată. Căderea de pe urma descurajării și a epuizării îi poate fi fatală. Noi n'avem pasiunea de aventură a latinului, nici tendințele de dominație ale germanului, care, necrezând în putința de realizare a binelui, rumegă cu cinism în singurătatea sa planuri de cucerire, dar n'avem nici riscurile și căderile lor inevitabile. Noi avem o altă forță cu mult mai puternică, prin care putem deveni popor mare și putem înscrie pagini multe de strălucită cultură spirituală: natalitatea ridicată, pentru că suntem un popor credincios, farmecul și omenia firii noastre care asimilează orice neam și ortodoxia, pe care dacă vom păstra-o cu toate îndemnurile și inspirațiile ei morale și spirituale ne poate asigura o existență îndelungată și o propășire netulburată, așa cum ne-a conservat în vremuri îndelungate, cu mult mai grele.

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

Toate popoarele utopiste sunt și foarte îngâmfate. Ele nu văd marile scăderi ale firii ce nu se pot ușor lecui, nu văd neputințele omenești, nu văd răul în toată adâncimea lui,

sau dacă îl văd nu socotesc că trebuie luptat împotriva lui cu binele, ci trebuie dat drumul instinctelor. Ele cred că sunt aproape perfecte și în orice caz atotputernice. Pot dintr'o mișcare să schimbe lumea. Ingâmfate sunt neamurile catolice, îngâmfați sunt necredincioșii și raționaliștii, îngâmfați sunt sectarii. Ingâmfați sunt protestanții prusaci, nu pentru ajutorul lui Dumnezeu, ci pentru tăria instinctelor din ei. Cred că oricine a simțit aceasta.

S'ar putea spune lucruri interesante despre trăsăturile specifice ale fiecărui fel din aceste îngâmări. Să ne oprim un moment doar asupra îngâmării sectare. Cine nu cunoaște înălțimea dela care privește sectarul pe oricine nu e din gruparea lui. Și cine n'a auzit pe indiferent care sectar afirmând că el înțelege deplin toate tainele dumnezeiești și e desăvârșit sub raportul moral, deasupra oricărui păcat. Ce străină ne apare această psihologie comparată cu sincera, cu netrimbițata, cu naturala smerenie ortodoxă și românească! Se va fi mai mândrind el românul pe alte terene ale vieții, pentru alte motive, dar pe teren religios, pentru motive de bunătate și evlavie nu s'a văzut în religiozitatea noastră tradițională nici o urmă de mândrie. Gospodarii cei mai evlavioși, mai bisericosi, își afixau și trâmbițau mai puțin

evlavia. Poporul nostru știe că sfinții cei mai venerați ai Bisericii ne dau o pildă elocventă în această privință. Chiar dacă au făcut fapte uimitoare de milă, dacă s'au silit o viață întreagă să se îmbunătățească, dacă s'au ridicat așa de mult prin post, rugăciune și dragoste de om și de Dumnezeu, spre cele cerești, încât au pătruns în ei puterile dumnezeiești cari se arătau în facere de minuni, totuși dacă le venea vre-un gând că sunt mai buni ca ceilalți oameni îl socoteau ispită satanică și dacă îi lăuda cineva fugeau departe. Chiar dacă se întâlnește mândria și la român, ea e o manifestare involuntară, nu voluntară.

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

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

Pentru pământul nostru și pentru credința noastră, fie numai a noastră fie a creștinătății întregi, strămoșii noștri au făcut minuni. Căci ce e altceva decât o minune faptul că am reușit să ne menținem în ciuda tuturor furtunilor, luptând cu arma, suferind silnicii, respingând ispite.

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

Noi nu putem deveni tari prin necredință, ca unele neamuri apusene, prin încrederea în instinctele primare (Urtriebe) pe cari să ni le socotim mai tari ca ale tuturor celorlalte neamuri, pentru că odată ce ne-am format sufletul în ortodoxie am văzut odată pentru totdeauna

că tăria instinctelor e de scurtă durată. Nu putem săvârși fapte mari și repurta biruințe nici prin spiritul de aventură, căci suntem prea realiști și nu putem întemeia imperii nici pe ideea nu știm cărei credințe mesianice în superioritatea firii noastre și în inferioritatea altora, căci știm că ale lui Dumnezeu sunt toate neamurile și toate au calități și defecte. Noi putem însă fi mari în străduința de-a ne apăra ființa și de-a ne exterioriza și eterniza pe planul cultural specificul acestei ființe. Noi putem fi astfel poporul cel mai iubit și mai admirat în Europa pentru farmecul moral și artistic al sufletului și al culturii noastre. Noi putem realiza cultura cea mai armonioasă, deci cea mai perfectă de pe lume. Ne putem câștiga cel mai înalt prestigiu de noblețe sufletească și artistică; avem toate motivele să credem într'un mesianism al nostru, în sensul de pildă pe care s'o admire și s'o aibă ca ideal fiecare neam.

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

Românul nu e un sentimental exagerat ca meridionalul sau ca rusul, dar nici un scor-monitor în tainele vieții ca germanul. Orice exagerare, orice excentrism este pentru român o disarmonie care nu scapă de privirea lui fină și de ironia lui. Sentimentul și cugetarea se țin reciproc în frână. Nu putem spune că aceasta e superficialitate. Dar românul se fe-rește de-a merge cu cugetarea dincolo de mar-ginile clarității. El își dă seama de lumea de mistere ce ne înconjoară; el are fiorul miste-rului, dar așează peste el o surdină discretă. Nu-ți prinde mintea cu adâncurile firii! „Nu cerceta aceste legi, că ești nebun de le înțe-legi!” Ortodoxia propovăduiește credința; re-zultatele cugetării sunt totdeauna ceva nesigur. Numai protestantismul și sectarismul cred că pot disolva credința în înțelegere.

Am vorbit de armonia românească în ce privește raporturile între individ și societate și din cele de până acum reiese echilibrul în care se ține pentru spiritualitatea românească activitatea lui Dumnezeu și a omului. Prote-stantismul calvin și sectar, și uneori și cel luteran, strică acest echilibru în favoarea lui Dumnezeu, socotind pe om purtat de forțe supra- sau subomenești și căzând în profetisme și mesianisme bolnăvicioase. Catolicismul am

văzut că strică acest echilibru în favoarea omului și am văzut cu ce efecte.

Nici un neam nu prinde atât de repede devierile dela armonie: umflările într'o direcție sau alta. Și nimic nu biciue românul mai mult ca defectele de armonie. Orice patetism este pentru român disgrațios.

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

In cusătură și în crestături în lemn se ține la linia dreaptă, sobră, care exprimă discret, sublimat sentimentele. Se ferește de linia curbă care ușor degenerează în umflătură și vulgar. Icoana bizantină cu linii drepte, expresii ale purității, cu priviri în cari nu se insinuiază nici meritul nici păcatul, l-au în-



vățat pe român ce este discreția. Românul știe în arta lui un lucru pe care numai un aristocrat îl știe: ce trebuie să omită. Apusul nesincer, lipsit de discreție și de măsură, cu icoanele călugărașilor înclinați de prea multă smerenie, cu fața gras onctuoasă de prea mare fericire divină, cu inimile penibil etalate, se înțelege că au influențat într'o direcție total opusă.

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

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

*Octombrie, 1936.*

## IARĂȘI ORTODOXIE ȘI ROMÂNISM

Dl Rădulescu-Motru a scris o carte în care și-a mărturisit părerea că ortodoxia nu face parte dintre factorii cari intră în componența spirituală a „Românismului” și a cerut să nu se mai conteze pe ea în planurile de clarificare și întărire a etnicului românesc. De ce l-o fi incomodând pe dl Rădulescu-Motru prezența ortodoxiei în spiritul românesc, nu e locul aci să cercetăm. Amintim numai că revista „Gândirea” s'a simțit datoră să ia în Nrul de pe Octomvrie 1936 atitudine față de această enormitate, arătând că ortodoxia, deși universală în destinația ei și transcendentă după izvorul de unde își revarsă învățăturile și puterile, n'a putut rămânea atârnată în văzduhul ce plutește pe deasupra neamului nostru, ci a pătruns în spiritul lui, operând în el anumite prefaceri pe cari ne-am permis să le semnalăm în articolul „Românism și Ortodoxie”.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Reprodus sub titlul „Ortodoxie și Românism”, cu anumite adăugiri, în cartea aceasta, înaintea articolului de față.

Dl Rădulescu-Motru n'a voit să se lase convins de evidențele pe cari i le semnalăm, ci a încercat într'o revistă politică național-țărănistă („Țara de Mâne", Cluj, Nov.-Dec. 1936) o deplorabilă replică pe care vom încerca să o analizăm nu pentru importanța ei, ci pentru ocazia ce ni se oferă de a reveni asupra problemei în discuție, dintr'o nouă latură.

Dl Rădulecu-Motru face o primă și principală greșală prin faptul că nu rămâne la subiect. Ne-am fi așteptat ca Domnia Sa să arate în concret că în firea românească nu se oglindește nimic din ortodoxie. Ar fi trebuit să mențină desbaterile în jurul nobilei probleme a raportului între românism, ca esență etnică durabilă și specifică, și între ortodoxie. În loc de aceasta D-sa a deplasat discuția pe un teren mult inferior, în jurul chestiunii despre raportul între „Biserică și politică". Din faptul că noi am găsit în sufletul românesc semnele neșterse ale spiritualității ortodoxe, Domnia Sa a dedus că vrem să amestecăm Biserica în politică. Intenția aceasta e tot ce e mai străin de noi. Dl Rădulescu-Motru a putut trage această concluzie numai dacă a înțeles prin politică și o acțiune de partid și de stat îndreptată împotriva a ceea ce-i autentic

## ORTODOXIE ȘI ROMÂNISM

românesc; o astfel de politică, evident, va întâmpina în rezistența integrală a românismului și elementul ortodox inclus în ființa lui. Între factorul ortodox din spiritualitatea românească și între o anumită politică nu există altă nepotrivire, afară de cea de natură morală, decât aceea care poate exista între românism îndeobște și între acea anumită politică. Atât timp cât politica diferitelor partide, pe lângă toate deosebirile de tehnică, rămâne pe linia indicată de spiritualitatea specifică a românismului, promovând-o pe aceasta cu mijloace variate, nu va întâmpina nici o rezistență din partea elementului ortodox din acea spiritualitate. O politică „românească”, nu va fi niciodată incomodată din partea ortodoxiei aflătoare în firea neamului nostru. O politică „neromânească”, cu tendințe de-a destrăma specificul românesc, de a-l uniformiza în masa universală omenească, va întâmpina însă, dacă nu activ, cel puțin pasiv, implicată în rezistența românismului, și rezistența factorului ortodox din el.

Nu e vorba aci de atitudinea Bisericii în cele politice. Aceasta-i o altă problemă. Ne miră faptul că dl Rădulescu-Motru nu sesizează distincția. Indiferent de atitudinea Bisericii, pentru infiltrația spirituală ortodoxă din firea

românească luptă românismul însuși în lupta pentru sine. O politică în sensul acesta înalt de sigur că face, nu Biserica, ci ortodoxia asimilată în spiritul românesc. Și pe linia aceasta Biserica ortodoxă poate fi liniștită că are cine lupta pentru ea, împotriva unei politici care ar vrea să o lovească: este românismul. Dacă românismul este viabil, dacă e în stare să-și apere existența originală și puterea de creație împotriva oricăror tentative de a-l altera, este asigurată și ortodoxia din firea lui.

\* \* \*

Întrebarea cea mare, prin urmare, tot aceasta rămâne: e îmbibată într'adevăr ortodoxia în spiritualitatea românească într'un mod determinant pentru specificul românesc?

La această întrebare dl Rădulescu-Motru are un răspuns negativ. În cartea „Românismul” și-a susținut acest răspuns cu argumentul că transcendentalitatea și universalitatea ortodoxiei s'ar altera dacă ar deveni element cuprins în marginile determinate ale unei spiritualități temporale și locale. Argumentul acesta naiv, răsturnat în articolele din „Gândirea” de pe Octomvrie 1936, e înlocuit acum de dl Rădulescu-Motru cu următorul: Creștinismul nu e altceva decât persoana lui „Christ”

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

Dl Rădulescu-Motru zice: „Personalitatea lui Christ, în rolul de mijlocitor între cerescul Părinte și om, se face uitată, pentruca în locul ei să se recurgă la principii cosmice universale și la tot felul de deducții bazate pe simple analogii”. Partea de exagerare din această propoziție o vom arăta ulterior. Citatul să servească deocamdată pentru ilustrarea felului

de a gândi al dlui Rădulescu-Motru. Și să mai observăm aci că tocmai izolarea lui Iisus Hristos de viața concretă omenească, însemnează uitarea Lui, nu aducerea întregii existențe în legătură cu El.

Acum să identificăm izvorul tezei bizare pe care o susține dl Rădulescu-Motru numai din dorința de-a nega influența creștinismului în spiritualitatea românească. Acest izvor nu e greu de identificat. Toată lumea cunoaște doctrina protestantă despre „sola fide”. Conform acestei doctrine omul se mântuește numai prin credința că Iisus Hristos a murit pentru păcatele lui. Din aceste păcate omul nu poate fi scos cât trăește, de Iisus Hristos. Să se resemneze prin urmare a rămânea mai departe cum a fost înainte de-a intra în creștinism, atât în cugetările cât și în faptele sale. Valoarea credinței și puterea ei stă tocmai în faptul că în ciuda acestei crude realități contrazicătoare, omul crede că e mântuit, că păcatele sale ridicându-se la cunoștința Tatălui nu mai trezesc mânia Lui, ci sunt privite cu un zâmbet atoateiertător.

Doctrina aceasta a lui Luther și Calvin a fost reluată în anii de după război într'o formă extremă de teologia dialectică, ale cărei idei se reproduc azi în puzderia de cărți teo-

logice și chiar filosofice ce apar în Germania, și din cari vreuna va fi ajuns și la dispoziția d-lui Rădulescu-Motru, dornic să se orienteze pentru necesitățile acestei polemici și obișnuît să apeleze la cartea străină chiar când e în discuție o problemă așa de autohtonă ca cea actuală.

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

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

Iată câteva formule cu sensul acesta din Karl Barth, cunoscuta căpetenie a teologiei dialectice. Ele se deosebesc de frazele d-lui Rădulescu-Motru numai prin pregnanța lor: „Biserica nu are să propovăduiască omului



altceva decât pe Domnul, așa dar nici o morală, nici internațională, nici națională" (Für die Freiheit des Evangelium, München, 1933, pag. 7). „Există și alte bunuri înalte, ideale, de preț: artă, moralitate și cunoaștere, familie, proprietate și neam". Dar ascultă porunca: „Să nu ai alți dumnezei afară de mine" (pg. 6).

Doctrina aceasta stă în strânsă legătură cu dogma protestantă despre totala stricăciune a creațiunii prin păcatul strămoșesc. Rațiune omenească, libertate, orânduiri sociale, familie, neam, stat, totul e cu desăvârșire corupt. Nimic în acestea nu înfățișează creațiunea dinainte de cădere. Starea aceea nu știm cum a fost și e imposibil de a face vreun pas spre refacerea ei. Tot ce-i viață și ordine naturală e o imensă ruină, față de care trebuie să ne raportăm ca față de ceva blestemat definitiv. Toată lumea noastră e etichetată ca „timp", iar „timpul" e opoziția, negația, „veșniciei", e una cu păcatul, sau e produsul păcatului. Între acestea nu e posibilă nici o comunicare, nici o relație pozitivă. Una e negația absolută a celeilalte. Firea noastră și în general lumea creată nu poate oferi nici un punct de înrudire, de legătură, nici o bază de colaborare cu ceea ce-i dumnezeesc. Trebuie să refuzăm orice idee, orice colaborare cu care ne-ar

ispiti ruina aceasta, care se numește natură; trebuie să abdicăm dela orice speranță că se poate îndrepta ceva în ea.<sup>1</sup>

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

Exact în cadrul acestor idei se mișcă și articolul d-lui Rădulescu-Motru. Pentru D-sa tot efectul morții Domnului se reduce la răscumpărarea păcatelor pe cari avem să le facem continuu, uitând că Mântuitorul însuși a declarat: „Eu am venit ca (lumea) viață să aibă, și mai multă să aibă” (Io. X, 10). „Preoții au dreptul să intre în viața politică”, dar în cadrul partidului ei n'au să-și mai amintească de vre-o concepție creștină de viață care nu există, ci „să-și laude pe șefii partidelor oricât ar voi, iar cu laudele și cu polemicele în materie bisericească să ne slăbească”. Toată viața, inclusiv cea politică, trebuie să rămână în câmpul secularului, iar preotul trăind în ea să se

<sup>1</sup> Comp. d. ex. scrierile: *H. W. Schmidt, Zeit und Ewigkeit* și *Walter Küneth, Die Lehre von der Sünde*, ambele apărute în Gütersloh, 1927.

asimileze întru totul; concepția creștină are să se evaporeze complet din mijlocul societății pentru a nu incomoda pe dl Rădulescu-Motru, oricare politică s'ar gândi s'o adopte.

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

Fără îndoială, Iisus Hristos stă în centrul preocupării religioase a credinciosului. Creștinismul întreg e dominat de persoana lui Iisus Hristos. Acțiunea dumnezească de mântuire a lumii, dialogul între Dumnezeu și făptură reînceput la „plinirea vremii”, se desfășoară prin mijlocirea Fiului „devenit om. La Tatăl nu se poate ridica nimeni fără a folosi „calea” și „scara” care este Fiul cel Intrupat, iar Duhul Sfânt cu lucrarea Sa ne e dat tot prin Fiul. Peste prăpastia care despărțea transcendența dumnezească de făptură și o păstra neajunsă de toate titanicele sforțări ale omului de-a o atingea, ne trece numai Fiul care a umplut-o cu persoana Sa, fiind Dumnezeu adevărat și în acelaș timp om dintre noi, cu față concretă

## ORTODOXIE ȘI ROMÂNISM

omenească în istorie, față netrecătoare însă în veci și în legătură interioară frățească cu toate fețele din ciclul naturii omenești. Dumnezeu, ieșit din inimaginabila transcendență, s'a concretizat într'un chip de om și în acest chip, care, odată concretizat în anumite trăsături, rămâne în existență perpetuă peste scurta durată istorică, noi putem vedea pe Dumnezeu. În legătură cu omul Iisus, cei ce cred află legătura cu Dumnezeu. Iisus Hristos este singura cale, singurul Mijlocitor spre Dumnezeu. Găsirea lui Dumnezeu și rămânerea în legătură cu El însemnează în mod exclusiv: găsirea lui Iisus Hristos și păstrarea legăturii cu El. Numai icoana Lui ne înfățișează chipul adecvat a lui Dumnezeu și rugăciunea noastră se îndreaptă mai ales spre El, care e infinit mai aproape de noi decât Tatăl; e ca oricare dintre semenii noștri oameni; către El îndrăsnim mai mult să ne desvăluim și El ne înțelege perfect, nu ca Dumnezeu atotștiutor, ci ca un om dintre oameni, ba mai mult, ca un om cu care avem legături de frăție iubitoare.

Este meritul filosofiei existențiale că a descoperit superioritatea absolută a persoanei față de lucru, de natură, de realitatea impersonală, fie ea chiar spirituală, și în acelaș timp

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

Numai o altă persoană te face să-ți trăiești întreaga existență, să devii actual ceea ce ești ca posibilitate, numai o altă persoană „te preține integral, existențial”, nu numai cu partea mintală, curioasă doar de a cunoaște, ca să folosim termenii acestei filosofii.

Propriu zis viața eului nici nu se poate închipui decât în relație, voită sau nu, cu un tu.<sup>1</sup>

În lumina filosofiei existențiale spiritul omenesc, atât de nedumerit până azi în fața dogmei creștine despre Dumnezeu cel în trei persoane și așa de aplecat spre a concepe realitatea de bază a existenței ca pe ceva impersonal, poate azi înțelege cu mult mai ușor această dogmă. (Dacă ar fi o singură persoană dumnezească, aceasta ar fi lipsită de posibilitatea unui raport deplin cu alte persoane, ar fi o persoană nedesăvârșită, insuficientă, inferioară chiar uneia omenești. După descoperirea raportului între „eu“ și „tu“ ca element esențial al vieții personale, pluralitatea de persoane în Dumnezeu se deduce cu absolută necesitate logică. Afară de asta, un Dumnezeu impersonal n'ar avea iubirea ca o însușire esențială, pentru că aceasta ar fi o însușire activată numai dela crearea lumii, prin urmare cu un rol accidental pentru viața lui Dumnezeu. Pe de altă parte nu s'ar putea

<sup>1</sup> „Singularitatea eului nu e ceva primordial în eu, ci rezultatul unui act spiritual, al unui act al eului, anume a închiderii lui în fața lui tu... Eul există numai în relația sa cu tu și în afară de ea, nu“. Citatele acestea le luăm din: *Ferdinand Ebner, Das Wort und die geistigen Realitäten*, Regensburg, 1921, pg. 15. E prima carte care se ocupă cu relația între eu și tu, deși e certă influința filosofului danez Søren Kirkegaard asupra ei.

explica creațiunea lumii fără eternitatea iubirii în Dumnezeu, deci fără pluralitatea Lui personală. Căci neexistând iubire în Dumnezeu mai înainte de a fi lumea, ce L-ar fi mișcat la crearea ei?) Dar în lumina acestei filosofii apare plină de adânc înțeles și apropierea Fiului lui Dumnezeu de oameni în chip omenesc, ca să se poată stabili un raport de eu și tu între fiecare credincios și El. Raportul credinciosului cu Dumnezeu în persoana concretă a lui Iisus Hristos e infinit superior oricărei filosofii care pune pe om în raport numai cu principii impersonale cari nu-i pot angaja decât mintea, nu întreagă existența. Deaceea pentru creștinism Iisus Hristos ca persoană este izvorul de viață și El nu poate fi înlocuit cu nici un sistem de principii, de idei, de valori, nici nu poate fi ridicat un astfel de sistem la nivel egal, coordonat cu El, încât afară de El creștinismul să mai recunoască și vreun alt stăpân.

Până aci dl Rădulescu-Motru ar avea dreptate. Dacă alarma d-sale: „Personalitatea lui Christ, în rolul ei de mijlocitor între cerescul Părinte și om, se face uitată, pentruca în locul ei să se recurgă la principii cosmice universale și la tot felul de deducții bazate pe simple analogii“, ar corespunde la noi vreunui pericol real, noi am fi cei dintâi

cari ne-am mobiliza. Aceasta ar însemna înlocuirea lui Iisus Hristos, a înțelepciunii lui Dumnezeu, cu o filosofie a lumii acesteia. Hristos, Fiul lui Dumnezeu cel Intrupat, care scandalizează mintea filosofului ca ceva ce nu rezultă deductiv din înlanțuirea naturală a imanenței, ar fi înlocuit cu o construcție ridicată spre cer, fără să-l ajungă, de rațiunea omească.

Dar alarma D-sale nu e justificată în ce privește Biserica ortodoxă. În al doilea rând D-sa rămâne în urmă nu numai față de concluziile cari se vor vedea că rezultă din realitatea lui Iisus Hristos, dar și față de cele spuse până acum în legătură cu El.

Tocmai fiindcă e persoană și nu principiu impersonal, Iisus Hristos pune în mișcare cea mai serioasă și mai responsabilă toată existența noastră. El privește la noi și în această privire nu ne mai lasă în atitudinea calmă și superioară de inși cari iau numai la cunoștință existența și fapta Lui. Privirea Lui răscoste în noi toate valențele noastre. Știindu-l deasupra noastră ne rușinăm să mai păcătuiți voluntar, ne doare când totuși am păcătuit, vrem să-I arătăm tot atașamentul, vrem să-I urmăm pilda. Îi auzim îndemnurile: „Iubiți pe vrăjmașii voștri“ ; „Invățați dela mine că



sunt blând și smerit cu inima..."; „Fiți desăvârșiți...” și alte nenumărate. Ne amintim parabola, nu fără rost spusă, a Samarineanului milostiv, a Vameșului și a Fariseului, a celor zece fecioare, a talanților, etc. etc.

Iisus Hristos nu e o față inexpresivă, care n'are să ne spună nimic, închisă într'un mister din care nu putem învăța nimic pentru viața noastră. Aceasta e propriu lucrului, nu persoanei, și încă persoanei care nu e numai jertfă de ispășire pentru păcatele lumii, ci Invățătorul cel mai mare, Adevărul și Lumina lumii. Din Iisus Hristos radiază firele de lumină pentru o morală creștină și implicit pentru un anumit fel de relații între oameni. Biserica propoveduindu-le, nu propoveduește un „și” coordonat cu Hristos și străin de El, ci pe însuși Hristos în viața Lui concretă în mijlocul oamenilor, nu pe un Hristos abstract, nedeterminat, alungat iarăși în transcendența de unde a binevoit să se coboare.

El nu este un izolat într'un punct înconjurat de vid, ci are o legătură specială și foarte strânsă cu întreaga creațiune, fiind cel mai aproape de ea, învăluind-o în puterea și grija Sa și tocmai pentru această legătură deosebită cu lumea, făcându-se Mântuitor Intrupat al ei pentru a o readuna în câmpul iubirii Sale

din împrăștierea și desordinea de după cădere. Lumea întreagă se rezidește în El prin Biserică, redevenind adevărat cosmos fizic și spiritual.<sup>1</sup> Starea aceasta se va realiza integral și vizibil deabia trecând prin misteriosul act al morții și al învierii. Dimensiunea cea nouă a existenței, cea deplină și adevărată, față de care cea actuală este numai una foarte săracă, un fragment mâncat de viermii boalei și ai păcatului, va izbucni atunci prin învierea produsă de puterea lui Dumnezeu. Lumea de aci nu e ceva ultim, ci o călătorie scurtă în tensiune spre viața cea adevărată. Dar încă aci ne câștigăm germenele existenței viitoare și suntem datori să-l îngrijim, să-l ținem în climat favorabil. De aci trebuie să ne forțăm printr'o viață curată să dobândim pe cea viitoare.

Lucrurile acestea, o morală și o metafizică creștină revărsându-se ca o lumină din viața și din învierea Domnului, încep astăzi

<sup>1</sup> „Pentru că într'însul au fost făcute toate, în cer și pe pământ, cele văzute și cele nevăzute, fie tronuri, fie domnii, fie căpetenii, fie stăpânii. Toate s'au făcut prin el și pentru el. El este mai înainte decât toate și toate într'însul sunt așezate. Și el este capul trupului, adică al Bisericii, celce este începutul, întâiul născut din morți, ca să fie întru toate cel de frunte. Căci în el binevoit-a Dumnezeu să sălășluiască toată plinătatea. Și printr'însul toate cu sine să le împace; fie cele de pe pământ, fie cele din cer, făcând pace printr'însul, prin sângele crucii lui” (Ep. către Colos. 1, 16--20).

însușirile printr'însul, prin urmare și pentru neamul nostru. Fariseii l-au respins pe Iisus Hristos pentrucă n'a voit să fie numai al lor, de noi este departe gândul acesta.

Noi stăm pe punctul de vedere al profeților din Vechiul Testament, cari îmbrățișau în dragostea lor în acelaș timp pe Dumnezeu și neamul lor. Ei își îndemneau cu cuvinte de foc neamul să nu se depărteze de Dumnezeu, ca să nu vie asupra lui nenorocirile și ruina. Mărirea neamului, fericirea lui, ei o vedeau dependentă de rămânerea lui în ascultare de Dumnezeu și de primirea viitorului Mesia. Cu siguranță că dacă ar fi trăit profeții în timpul lui Iisus Hristos ei și-ar fi îndemnat cu aceeași ardoare neamul să-L primească și ar fi suferit la vederea celor ce s'au întâmplat în săptămâna Golgothei nu numai din cauza iubirii ce o aveau pentru Dumnezeu, ci și din durerea că neamul lor a apucat pe linia decăderii. În sensul acesta îi mustră pe evrei și Iisus Hristos arătându-le cât de mult rău îi așteaptă ca neam, ce neajunsuri vor avea de suportat copii de copiii lor. Vrea să le spună și El așadar că fericirea, nu numai cea individuală, dar și cea națională, este în funcție de primirea Lui. (Acele două sunt de regulă strâns legate întreolaltă, căci un neam

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

Iubirea de neam și lupta pentru fericirea lui nu stă deloc în contradicție cu iubirea lui Iisus Hristos. Dimpotrivă, în iubirea de neam și Iisus Hristos și profeții văd un motiv în plus, foarte important, pentru iubirea de Dumnezeu. Creștinul nu numai că nu are să se rapoarte cu indiferență față de neam, ci tocmai el își iubește cu adevărat neamul când dorește și luptă pentru apropierea lui de Dumnezeu și prin aceasta pentru fericirea lui. Când Biserica îndeamnă poporul să ră-

mână în ascultare de Dumnezeu, pentru că numai așa Dumnezeu va fi cu el, îl va ajuta și îl va duce la strălucire, ea se află pe linia cea mai autentică a Bibliei și a Tradiției. Din propoveduirea lui Iisus Hristos nu se poate elimina grija și iubirea de neam când propoveduiești unei colectivități naționale, așa cum nu se poate elimina iubirea față de un individ singular atunci când îi propoveduești lui în deosebi.

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

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

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

## ORTODOXIE ȘI ROMÂNISM

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

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

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

Hristos. La ele nu s'a întâmplat o cădere dela o stare superioară și așa dar o decădere.

Alte popoare, cari n'au ajuns la înălțimea spirituală a ortodoxiei, nu se primejduesc prea mult dacă nu sunt încă în ortodoxie. Iar o eventuală primire a ortodoxiei nu le-ar altera etnicul, pentrucă ortodoxia este o înălțare pe linia naturii. Dar o părăsire a ortodoxiei, avută timp mai îndelungat, echivalează cu degenerarea care e legată de orice coborîre dintr'o situație spirituală mai înaltă.

*Mai, 1937*

## ORTODOXIE ȘI LATINITATE

Cu ocazia congresului FOR-ului dela Tg.-Murăș (27 Nov. 1938), dl Sextil Pușcariu a rostit una din acele cuvântări de clasică limpiditate și de justă și adâncă viziune, cu care ne-a obișnuit și ne-a cucerit Dsa la toate congresele anuale ale FOR-ului. Reluând ideea Dsale scumpă, că poporul nostru înfățișează o sinteză între latinitate și ortodoxie, care dă sufletului românesc o originalitate și un farmec unic, de astădată a pus în lumină valoarea acestei providențiale urziri a românismului și prin necesitatea simțită mai ales în timpurile noastre ca fiecare neam să se prezinte ca o notă diferențiată în melodia spiritualității umane „*Ceea ce crește valoarea noastră în ochii străinătății, nu sunt azi formele exterioare ale unei civilizații importate în măsură mai mare decât o putem asimila, ci ceea ce ne diferențiază de oricare alt popor din lume, aportul de originalitate cu care intrăm în concertul popoarelor civilizate... Ortodoxia noastră este astăzi cel mai sigur criteriu de diferențiere, căci noi*



*suntem în lume singurul popor latin de credință ortodoxă. Această împerechere fericită de sânge latin cu alese însușiri sufletești, venite dela Răsărit, ne dă acel complex de mari și originale calități, cari ridică valoarea rasei noastre".*

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

Intr'adevăr iată cum încearcă „Unirea" (No. 49, 1938) să răpească din puterea constrângătoare a argumentării dlui Sextil Pușcariu:

a) Intâi neagă că noi am avea sânge latin. Am avea numai „limbă latină; structura gândirii latine; spiritualitate romană". Prin aceasta foaia Mitropoliei blăjene ar vrea chipurile să spună că originalitatea noastră în concertul popoarelor latine e suficient de susținută prin sângele nostru oriental și nu mai avem lipsă de ortodoxie ca criteriu de diferențiere. Dar n'o spune apriat, pentrucă să teme ca nu cumva să se întoarcă argumentarea aceasta chiar împotriva sa, ridicându-se cineva să spună:

dacă e necesar să fim diferențiați în cadrul popoarelor latine, iar această diferențiere se poate întemeia pe sângele nostru deosebit, atunci să arătăm de fapt această diferențiere în domeniul vizibil, palpabil, al culturii, al concepției noastre de viață, al spiritualității noastre; prin urmare să ne ferim de-a avea forma de religie comună cu popoarele latine.

Se tratează în mod precis numai despre necesitatea unei diferențieri vizibile și despre nimic altceva. Foaia blăjană n'a înțeles sau s'a făcut că nu înțelege acest lucru și a încercat printr'o mică sofismă să deruteze pe cititori: a admis eventualitatea unei diferențieri de sânge între români și celelalte popoare latine — ca să înșele cu o satisfacție platonice pe cei ce sunt convinși despre necesitatea unei diferențieri — dar îndată a făcut inoperantă această eventuală diferențiere de sânge, adăugând că limba, gândirea și toată spiritualitatea noastră sunt latine. Se respinge deci, în concluzie, necesitatea oricărei diferențieri a noastre în cadrul latiniității.

Este aceasta o răsturnare a teoriei dlui Sextil Pușcariu? Nicidecum. Pentru un asemenea rezultat trebuiesc argumente, iar foaia amintită n'aduce niciunul, ci afirmă simplu că nu-i necesar să ne diferențiem. A! Ba da! Are

un argument cuprins implicit în afirmarea că „spiritualitatea noastră este romană”. E acela că nu putem să ne diferențiem, chiar dacă sângele nu ne e roman, căci cum poate un neam să-și părăsească spiritualitatea lui specifică, fără ca să înceteze de-a mai fi identic cu sine? Dar argumentul acesta al neputinții de-a ne diferenția de latini înseamnă o totală ignorare a realității dela care a pornit dl Sextil Pușcariu: ortodoxia noastră, care e altceva decât catolicismul celorlalte popoare latine.

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

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

de ceea ce e oriental și străin în noi, spre a ne armoniza sufletul cu sângele".

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

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

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

Sau poate rămâne pe lângă a doua părere? Că sângele trebuie să dicteze și spiritualitatea unui popor? Dar atunci, odată ce noi „cu

siguranță" n'avem prea mult sânge latin, nu putem adopta catolicismul.

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

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

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

\*

De fapt creștinească este numai concepția că „spiritualitatea” (cel puțin cea religioasă) nu derivă din sânge, căci altfel creștinismul n'ar mai putea fi universal. Chiar pentru foaia blăjană acesta e un motiv în plus să combată pe dl Sextil Pușcariu (care, cică, ar pune religia în slujba rasei, uitând biata că

altceva este a vedea binele ce rezultă pentru rasă dintr'o anumită religie și altceva a deduce acea religie din rasă), dar nu un motiv destul de puternic să o facă să se decidă între cele două ipoteze ale sale, pentru prima: sânge de un fel și spiritualitate de alt fel.

Dl Sextil Pușcariu, dimpotrivă, exprimă cu toată decisiunea punctul de vedere creștin, lăsând cu mult în urmă, în privința justetei creștine a cugetării, pe hamletianii serenissimi ai „Unirii”. Dsa s'a exprimat la fel și în răspunsul ce l-a dat la o anchetă întreprinsă în anii trecuți între intelectuali de canonicul Georgescu. La întrebarea, cu anumit ascuțit, a aceluia: „In ce direcție credeți că trebuie orientat sufletul românesc: spre romanitatea apuseană sau spre greco-slavismul oriental?”, dl Sextil Pușcariu răspundea: „Spre Dumnezeu, spre credința cea adevărată!” (Citez din memorie). Frumoasă lecție pentru un canonic care uitase de criteriul evanghelic al orientării religioase! Deci e fals și deplasat aerul de mironosiță cu care se smerește „Unirea”: „că credința e o convingere religioasă, asta pentru FOR n'are nici o importanță!”

Dl Sextil Pușcariu și tot FOR-ul presupun motivul religios al păstrării ortodoxiei, ca o temelie sigură și indiscutabilă. Dar când pe

lângă el, pentru ortodoxie în viața românească omul învățat mai găsește și alte motive, e cu atât mai bine, cu condiția ca aceste noi motive să nu vină în contradicție cu motivul principal, că ortodoxia e bună prin sine la orice popor, ca adevărul revelat. Iar dl Sextil Pușcariu e, în formularea acestor altor motive, cu totul creștin, spre deosebire de canonicii uniați cari fac atâta șgomot cu un motiv păgân („sântem rasă latină, deci ni se potrivește catolicismul“ !), în favorul catolicismului.

\* \* \*

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

Este un adevăr incontestabil că în neamul nostru se cuprinde multă latinitate. În sânge, în limbă, în fire, nu importă. În limbă e mai vizibilă. (În spiritualitate în nici un caz nu, cum crede „Unirea“, pentru că din spiritualitatea noastră face parte esențială ortodoxia, a cărei prezență nu poate fi pusă la îndoială). Avem în noi chiar atâta latinitate încât ne aflăm într'un mare pericol de-a ne pierde orice originalitate etnică, lăsându-ne ispitiți de acest

fond de latinitate să împrumutăm fără încetare cuvinte și forme de viață dela unul din marile popoare latine.

Acest fapt incontestabil l-a văzut dl Sextil Pușcariu. Dacă a spus odată că latinitatea noastră constă în sânge, această formulă nu trebuie luată în sensul precis al cuvântului, căci în aceeași cuvântare dela Tg.-Murăș Dsa se îndoeste dacă mai există rase pure în Europa și declară că neamul nostru s'a format nu dintr'un sânge, ci în urma unor influințe climatice și culturale cari au dezvoltat un mănunchiu de însușiri specifice („Dacă se poate discuta în ce măsură mai există rase pure în Europa bântuită de atâtea migrațiuni, nimeni nu se îndoeste că în anumite regiuni, sub anumite influințe climatice și culturale, anumite neamuri au dezvoltat un mănunchiu de însușiri, cari în combinația lor dau un anumit caracter etnic”).

Dl Sextil Pușcariu a văzut în genere latinitatea noastră. Și numai pentru a exprima mai pregnant, ca un fapt accentuat și adânc, acest caracter al românismului, a spus că suntem prin sânge latini. Dsa a văzut caracterul latin al nostru, dar și pericolul ce ne paște de-a ni se toci, tocmai din această pricină, reliefurile de popor cu o remarcabilă originalitate. Anti-



cipațiile triste ale acestui pericol le contemplăm de aproape un veac în aspectul jalnic și caraghios ce-l prezentăm în multe privințe ca popor ce trăește din imitații. În fața acestei alunecări trebuie să punem un stăvilă. În locul izvoarelor străine trebuie să ne regăsim un izvor propriu. Și în ce altceva l-am găsi din ce avem propriu în cadrul popoarelor latine, decât în ortodoxie?

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

Iar în al doilea rând soartea noastră în cazul când am adopta catolicismul, părăsind și ultimul izvor de inspirație etnică originală, nu s’ar putea compara nici pe departe cu aceea a celorlalte popoare latine. Acelea sunt popoare ce s’au dezvoltat culturalicește sincron, aflându-se totdeauna aproape la același nivel de cultură. Ele n’au avut lipsă să se imite, iar

catolicismul ca depozit cultural a fost creat prin contribuția activă a fiecăruia și fiecare recunoaște în 'el o parte născută din ființa proprie. Noi însă ca unii ce suntem rămași în urmă — rămași într'un anumit înțeles, în acela că socotim numai cultura altora de adevărată cultură, iar pe a noastră o lăpădăm! — am adopta un catolicism dezvoltat până la epuizare numai de alții și deodată cu el, ne mai existând frâna ortodoxiei, cultura adiacentă și întreagă a unuia din popoarele latine.

Adevărul acesta ne e confirmat de ceea ce vedem că s'a întâmplat până acum, chiar fără să fi abandonat ortodoxia: am devenit mai francezi ca spaniolii de pildă.

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

Speranța aceasta nu e decât o iluzie naivă. Mergând pe urmele unui popor latin — și nu pe o cale proprie — niciodată nu vom parveni să ne punem deplin la punct cu ce creiază el, decât în cazul unei degenerări culturale a lui — și atunci de ce să asimilăm o cul-

tură ce duce la degenerare? Până ce noi asimilăm ultimile noutăți, el produce altele. Și apoi unde ar fi elementul sufletesc propriu cu care amestecând cultura unui popor latin să dăm o sinteză specifică, odată ce ne-am rupe de orice tradiție spirituală a noastră? Dealtfel unde s'a mai pomenit popor care să-și anuleze orice tradiție spirituală proprie, să-și desființeze temeliiile proprii ale dezvoltării sale culturale? O viață culturală ce-am începe-o cu totul din nou, fără temelii în trecut, e cu neputință. Dacă ar putea fi cugetată o asemenea cultură, ea s'ar întemeia propriu zis pe premisele din care s'a dezvoltat cultura poporului dela care s'a făcut împrumutul, pe trecutul lui, pe experiențele lui, în cazul nostru: pe trecutul și pe experiențele poporului francez. Dar poți asimila deplin trecutul altuia, îl poți iubi cu transfigurarea creatoare de cultură cu care îți iubești trecutul tău? Poate rodi o cultură ce-a crescut din premise străine, în spiritul poporului care a făcut împrumutul? Chiar dacă prin absurd ar rodi, aceste roade ar fi aproape egale cu acelea cari rodesc mai departe în spiritul poporului dela care s'a făcut împrumutul, întrucât o cultură împrumutată dacă se impune cu exclusivitate în sufletul împrumutător il face pe acesta după chipul și asemănarea

sufletului care a rodit acea cultură. (In problema aceasta, a rostit adevăruri definitive dl Nichifor Crainic în „Puncte Cardinale în haos”).

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

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

Aceasta se vede și din faptul că tendințele moderne de-a subția pecetea ortodoxiei de pe latinitatea noastră, din limba noastră, din cultura noastră, amenință să alunge tot farmecul firii noastre. Ortodoxia reprezintă în firea noastră aburul mistic, senzația misterului. Dl Lucian Blaga distinge (Artă și Valoare, „Gândirea”, Ianuarie 1939) în fiecare conștiință umană, două moduri de-a „exista”: „existența eului gânditor în orizontul lumii date și existența ca mister într'un orizont de mistere” (p. 31). Cu cât un om e mai animalic, mai preocupat de conservarea sa și de condițiile materiale ale conservării sale, predomină în el mai mult eul gânditor, rațional i s'ar putea zice și analitic și cu cât e mai „om”, cu atât se simte mai mult existând ca un mister într'o mare

de mister. („Omul există desigur și în lumea dată și pentru autoconservare ca animalele, dar aceasta numai în măsura animalității sale; ca „om”, el există însă în orizontul misterelor și e înzestrat cu destinul ce se desprinde ca un corolar din acest mod, cu destinul de-a încerca revelarea misterelor”) (p. 33).

Fără a stărui să pecetluim cu epitetele dlui Lucian Blaga cele două forme de existență, e neîndoelnic că ele coexistă în fiecare om și anume în doză diferită. Dar dozajul acesta diferit se observă și la popoare: unele se simt mai mult trăind în mister, altele mai mult în categoriile „pozitive” ale realității. În firea românească ortodoxia reprezintă polul mistic al existenței, în vreme ce [latinitatea polul pozitivist, practic, raționalist, al preciziunilor tăioase și reci.

Neamul nostru reprezintă existența de cel mai perfect echilibru bipolar, în vreme ce la toate celelalte neamuri echilibrul tenziunii e tulburat în favorul unuia sau altuia dintre acești doi poli. Numai „raționalismul” românesc nu e raționalism secular, siguranță netulburată în pașii rațiunii, ci alternare de siguranță în terenul de sub picioare și de fulgătoare vedere că pășim pe valuri. Și numai „misticismul” românesc nu e val ce cutropește

lumina minții și responsabilitatea conștiinței, ci privire trează, dar sfielnică în fața misterului. Armonia firii românești e un echilibru de fiecare clipă pe muchea tăioasă între prăpastia raționalistă și prăpastia misticistă.

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

Ei îi corespunde acea sublimă împletire de seninătate și înduioșare până la lacrimi, manifestată în toate momentele de intensă trăire sufletească, cum o întâlnim în „Miorița”, dând ca efect pentru privitori o atmosferă de maximă sfășiere și un spectacol de statică transfigurare, de încordare în adânc. Oricare alt popor ar transforma motivul „Mioriții” în prilej de agitație exterioară, de strigăte, de gemete de revoltă, de melodramă. Românul nu e dramatic în momentele culminante ale durerilor sufletești, el depășește dramaticul în bărbătească reținere și în supraomeneasca

voință și bunătate de-a mângăia tot el pe cei din jurul său.

Dramaticul și tragicul românesc e de altă natură decât dramaticul și tragicul oricărui alt popor, fiind străbătut de elementul transfigurator al misterului, al credinții înseninătoare la față. Eroii suferinții românești n'au fața încruntată a eroilor din „Nibelungenlied“, dar nici înseninarea superficială, ci o împletire de serioșitate din adânc și de împăcare din adânc.

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

Românul e spiritul cel mai analitic, mai iscoditor al detaliilor, dar în aceeaș vreme sintezele lui sunt de o artă superioară. Ajunge să privim portul românesc, sinteză de culori de-o superioritate absolută față de toate porturile. Ce neîmpăcate sunt sintezele apusului! Aceasta se vede și din vestmintele bisericesti. Preoții romano-catolici nu mângăie ochiul cu

îmbrăcămintea lor, ba sunt demulțori de-a-dreptul caraghioși. Întâlnim de pildă: un alb lumesc și copilăresc îmbrăcând oameni mari și grași, sau un roșu, sau un violet țipător. Odăjdiile ortodoxe sunt numai mângăiere, alinare, supralumească sugestie.

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

În această legătură ni se impune constatarea că termenii religioși ai catolicismului, termenii folosiți de toate celelalte popoare latine, sunt lipsiți în general de polenul misterului. Prin aceasta nu voim să zicem că numai termenii slavoni din limba românească au vir-



tutea sugerării realităților tainice. Termenii latini vechi din vocabularul nostru românesc încă au această putere. Nu numai cuvântul slavon „veșnicie” exprimă mai bine realitatea vieții viitoare, decât termenul rece, fizic și impersonal „eternitate” (exemplele se pot înmulți), dar și cuvântul latin „Fecioară” are un înțeles cu mult mai învăluit de vrajă înalt sufletească, decât termenul catolic, comun celorlalte popoare latine, de „virgină”, termen care are un înțeles de preciziuni fiziologice, fiind aproape jignitor pentru simțirea noastră religioasă.

Explicația nu poate fi decât aceea că ortodoxia și-a coborât în cuvintele religioase românești (indiferent slavone sau latine) vraja ei mistică, pe câtă vreme catolicismul n'a avut această putere față de vocabularul latinității, rămas, chiar când e religios, secular. Poate să fi secătuit și filosofia școlastică raționalistă termenii religioși catolici, de vraja lor mistică, dar și filosofia aceasta e tot un produs al catolicismului latin. (Interesant e că cugetarea germană, pornită din alt spirit decât cel catolic latin, n'a secătuit termenii religioși germani de puterea lor de-a sugera tainicul, deși tainicul protestant german e de altă categorie decât cel ortodox).

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

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

Exact ideea aceasta o înfățișează catolicismul atât în doctrina despre har cât și în cea despre papa. Mai bine zis aceste două stau într'o strânsă legătură. Dacă nu-l avem pe Iisus Hristos în trăirea harică, nu-L putem avea în nici un fel. Numai o singură persoană stă în legătură cu El: e papa. Toți ceilalți

oameni sunt avizați la legătura cu papa, pentru a se bucura prin intermediul lui, prin intermediul unei făpturi asemenea celei inventate de Ariani, de mântuirea în Iisus Hristos.

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

Pe Iisus Hristos nu-l mai are fiecare creștin în tot locul, ca pe unul ce învăluie în mister fiecare punct al spațiului. Iisus are comunitate numai cu un anumit punct al spațiului și numai cu o persoană, cu papa în Vatican. Creștinul nu mai are la ce căuta spre cerul prezent oriunde; el trebuie să caute numai spre un punct anumit în direcție orizontală. Pentru dobândirea și menținerea mântuirii realizată de Iisus Hristos se impune o precisă orientare geografică, exterioară. Incercarea sesizării tainice a vreunei realități imediate n'are

nici un rost și nici o valoare. Tot ce contează e dependența juridică de o persoană omenească. Misticul e transformat în juridic, viața în Biserică devine o preocupare de bună și uniformă orânduială juridică. Cuvintele religioase nu mai exprimă deaceea nici ele misterul unor experiențe religioase directe, ci devin termeni juridici și raționaliști, de preciziiuni pozitivistice, pământești.

Fără a urmări mai departe desvăluirea caracterului pozitivist al catolicismului îmbibat în lumea latină occidentală, în comparație cu ortodoxia pătrunsă în adâncurile firii românești, este sigur și din ceea ce am arătat că o prea exclusivă răzimare a noastră pe împrumuturi dela popoarele latine și o lăsare în uitare a factorului ce ne deosebește în cadrul latinității, ar fi pentru noi un mare pericol.

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

Dar tema aceasta prea e vastă și bogată în sugestii pentru a putea fi tratată suficient

DUMITRU STĂNILOAE

de mulțumitor în cadrul unui restrâns articol. Ea ar merita o atențiune deosebit de stăruitoare. S'ar cuveni privită și din laturea cealaltă: la nici un popor ortodox, forma aceasta de creștinism nu dă o sinteză atât de interesantă și de fermecătoare ca la cel român, datorită latinității lui. Și la puține alte popoare ortodoxe, formează ortodoxia în atât de mare măsură un element absolut necesar pentru diferențierea lui, pentru salvarea originalității lui, ca la cel român. Incât trebuie să socotim ca o deosebită binecuvântare faptul că întrunim cele mai alese condiții pentru a crea o cultură de o originalitate bine reliefată.

*Ianuarie, 1939*

## NAȚIONALISMUL SUB ASPECT MORAL

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

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

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

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

făptură, care astfel a sfărâmat ecumenicitatea creștină".

Cu alte cuvinte existența națiunii, ca un grup omenesc deosebit de altele, este un fapt natural și în aceasta nu e nimic păcătos, așa cum existența indivizilor, ca ființe aparte și caracteristice, nu poate fi socotită ca un păcat. Păcatul se adaugă din momentul în care un grup zis națiune începe să cugete la faptul că e deosebit de celelalte grupuri și să se lase determinat în acțiunile sale de această conștiință a distincției sale, ținând la ea și luptând pentru menținerea ei ca atare. Am avea aci un fel de egoism al grupului. Membrii lui au căzut în păcat fiindcă nu mai cuprind în preocupările lor omenirea întreagă, sau chiar dacă o cuprind, ei nu mai pot detașa aceste preocupări de obsesia că aparțin unui grup deosebit în mijlocul omenirii. Ortodoxia ne face să gândim și să lucrăm pentru întreaga omenire, ecumenic, nepreocupați de conștiința că facem parte dintr'un neam. Orice operă, în care autorul nu se gândește să arete prin ea specificul național și să promoveze națiunea sa, e ecumenică, chiar dacă nu în sens ortodox și deci mântuitor, căci există și alte planuri de ecumenicitate. Sunt ecumenice poeziile lui Arghezi și Cenzura transcendentă a lui Lucian

Blaga, pentru că nu se află în ele nici o preocupare de națiunea proprie din partea autorilor.

Națiunea pur și simplu existentă, fără adausul naționalismului, ar fi ca individul existent ca fapt natural, fără ca aceasta să formeze pentru el un obiect de reflexiune cu urmări serioase în comportarea sa. Câtă vreme diviziunea există numai ca un fapt natural, nu e păcat; dar din moment ce facem caz de ea păcătuim, mărind-o. De vina acestui păcat care e, mi-se pare după însuși dl Radu Dragnea, ceva inevitabil astăzi, ne mântue ortodoxia. Măcar prin ea să înbrățișăm ecumenic, cu depășirea hotarelor confesionale și politice, pe toți oamenii, indiferent de naționalitate și de religie, în aceeași dragoste și în acelaș interes. Ortodoxia n'ar putea fi așadar în niciun caz favorabilă naționalismului. (Bunavestire, Nr. 77 și 147, 1937).

Cred că așa trebuie să se înțeleagă teza dlui Radu Dragnea.

Domnul Nae Ionescu, răspunzând dlui Dragnea, a susținut o părere mult deosebită. Domnia sa reproșează dlui Radu Dragnea convingerea că ne putem mântui încă „aici, pe pământ, în istorie”. Acest lucru este im-



posibil, precum este imposibil să depășim încă aici în veac hotarele confesionale și politice. Aceste hotare nu pot fi depășite pentru că nu se poate „anula realitatea formelor de viață așa cum le-a lăsat Dumnezeu” și „pentru că istoria tot de Dumnezeu e făcută”. E drept că naționalismul nu e tocmai una din aceste forme de viață lăsate de Dumnezeu. Atributul acesta se poate da numai națiunii, dar naționalismul este consecința firească a națiunii. „Dacă, deci, apartenența la o națiune e un fapt firesc, naționalismul trebuie să fie și el o atitudine firească și nici de cum o cădere în păcat”.

(În paranteză dl Nae Ionescu mai face observația: „că națiunea ca realitate istorică, e o consecință a păcatului originar, prin care s'a început istoria, prin care noi am căzut în istorie, asta e altă chestiune”). Iar naționalismul nu angajează numai un sector al activității noastre față de care să fie posibilă opoziția vreunui alt sector, bunăoară a celui ortodox, ci „acopere tot așa de bine sectorul spiritual sau economic, sau politic, sau cultural-estetic”. Ne revendică total întrucât „națiunea ne definește pe fiecare din noi, locul, cadrul și principiul întregii noastre acțiuni și existențe în veac”.

Ortodoxia, în special, nu poate fi nici ea liberă de pecetea națională, ca un sector de viață nedeterminat de națiune și deci indiferent sau defavorabil naționalismului, întrucât în istorie nu avem cuvântul lui Dumnezeu în forma absolută, ci trăit de oameni. Nimeni nu poate eși din determinantele istorice, pentru a trăi cuvântul lui Dumnezeu cum e în sine, ci la fiecare se influențează această trăire și se colorează prin însușirile produse de națiune. „Cu alte cuvinte, nu există în chip normal în istorie feluri individuale, ci numai feluri naționale de a trăi cuvântul lui Dumnezeu”. Urmarea este că Biserica se acopere cu neamul, cuprinde pe toți membrii unui popor și se întinde până acolo până unde se întinde un popor. „Deaceea comunitatea de iubire a Bisericii se acopere structural și spațial cu comunitatea de destin a nației”. (Predania, Nr. 8—9, 1937).

În discuție a intervenit și dl Dragoș Protopopescu apărând împotriva dlui Nae Ionescu teza dlui Radu Dragnea, dar într'o astfel de formă și cu astfel de argumente, încât a făcut-o extrem de vulnerabilă și ne mirăm cum dl Radu Dragnea, revenind în discuție cu câteva lămuriri, se declară întru totul de acord

cu ceea ce a susținut dl Dragoș Protopopescu. Acesta, exprimând un gând nemărturisit atât de brutal de dl Radu Dragnea, susține că naționalul (deci nu numai naționalismul) e pură biologie. Spiritualul (și deci și ortodoxul) este atunci cu totul altceva decât naționalul. Ultimul, ca biologie, este închis în „hotare confessionale și politice”, „dar spiritualul e prin definiție ecumenic, depășitor de hotare și națiuni, dincolo de națiune”. „Naționalismul e profund biologic... Nu e nici o acoperire structurală și spațială între naționalism și spiritualitate. Cu atât mai puțin între naționalism și ortodoxie”. Naționalismul fiind „o aprigă inițiativă a omului întru apărarea grupului său etnic”, trebuie să meargă „până la ură și vărsare de sânge”. „El e luptă pe viață și pe moarte între spețe”.

Dlui Nae Ionescu, care susține că nația, deși păcat, e dela Dumnezeu, ca și consecința ei firească naționalismul, și prin urmare nu trebuie să tindem a le depăși, dl Dragoș Protopopescu îi răspunde că admitând concluzia aceasta, „devin indiferente din punct de vedere moral și a ucide și a provoca avort și a trișa, fiindcă și acestea sunt dela Dumnezeu” și păcate ca și acelea. Chiar dacă sunt dela Dumnezeu, răspunde dl Dragoș Protopopescu,

trebuie să le evităm, pentru că Dumnezeu „punându-le în calea omului le pune nu mai puțin ca păcate, adică interzicându-ni-le”, ca un fel de „gesturi ascunse ale lui, pentru a încerca sau ispiti pe om”. E limpede prin urmare că națiunea și naționalismul și biologia sunt, după părerea dlui Dragoș Protopopescu, lucruri tot așa de păcătoase ca și a ucide, a provoca avort, a trișa și a fura. Ca și de păcatele enumerate la sfârșit, tot așa și de cele dintâi ne absolvă numai spiritualul (pentru dl Dragoș Protopopescu e indiferent că acest spiritual e ortodox sau nietzscheian sau francmason).

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

Dumnezeu". Observației d-lui Nae Ionescu că nu ne putem sustrage nației, îi răspunde iarăși dl Protopopescu: „Bine, dar tot așa nu te-ai putea sustrage nici beției!" Și încheie gândul acesta declarând naționalismul „o beție dela Dumnezeu lăsată". (Bunavestire din 30 Iulie—1 August 1937).

\* \* \*

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

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

## ORTODOXIE ȘI ROMÂNISM

Prin ce faptă din decursul vieții mele, o primă condiție ca ea să fie evitabilă, m'am făcut eu vinovat născându-mă ca membru al unei națiuni? Nașterea în sânul unei națiuni nu e în niciun caz o continuare personală de-a păcătui, o cădere actuală în păcat, precum este pruncuciderea sau avortul, sau eventual naționalismul.

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

Dar fie că privim această rădăcină instinctuală a naționalismului, fie că privim la floarea



lui morală — slujirea neamului cu iubire — el e foarte departe de beție sau de pruncucidere.

Să-l privim ca instinct și deci să-l considerăm biologie. Ca atare e voință de a trăi și activarea acestei voințe. Iar voința de a trăi și luarea măsurilor indispensabile pentru acest scop, e necesară, adică nimeni nu se poate sustrage, dacă nu caută moartea. Hrana de pildă, ca activare a voinții de a trăi, e ceva inevitabil. Căsătoria, ca activare a voinței de a trăi a speciei, la fel. A le evita nu însemnează numai a muri tu personal, ci a te ridica împotriva unor rândueli fundamentale, puse de Dumnezeu ca legi după cari se desfășoară viața; însemnează a socoti tu, cu mintea ta, că aceste orânduirii fundamentale, prin cari Dumnezeu condiționează viața, nu sunt la înălțimea cerințelor tale, că Dumnezeu cu opera lui nu s'a putut ridica la ceea ce gândești tu. Și însemnează a sabota viața de Dumnezeu lăsată, lucrând direct împotriva Lui, fie din răsvrătire față de El, fie din credința greșită că viața nu există din voia lui Dumnezeu, ci datorită cine știe cărei cauze păcătoase, cum cred budiștii. A refuza hrana pentrucă o socotești în mod principial un păcat, prin urmare a te lăsa să mori de foame, aceasta e în concepția creștină, un păcat. Precum a

nu te căsători, nu pentru idealuri deosebite, ci din dispreț față de căsătorie și a propovădui aceste idei, e iarăși un păcat, cum a arătat Biserica prin condamnarea ereticilor cari propagau astfel de idei.<sup>1</sup>

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

<sup>1</sup> Vezi canoanele Sinodului din Gangra, contra ereticilor Eustațieni. Citez ca pildă canonul 9: „Dacă cineva se dedică fecioriei și înfrânării, nu pentru bunătatea și sfințenia fecioriei, ei pentru că scârbindu-se se îndepărtează de căsătorie, să fie anatema”; Can. 15 „Dacă cineva și-ar părăsi copiii săi și nu i-ar crește și nu i-ar îndrepta, cât atârnă de el, spre cuvenita cinstire de Dumnezeu, ci sub pretextul ascezei i-ar neglija, să fie anatema”. Vezi și can. 51 apost.

Cineva obiecta aci că Sf. Vasile c. Mare consideră păcat și omorul din neștire, fără voie. Dar lăsând la o parte faptul că în general Sf. Părinți și doctrina creștină nu socotesc păcate relele comise fără voie, obiecțiunea se referă la altceva: la relele din întâmplare, nu la actele sistematice necesare, inevitabile pentru susținerea vieții, săvârșite însă cu voie.



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

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

Obiecțiunea e justă numai în parte. Viața eternă, fiind pe de-o parte în trup, iar pe de alta nefiind decât o restabilire a vieții pe care ar fi avut-o omul și acum dacă n'ar fi intervenit păcatul și moartea, nu poate fi cu totul tot deosebită de cea pe care o avem acuma. În orice caz scopul lui Dumnezeu în legătură cu omul culminând în restabilirea acestuia în viața deplină, instinctul fundamental al omului prin care își afirmă viața se dovedește nu ca un instinct păcătos, ci ca unul care corespunde deplin voinții lui Dumnezeu, slujind planul dumnezeesc. Lucrul cel mai mare pe care îl vrea Dumnezeu, pe acela îl vrea și omul, deși de multe ori prin mijloace greșite.

Dacă i-se cere creștinului să-și jertfească viața actuală și creștinul o face bucuros, nu i se cere cu perspectiva de a și-o pierde definitiv și nici creștinul nu și-ar da-o atunci așa de fericit, ci pentru a ajunge mai repede la deplinătatea vieții. Jertfirea vieții actuale se cere numai în împrejurările în cari, nejertfindu-și-o, omul ar pierde-o pe cea viitoare, sau, jertfindu-și-o, dobândește mai curând pe cea viitoare, adică în împrejurările în cari e necesar sacrificiul suprem pentru credința în Iisus Hristos. Lăsând la o parte faptul că jert-

fîrea aceasta nu face nici ea, în definitiv, excepție dela instinctul afirmării vieții, în împrejurările normale, când nu se cere în interesul credinții, renunțarea la viață, așa tam-nesam, e considerată la Dumnezeu păcat, iar la oameni nebunie sau lașitate.

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

Afirmarea vieții propriului neam nu însemnează eo ipso negarea altor neamuri, ba nici chiar desinteresarea de soartea lor. Viața omenească se mișcă în cicluri cari se cuprind unul în altul, plecând dela cel mai mic, cel

individual, și sfârșind cu cel mai larg, care cuprinde omenirea întreagă. Precum grija de viața proprie individuală nu te împiedecă și nu-ți răpește ocaziile de a te îngriji și de viața familiei, iar aceste două griji îți lasă destulă posibilitate să slujești și neamului, la fel aceste trei cicluri de viață nu-ți vor absorbi așa de total preocupările și puterile încât să nu poți fi de folos și umanității. Nici unul din aceste cercuri nu te poate angaja exclusiv. Aceasta ar fi într'adevăr ceva și păcătos și nenatural. Intre aceste cercuri nu există o relație de exclusivitate, ci de întregire.

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

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

Poți să vrei, cu toată dragostea pentru neamul propriu, fericirea și libera dezvoltare și a celorlalte neamuri, ba chiar să le dai din prisosul tău, pentrucă afirmând spiritualitățile tuturor, afirmi toate formele în cari se arată mărirea și înțelepciunea lui Dumnezeu cel neepuizat în puterea sa de creație și de invenție. A fi orb și nesimțitor pentru frumusețile deosebite ce le reprezintă neamurile ca grupuri distincte și a lucra pentru ștergerea acestor varietăți de frumusețe sau chiar a asista nepăsător la o astfel de întreprindere, înseamnă a nu vedea, a nu lăuda, ci a deprecia opera lui Dumnezeu.

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

Noi întrebăm: Și apoi dacă iubești pe toată lumea la fel? Ce urmări practice poate să aibă această iubire egală a întregii lumi? Să slujești tuturor egal de mult? Dar pentru aceasta ar trebui să te preumbli continuu pe tot globul pământesc ca să-i slujești fiecăruia, continuu grăbit că nu vei ajunge la toți. Ai putea realiza ceva serios măcar într'un singur loc, sau pentru o singură persoană? Viața în-

treagă ar fi o desordine de neînchipuit. Omul este o ființă cu puteri limitate, oricât de infinită i-ar fi dragostea de oameni. E adevărat că sufletul creștin e chinuit când vede și știe nemărginirea oceanului de suferințe și neajunsuri omenești și, în raport cu el, micimea puterilor sale de ajutorare, dar, neputând ieși din această orânduire a lucrurilor mai presus de voia sa, va da cât are în cercul social limitat în care este așezat, rămânând ca Dumnezeu să ajute prin alții sau direct în marea întindere a suferințelor pământești, așezată dincolo de raza cercului său de viață. Dumnezeu l-a lăsat, se vede, pe om ca mai ales în strădaniile sale spre bine să-și vadă micimea sa și mărimea lui Dumnezeu.

Așa încât efectele practice ale dragostei omului, oricât ar fi ea de mare, manifestările ei în faptă — cuvânt, ajutor material — nu pot fi decât extrem de reduse. Să se ducă atunci fiecare îns la alt neam cu mica lui putere de ajutor și să fie de folos acolo, ca să scape de păcatul naționalismului? Haosul n'ar fi mai mic ca în cazul alergării dintr'un loc în altul, abstrăgând de sforțările inutile pe cari ar trebui să le facă fiecare până să se aclimatizeze în noul loc.

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

Iubind în duh toată omenirea la fel, practic el este silit de orânduirea superioară a lucrurilor să-și activeze dragostea față de cei apropiați. În persoana lor iubești omenirea și pe Dumnezeu. Cine nu iubește pe apropiați, pe cei care-i vede, din motiv că acesta-i lucru egoist și spune că tânjește după cei de departe ca să-i iubească, acela nu are nici o iubire. Cine are iubire, iubește pe cei din jurul său uitând de grija iubirii universale. Ciclurile acestea organice în care-i așezat omul sunt orânduiri dumnezeiești cari fac posibilă menținerea vieții.<sup>1</sup> Dar despre ele puțin mai încolo.

<sup>1</sup> N'aș vrea ca aceste gânduri să dea loc la o interpretare laxă a datoriei ce ne-o impune creștinismul de-a iubi pe toți oamenii. Și aceasta se va putea numai dacă nu se va căuta să se aplice teoria de mai sus cu exclusivitate în toate momentele. Ea ține cont numai de faptul general și de situația normală că oamenii se află de regulă între cei de neamul lor. Când însă, în mod excepțional, unii oameni se află între cei de neam străin pentru un timp mai lung sau mai scurt, ei au datorii practice de iubire și față de aceia.

Nu trebuie uitat totuși nici în aceste cazuri că „apropierea” nu se constituie numai prin elementul spațial. Trăești într'un oraș, între oameni necunoscuți, dar inima și gândul ți-e în-

E drept că uneori se ivesc împrejurări când, cu toată voința de a nu-ți interpreta naționalismul ca pornire împotriva neamurilor străine, ajungi împreună cu neamul tău în conflicte cu alte neamuri și chiar la războiu. Dar atât timp cât ești în funcția pură de legitimă apărare a neamului tău împotriva unor neamuri acaparatoare, nu putem spune că păcătuiești. Sfânta Scriptură îți cere, e adevărat, ca celuia ce te lovește pe o parte a

---

treg la familia din cine știe ce depărtare. Apropierea se constituie și din identitatea de limbă, de amintiri, de simțiri, de reciprocă „înțelegere”. E o categorie ontologică aparte, constătoare din multe elemente.

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



obrazului să-i oferi și cealaltă parte, iar celui ce-ți ia haina să-i dai și cămașa. Dar tot Sfânta Scriptură ne spune că statul poartă sabie și o poartă în calitate de „slujitor al lui Dumnezeu spre mânie celui ce face rău”, pentru menținerea rânduelii pământești prin forță atâta vreme cât, nefiind toți oamenii fără păcat, nu se poate ține rânduiala de bună voie. Conflicte și războaie au fost și când nu era atât de clară conștiința națională. Astăzi statele sunt aproape toate și aproape deplin naționale. O națiune poartă război împotriva alteia întrucât e organizată ca stat. Iar membrul națiunii e îndatorat de voia lui Dumnezeu ca atunci când e ostaș al statului să lupte, oricât aceeași voie a lui Dumnezeu îi cere o atitudine exact contrară când e simplu particular.

Dar putem merge și mai departe. Dacă atunci când stai în slujba unei organizații supraindividuale, ești îndatorat să lupti pentru apărarea ei, ca element al ordinii sociale, de ce nu ai avea aceeași îndatorire să lupti pentru apărarea unui neam, care este o construcție supraindividuală mai organică, cu rădăcini mai adânci în existență decât statul? Dacă în calitate de individ poți primi să mori mai curând cu câțiva ani, când Dumnezeu a lăsat și așa o viață extrem de scurtă pentru indi-

vizi, nu pare aproape ca o datorie să ții ca neamul să trăiască mai mult decât tine, odată ce și Dumnezeu a rânduit o viață cu mult mai lungă pe seama neamurilor? Neamurile cuprind milioane și miliarde de indivizi și numai venind toți la existență își arată mulțumitor fața la lumină. Când lupți pentru apărarea neamului, lupți pentru multe fețe omenești pe cari le vrea Dumnezeu să vină pe lume.

Dar din punct de vedere al iubirii, ce e de preferat? Să asști cum cel care a ajuns la o anumită superioritate de forță, ucide lent pe cel pe care l-au slăbit e serie de împrejurări nefericite? Iubirea îți cere să fii îngăduitor cu fapta neamului ucigaș și să nu faci nimic pentru salvarea victimei? Nu-ți cere iubirea mai degrabă să pui mâna pe cel care-i deasupra, să-l arunci la o parte și să ridici pe cel prăbușit? E egoism acesta? Ar fi egoism cel mult când ai fi numai tu personal în primăjdie, dar nu în cazul acesta când și cei din neamul tău au cel puțin tot atâta drept să trăiască cât și cei de alt neam. Să fie un păcat să salvezi pe alți oameni, când aceia sunt de un neam cu tine? Dacă ai drept și chiar o înaltă obligație morală să fii cât se poate de conciliant atunci când se atentează la avutul și chiar la viața ta, n'ai același drept când e

în joc viața semenilor tăi. Dacă Samarineanul milostiv și-ar fi făcut apariția în momentul în care acel om oarecare era lovit de tâlhari, n'ar fi sărit el în apărarea lui? Există o singură împrejurare când îți poți îndemna întregul neam să primească moartea: când prin aceasta trece mai repede la plinătatea vieții. E cazul când neamul, amenințat să-și sacrifice credința pentru a dobândi viața pământească, se salvează sacrificând-o pe cea din urmă în favoarea credinței și a vieții veșnice. Cred că există și un naționalism capabil să-și interpreteze iubirea de neam astfel. Și atunci unde e biologia, domnule Dragoș Protopopescu?

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

Din toate acestea rezultă că familia, națiunea, statul, împreună cu atitudinea pozitivă față de ele și cu mijloacele inevitabile prin cari ne manifestăm această atitudine pozitivă: căsătoria și iubirea de familie, naționalismul și loialitatea cetățenească, sunt orânduiri mai presus de

voia noastră, cărora trebuie să ne supunem și cari sunt absolut necesare pentru menținerea vieții.

În rând cu ele trebuie să așezăm afirmarea vieții individuale cu mijlocul principal al acestei afirmări: hrana. Dacă sunt mai presus de voia oamenilor și absolut necesare pentru menținerea vieții, ele sunt dela Dumnezeu, creatorul și conservatorul vieții. Dl Dragoș Protopopescu așează în rând cu aceasta: furtul, avortul, trișajul. E o eroare evidentă. Acestea nu sunt necesare pentru menținerea vieții. E păcatul care desfigurează acest instinct.

În teologia germană actuală s'a creat termenul „Gottes Erhaltungssordnungen”, orânduirile dumnezeiești de conservare a lumii. El exprimă foarte potrivit ființa acestor legi ale vieții, cari conservă lumea împotriva puterilor distrugătoare ale răului.

Nu putem afirma sigur dacă aceste orânduiri au existat și înainte de căderea în păcat. Cine poate reface, măcar în închipuire, tabloul vieții depline dinainte de căderea în păcat, sau cum ar fi rămas ea fără căderea în păcat? Sigur e că atitudinea pozitivă față de viață, afirmarea vieții, a existat, însă fără adausurile de egoism, de exclusivitate venite prin păcat. Și a existat căsătoria. Foarte probabil

că s'ar fi născut și neamurile, ca varietăți ale frumuseții spirituale infinite, dar fără straturile de opacitate ale limbilor deosebite, așezate între neamuri în urma păcatului, la turnul Babel. A existat hrana ca legătură vie a omului cu tot universul. Singur statul nu s'ar fi născut poate, el fiind o instituție de forță împotriva răului, deși sunt elemente în ființa statului, ca d. ex. ierarhia, deplin compatibile cu ordinea cerească și cu absoluta domnie a binelui. Dar acestea sunt probabilități. Ceea ce trebuie remarcat este că în starea actuală toate aceste orânduirii sunt datorii impuse nouă de Dumnezeu. Nu ca păcate în sine. Căci ceea ce-i inevitabil pentru conservarea vieții nu poate fi păcat în ființa sa, chiar dacă ni s'ar fi impus numai pentru starea de cădere în păcat. Altfel ar însemna că Dumnezeu ne silește să păcătuim, că însăși funcțiunile esențiale ale vieții, ba însăși viața e în sine un păcat. Faptele păcătoase ni le interzice Dumnezeu și nu sunt absolut necesare pentru susținerea vieții, nu sunt constitutive vieții, dar pe acestea nu ni le interzice Dumnezeu și au caracterul absolutei necesități pentru viață, oricât le-ar confunda dl. Dragoș Protopopescu sub raportul moral. Dacă și acestea ar fi păcate în ființa lor și dacă Dumnezeu ne-ar sili prin urmare să păcătuim,

n'am mai purta nici o responsabilitate pentru păcate.

Ele nu sunt păcate în esență, în principiu. E drept însă că pot deveni păcate, pot fi practicate păcătoș. Mâncarea poate deveni lăcomie și rafinement, căsătoria poate deveni prilej de pur sensualism, naționalismul pornire de ură și poftă de hegemonie față de alte neamuri, etc. Dar graiul nu e tot așa? Nici el nu e păcat în sine, dar poate fi întrebuințat păcătoș.

Ba mergem mai departe precizând cele spuse până acum: nu numai că aceste funcțiuni necesare pentru menținerea vieții pot fi practicate și păcătoș, ci chiar nu pot fi practicate sistematic în curățenie morală de către om după căderea în păcat și înainte de renașterea în Hristos. Fără să fie în sine păcătoase, după căderea omenirii în păcat chiar și funcțiunile acestea naturale, inevitabile, de Dumnezeu lăsate, ale vieții, se împlinesc de regulă în duh păcătoș. Nu există domeniu al vieții omenești netulburat și necorupt de păcat. E posibil că în câte un scurt moment omul neîncorporat în Hristos să îplinească în chip nepăcătoș vre-un act al funcțiunilor sale naturale; Biserica ortodoxă nu împărtășește doctrina protestantă că orice act al omului neîncorporat în Hristos e păcătoș. Dar pe de o parte

aceste emancipări de sub păcat în făptuirea personală nu durează decât o clipă. Linia generală a desfășurării vieții omenești, chiar în funcțiunile cele mai naturale și mai inevitabile, rămâne păcătoasă. Singură Fecioara Maria a fost liberă sistematic de păcatul actual în viața sa, dar numai datorită faptului că a fost „plină de dar” coborât dela Dumnezeu. Iar pe de altă parte chiar faptele omului (dinafară de Hristos) cari nu sunt grevate de un păcat actual, nu mântuesc. Nu sunt rele, dar n'au putere mântuitoare, pentru că mântuirea nu o produce omul, ci e dar dumnezeesc.<sup>1</sup>

În lumina acestor adevăruri trebuesc judecate și faptele inevitabile săvârșite de om în ciclurile naturale ale vieții sale, atâta vreme cât omul nu e creștin, cât ele nu sunt străbătute de duhul credinții. Nu sunt în sine păcătoase. Dar în concret aproape neîntrerupt ele sunt alterate de corupțiunea sufletului omenească. Nu ele, în noțiunea lor, sunt păcătoase, ci *modul* în care se săvârșesc. Nu biologia e

<sup>1</sup> Mărturisirea lui Dosoftei declară: „Că omul poate face binele din fire, a spus-o acoperit Domnul, zicând că și păgânii iubesc pe ceice-i iubesc pe ei... Deaci urmează și aceea că este imposibil ca orice bine pe care-l face omul să fie păcat. Binele este cu neputință să fie rău. Fapta îndeplinită însă numai cu puterile naturale și care nu face pe om decât psihic, nu și spiritual, nu contribue la mântuire, lipsind credința, dar nici la condamnare”.

păcătoasă, ci *modalitatea* în care e trăită și desfășurată de om. Și întrucât chiar furtul și trișajul fac parte din modalitatea păcătoasă a împlinirii poruncilor inevitabile ale biologiei, dl Dragoș Protopopescu are puțină dreptate când le pune în aceeași categorie cu toate actele biologice și când exprimă paradoxul că chiar ceea ce-i inevitabil — de pildă naționalismul — e păcat. Dânsul a avut în vedere faptul că omul căzut împlinește întreaga biologie păcătoasă.

Dar distincția între funcțiunile naturale, inevitabile ale biologiei, și modalitatea păcătoasă de-a le împlini, totuși se poate face, nu numai logic — ceea ce încă este ceva — ci și real, în faptă. O face omul creștin, îmbrăcat în Iisus Hristos. E adevărat că și acesta își purifică foarte greu chiar funcțiunile necesare, inevitabile ale vieții, de modalitatea păcatului, și poate că deplin nu poate face acest lucru nimenea. Dar un progres tot este. Recunoaștem că a fi naționalist în chip cu totul nepăcătoasă e enorm de greu, precum și a mânca fără a păcătui e tot așa de enorm de greu. Dar pe deoparte funcțiunile acestea sunt inevitabile pentru om — chiar în principiu — iar pe de altă parte creștinismul aduce în ele o



purificare cu atât mai mare cu cât e mai adânc pătruns în subiectul respectiv.

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

Dsa a tras însă de aci concluzia greșită mai sus amintită, care este în desacord cu învățătura Bisericii ortodoxe și se acopere cu doctrina teologiei dialectice, extrem luterane și extrem pesimiste. Biserica noastră (condamnând și origenismul) nu recunoaște că istoria a început sau a putut începe numai datorită păcatului originar. Cartea Facerii ne spune că timpul, elementul constitutiv și esențial al istoriei, a fost dinainte de-a păcătui omul. Dacă istoria ar fi produsul păcatului, ea n'ar putea da sălaş pe arena ei la nimic bun. Iisus

Hristos n'ar fi fost nici El fără de păcat și îndreptarea omului nu s'ar putea începe nicidecum în viața aceasta, rămânând ca să credem numai că Dumnezeu totuși ne va mântui, chiar dacă urmăm mai departe viața noastră deplin păcătoasă. Cum se vede, avem aci o teorie care duce la consecința autentic protestantă a doctrinei „sola fide”, cu corolarul ei firesc desființarea libertății voinții.<sup>1</sup>

Timpul însă nu e prin sine o categorie a păcatului și în el se poate concepe și e posibilă o viață fără păcat. Omul în starea primordială a nepăcătoșeniei a fost o realitate pă-

<sup>1</sup> Karl Barth, căpetenia teologiei dialectice, declară căderea în păcat ca ceva ce „premerge istoriei și determină toată istoria” (Das Wort Gottes, p. 145). Karl Heim spune: „Căderea originară trebuie să fie un act supratemporal și supraistoric, care face parte din temeliile întregii lumi spațial-temporale” (Dogmatik II, p. 48). Citatele le iau după Walter Küneth, Die Lehre von der Sünde, p. 84 și 86. În capitolul „Specielle Kritik der übergeschichtlichen Falles”, W. Küneth supune unei juste critici această teorie. Între altele el spune: „O preexistență a căderii determinând viața în timp... face să apară... o impletire periculoasă a păcatului cu ideea de fatalitate și duce, gândită consecvent, la o slăbire a vinovăției și cu aceasta a principiului crucii” p. 101. „Păcatul este, în teoria căderii supraistorice, o mărime metafizică”, nu spiritual-voluntară, p. 103. „Înălțimea supraistorică a stării primordiale și a căderii face neînțeleasă și imposibilă și duce la o depreciere totală, ba chiar la o abandonare a ideii libertății. Păcatul devine ceva impersonal, nespiritual, devine identic cu o substanțializare (Verdinglichung) metafizică”, p. 105.

măntescă, corporală, nu metafizică. Nu putem ști sigur cari erau atunci funcțiunile naturale, inevitabile ale vieții lui. Am spus mai înainte că probabil au fost aceleași pe cari le are azi, dar evident se desfășurau atunci neimpregnate de calitatea păcătoasă a sufletului. În orice caz au fost unele compatibile cu viața corporală și istorică. E foarte probabil deasemenea că nu toate din orânduirile sociale cari azi, în starea de păcat, sunt absolut necesare, cum e statul, s'ar fi cuprins și în ordinea vieții dinainte de cădere.

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

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

Nu ne mântuim fugind de cele naturale, plutind în văzduhul inacțiunii, sau al credinții și dragostei teoretice, ecumenice. Ci făptuind ceea ce ne impune locul și timpul și așezarea noastră în ciclurile de viață unde ne-a destinat Cel de sus. Nu ne mântuim fugind de căsătorie, căci atunci căsătoria n'ar mai fi una din cele șapte taine; nici fugind de mâncare, căci atunci nu ni s'ar fi dat Domnul ca mâncare de pâine și vin. Nu ne mântuim uitând și fugind de neamul în care ne-am născut, căci atunci și Iisus ar fi plecat din primul moment dela Evrei.

E drept că nu ne mântuim punând accentul pe împlinirea acestor datorii inevitabile ale vieții naturale. Nu ne mântuim prin hrană, prin căsătorie, prin naționalism. Accentul trebuie pus pe creștinism, pe legătura cu Dumnezeu. Dar aceasta nu e ceva separat între preocu-

părilor omului. Ci ea trebuie să străbată ca o altă *calitate* a sufletului în toată făptuirea omului. În ultima analiză nu *ce* lucrăm ne mântuește, ci *cum* lucrăm. Conținutul făptuirii ne e dat însă de structura naturii noastre, de condițiile ei esențiale. Creștinismul nu recomandă fuga de aceste condiții, pentru a crea altele artificiale, ci vrea să trăim în ele după duhul lui. Creștinismul nu vrea să ne scoată din lume, ci să ne mântuiască împreună cu lumea, în relațiile noastre naturale.

Fără a fugi de conținutul natural al vieții noastre, accentul totuși trebuie să-l punem întreg pe modul cum îl trăim.

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

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

Se mântuiește numai Petre Movilă sau dl Lucian Blaga, sau chiar dl Tudor Arghezi?

Dl Nae Ionescu împărtășește cu dl Radu Dragnea părerea că trăirea în ciclurile naturale ale vieții nu ne mântuiește, că mântuirea e în funcție de trăirea în universalism. Dar întrucât socotește că ieșirea din aceste cicluri nu e posibilă, concludă că nici mântuirea nu e posibilă în veacul de acum, în istorie. Prin urmare un fatalism și un pesimism absolut. Ortodoxia însăși fiind și ea un ciclu limitat, o spiritualitate ce nu depășește spiritualitatea neamului, nu ne poate nici ea mântui. Dar atunci de unde știm că ne vom mântui măcar în veacul ce va să vie? După cari criterii trăind, putem nădăjdui mântuirea în veacul ce va să vie? Pentru care motiv unii se vor mântui și alții nu? La ce mai e bună atunci ortodoxia? Pentru o funcție pur național-pământească? Gândirea dlui Nae Ionescu, oricât s'ar părea altfel, e puțin creștină. Ea îndeamnă la cel mai deplin indiferentism moral. Cel puțin dacă ar susține că mântuirea o vom obține în baza trăirii noastre în granițele ontologice ce ni le-a impus destinul. Am ști ceva, am avea un criteriu de orientare. (Las-că teza că ne mântuim numai în veacul ce va să vie, că nu începe de aici mântuirea noastră de păcate,

îmbunătățirea noastră, că istoria nu se resimte întru nimic de jertfa și învierea Domnului, e, cum am mai amintit, dogma clasică și fundamentală protestantă). Atât în susținerile dlui Nae Ionescu cât și în ale dlui Dragoș Protopescu se citește printre rânduri tendința de a înlătura din calea naționalismului românesc orice scrupul, orice preocupare de discernământ moral.

Adevărul este că ne mântuim prin fapte (nu prin cultură ecumenică!). Iar faptele sunt cele pe care ni le determină locul, timpul în care trăim și constituția noastră naturală.

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

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

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

Naționalismul, în sine luat, nici nu mântuie nici nu pierde. Dar în practică orice naționalism sau mântuie sau pierde, după cum este sau nu este străbătut de credința creștină.

Ortodoxia nu este un sector al vieții, detașat de toate faptele și condițiile naturale ale omului. Ea nu este numai mers la biserică, sau numai cărturărie universalistă, sau sistem



DUMITRU STĂNILOAE

de sfere cristaline plutind pe deasupra valurilor vieții, neatins de ele și neintervenind în ele. Ea este forță amestecată în totalitatea faptelor și situațiilor omenești, mântuind pe om nu întrucât îl scoate din ele, ci întrucât acela lucrează în ele după duhul ei. Dacă e drept până la un loc că neamul acopere sectorul ortodoxie, dând unei forme universale în anumite privințe un colorit propriu, la rândul ei și ortodoxia cea universală acopere întreg pe fiecare neam care-i aderă.

*Noembrie, 1937*

## INCERCARE DESPRE TEOFANII

— INTERPRETAREA VEDENIILOR LUI PETRACHE LUPU —

În toiul discuțiilor iscate în jurul ară-  
tărilor ce declară Petrache Lupu că le-a  
avut, s'a auzit din partea multora afirmația  
că Dumnezeu nu se poate arăta, deoarece în  
evanghelie se spune că „pe Dumnezeu nimenea  
nu L-a văzut niciodată” (Ioan 1, 18).

Mi se pare, de aceea, foarte oportun să  
vădesc eroarea unei asemenea păreri, încer-  
când să schițez și o explicație teologică a mo-  
dului în care se arată Dumnezeu oamenilor.

Că Dumnezeu s'a arătat oamenilor de  
multeori, ne mărturisește însași Sf. Scriptură.  
Ajunge să amintesc despre arătarea lui Dum-  
nezeu la stejarul Mamvre, de care s'a împăr-  
tășit Avraam (Fac. 18) și de cea de care s'a  
împărtășit Daniil (Cap. 10, 5).

Acei cari se înțepenesc lângă citatul ev.  
Ioan 1, 8, n'au observat poate așa-numitul graiu  
*antinomic* al Scripturilor și în general al ori-  
cărui mistic. Sfânta Scriptură mai puțin si-

stematic, dar cei mai mulți mistici foarte sistematic, vorbesc despre Dumnezeu în termeni direct contrazicători.

Așa de pildă Sfânta Scriptură ne spune pe deoparte că pe „Dumnezeu nimenea nu L-a văzut niciodată“, că locuiește într'o lumină neapropiată (inaccesibilă)“ (I Tim. 6, 16), că „cele ale lui Dumnezeu nimeni nu le știe fără numai Duhul lui Dumnezeu“ (I Cor. 2, 11). Pe de altă parte locurile mai sus amintite, ca și toată Sf. Scriptură, este o continuă descoperire a adâncurilor lui Dumnezeu, pe tot felul de căi: prin arătări în chip de om, prin diferite alte semne și mai ales prin comunicări de drept în inima omului.

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

Răspunsul cel mai satisfăcător la această întrebare l-a dat mistică ortodoxă în vâltoarea discuțiilor isichaste din veacul 14. Iată acel răspuns: *cu ființa Dumnezeu este inaccesibil, cu puterile și lucrările Sale El coboară până la noi.* Prea departe n'a putut ajunge însă teologia de atunci în explicarea și aprofundarea acestui răspuns.

Material prețios pentru dezvoltarea doctrinei se află în teologia rusă mai nouă (Bul-

gacov-Berdiaev-Vâșeslavțev ș. a.) și la misticii germani din evul mediu. Această doctrină ar putea avea în rezumat forma următoare :

Ființa lucrurilor și în deosebi a subiec-  
telor personale rămâne inaccesibilă oricărei  
sforțări de-a intra în contact nemijlocit cu ea.  
Suportul ultim al unei persoane, cu care sunt  
în strânse legături, îmi rămâne ascuns sub șapte  
peceți. Există mai adânc de stările de con-  
știință și de manifestările unei persoane o  
realitate indeterminabilă. Chiar adâncul nostru  
rămâne nouă ascuns și indeterminabil. Cu-  
noaștem manifestările, lucrările, puterile acelu  
ascuns, dar el însuși nu e identic cu nici una  
din aceste lucrări și nici cu ele în totalitate.  
Ascunsul acesta nu e sumă tuturor manifestă-  
rilor sale, chiar dacă acestea s'ar realiza în  
număr infinit. Nu numai cantitativ le depășește,  
ci, ca să spun așa, oarecum chiar calitativ, deși  
ființial este identic cu ele. El e incolor, neac-  
tualizat, nedeterminat, dar din el țâșnesc toate  
culorile conștientului, toate manifestările deter-  
minate. El nu e nici cugetare, nici voință, nici  
putere activă, nici ideea din acest moment, nici  
deciziunea din momentul următor, nici senti-  
mentul acesta, nici gestul sau mișcarea cutare,  
nici toate la un loc. Și totuși toate acestea  
sunt din el; el e și cugetare, și simțire și lu-

crare etc. Propriu zis, pentru orice mijloc de investigație omenească, *el nu este*, nu poate fi aflat, constatat. El e abisul pustiu pentru privirea noastră, golul fără sfârșit, dar golul fecund, creator la infinit. Am văzut că despre el nu putem vorbi decât antinomic, determinându-l prin manifestările (măștile) lui, dar, nemulțumiți cu această determinare imperfectă, aruncând peste bord orice adjectiv și rămânând la constatarea *inexistenței* lui pentru mijloacele noastre de a-l cunoaște. (A se vedea dezvoltarea acestor idei în special în opera lui S. Bulgacov „Die Tragödie der Philosophie“, Darmstadt 1927).

Acest ascuns care e dincolo de stările determinante ale conștiinței, nu-l numesc „eu” cum face părintele Bulgakov. Acest ascuns e altceva decât ceea ce numim „persoană”, deși face parte integrantă din persoană. „Eul” este factorul voluntar și luminător care trece prin vama sa aproape toate țâșnirile din acel câmp gol și fecund. „Eul” este nu numai o strungă pasivă prin care sunt silite să treacă, determinându-se și luminându-se astfel, toate valurile plecate din adâncul indeterminat, ci are și un rol de inițiativă, oarecum de constrângere a „ascunsului”. Mișcându-se „eul”, mișcă prin aceasta și ascunsul, silindu-l să emită din

sânul lui o anumită manifestare. Totuși puterea aceasta de constrângere a „eului” își are limitele ei. Sunt manifestări ale „ascunsului” cari nu trec prin vama „eului” pentru a se realiza și de multeori „eul” nu poate obține din sânul „ascunsului” ceea ce dorește.

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

La Dumnezeu „adâncul”, „ascunsul”, sau „ființa” e infinit mai plin de posibilități. Și Dumnezeu fiind persoană desăvârșită, toate manifestările „ființei” trec prin sfera ei de inițiativă. „Abisul” ființei divine nu e față de factorul personal divin în aceeași stare de obscuritate și oarecum de libertate, ca la om. Dumnezeu are o viziune clară în „adâncul” Său și acesta îi stă cu desăvârșire la dispoziție. La Dumnezeu nu se produce nici o manifestare involuntar, El nu-și cunoaște ființa treptat și nu o aduce în stare de manifestare cu greutate și numai în urma unor condiții legate de timp. Dumnezeu nu lucrează nici când silit de ascunsul Său, iar Eul Său nu are nici o dorință pe care să nu o poată realiza

imediat. La El între voință și putere („eu” și „ființă”) este o deplină acoperire. Puterea Lui se întinde până unde se întinde voința Lui actuală sau potențială; nu e nici mai restrânsă nici mai largă ca voința Lui, cum este cazul la om, la care uneori voința e mai slabă ca impulsunile, iar alteori mai tare ca puterile ce le are. Din faptul că Dumnezeu e o ființă desăvârșită, o voință ce prezidează deplin puterea Sa, rezultă și aceea că Dumnezeu nu e silit să facă tot ce poate face, în fiecare moment, ca o forță fatală, impersonală, pan-teistă. Actele săvârșite de Dumnezeu nu sunt adecă una cu ființa Lui, aceasta nu se epuizează în fiecare act al Lui. Dumnezeu rămâne ca un suveran deasupra fiecărui act al Său, putând săvârși în fiecare moment alte acte nenumărate decât cel pe care îl săvârșește. Dumnezeu deci nu e „actus purus” epuizat deplin în acte, ci peste acte stă un izvor voluntar și infinit al lor, ființa personală. Tomismul nu se poate menține în nici un fel.

Eventuala obiecțiune că admitând la Dumnezeu un „adânc fără fund” pe de o parte, pe de alta lucrări, sau manifestări deosebite de El, îl facem pe Dumnezeu compus, e cu totul neserioasă. „Adâncul”, „ființa” divină e cu totul simplă, interminabilă, unitară, dar

plină de posibilitățile infinite. Posibilitățile acestea realizate, nu sunt „ființial” deosebite de adâncul din care au ieșit. Totuși nu le putem identifica nici pe câte una în parte, nici toate la un loc cu „adâncul”, cu „ființa”, căci aceea e cauză, izvor, iar acestea efecte și aceea nu poate fi substituită prin acestea, nici vice-versa.

Ceea ce ne e accesibil nouă dela Dumnezeu sunt numai iradierile, manifestările, lucrările „ființei” divine. Toate numirile ce le dăm lui Dumnezeu, chiar numele de „ființă” le luăm dela aceste lucrări. Ii zicem lui Dumnezeu „viață” dela lucrarea lui de viață făcătoare, „înțelepciune” dela lucrarea lui de înțelepciune dătătoare, „ființă” dela lucrarea de ființă ziditoare. Insași „adâncul”, „ființa” Lui, rămâne mai presus de orice nume, de orice apropiere, fie cu gândul, cu simțirea, cu experiența inimii etc. Acel „adânc” „nu este” pentru noi, sau „încă nu este” (*μη ὄν*); el e „tăcerea”, „ascunsul”. Numai imperfect îi dăm numirile lucrărilor ce izvorăsc din el. Când vrem să fim mai adecvați, nu-i dăm nici o numire. Spunem că Dumnezeu e „viață”, dar ne grăbim să spunem că totuși El nu e „viață”, ca unul ce e mai presus de viață. De aci graiul antinomic când vorbim de Dumnezeu.



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

Lucrările lui Dumnezeu ni se împărtășesc și le putem lua într'o măsură oarecare (după om) la cunoștință în două forme: întâi avem rezultatele lor, toate cele create și al doilea ele înseși în acțiunea lor actuală și prezentă. Lumea creiată, rezultatele lucrărilor dumnezeiești (*τὰ ἀποτελέσματα*), ne spune că aci a fost activă odată puterea dumnezească. Lucrurile poartă în ele impregnat semnul fostei lucrări dumnezeiești, așa cum roșata cărămizii e semnul rămas al focului ce-a fost odată prezent în cărămidă. Unii oameni nu văd decât atâta din Dum-

nezeu. Aceștia sunt cei cu argumentele cosmologice, raționaliști dești, sau chiar tești!

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

Și aci vine al doilea motiv pentru care Sf. Scriptură spune că Dumnezeu este inaccesibil omului. Atâta timp cât omul rămâne singur cu puterile sale, nu poate sesiza divinitatea și nu se poate împărtăși de ea. Cum explică foarte frumos Sf. Scriptură Palama, omul nu poate cunoaște și vedea cele ale lui Dumnezeu; numai Duhul lui Dumnezeu le poate cunoaște. Deci e lipsă ca Duhul lui Dumnezeu să se sălășluiască într'un om, ca acela să poată cunoaște cele ale lui Dumnezeu. Așa încât nu mai e omul care cunoaște ale lui Dumnezeu, ci însuși Duhul Lui. Omul care lapădă duhul lumii „primește înlăuntrul său Duhul dela Dumnezeu, care cunoaște cele ce sunt ale lui Dumnezeu, precum duhul omului cunoaște cele ce sunt ale omului... Cum nu va vedea acela prin Duhul primit lumina nevăzută?... Doar nu-și este Siesi nevizibil Dumnezeu, ci celor ce-L privesc și-L cugetă cu ochi și cugetări creiate și naturale. Celor în cari se inarticulează Dumnezeu ca organ conducător, nu le va oferi, prin Sine, într'un chip mani-

fest și vederea darului Său?... Căci precum raza din ochi numai unindu-se cu razele soarelui devine lumină activă și vede cele sensibile, în același chip mintea numai devenind un Duh cu Domnul, vede clar cele duhovnicești" (Din Sf. Grigorie Palama, trad. de subsemnatul în Anuarul Academiei teologice Andreiane 1932—33, pag. 39—40).

\*

Dar o treaptă și mai înaltă în apropierea de Dumnezeu este simțirea lui lângă și în tine *ca persoană*. Desigur și persoanele dumnezeiești ca și persoanele omenești ancorează și acționează în om prin manifestările lor, dar cea care dirijează și susține lucrarea este persoana care e tot atât de prezentă ca și lucrarea. Nouă ni se întâmplă adeseori să sesizăm vreo acțiune, vreo influență, vreo presiune exercitată asupra noastră, dar nu ne dăm seama că această acțiune e intenționată, se leagă de-o persoană. Simțim că ne tulbură o influență din afară, nu dinăuntrul nostru, dar nu ne dăm seama că această tulburare se datorește desnădejzii, năcazului, suferinții în care se află un apropiat al nostru la depărtare de noi. Dela el vin lucrări, manifestări până la noi, dar fie că nu suntem legați prea mult

sufletește de el, fie din altă cauză, nu sesizăm în acea lucrare ce ajunge la noi *persoana* proprietară a ei. Simțim o neliniște în spate. Nu ne dăm seama, decât după ce ne întoarcem, că acțiunea ce-o suferim vine dela o persoană și anume dela cutare persoană. Cunoașterea persoanei care conduce o acțiune asupra noastră e o treaptă superioară cunoașterii acțiunii ei. Până cunoaștem numai lucrarea, acțiunea, inclinăm să luăm aceasta drept o acțiune a naturii, a cine știe cărei forțe din natură. În orice caz foarte puțin suntem inclinați să o derivăm dintr'o persoană.

Așa și cu lucrările exercitate de Dumnezeu asupra noastră: le sesizăm, una sau alta, dar până n'am progresat la sesizarea Lui ca persoană, le luăm drept lucrări ale unei forțe impersonale. Sunt foarte mulți cei ce prind în antenele conștiinței lor suflarea unor puteri mai presus de ei și de natură, dar sunt foarte puțini cei cari văd, nu teoretic, ci concret, persoana dumnezească manifestându-se în cutare lucrare sau cutare, în sufletul lor. De aci frecvența panteismului și greutatea de a ne raporta, practic, față de Dumnezeu ca față de-o persoană ce stă în preajma mea ca oricare casnic, cu singura diferență că e invizibil ochilor trupești. Cugetăm pe Dumnezeu de-

istic — din efectele fostelor Lui lucrări — și-L simțim panteistic — ca lucrări suspendate sau emanate din cine știe ce forță impersonală — dar nu-L simțim personalistic. Aceasta e realitatea de cele mai multeori. Cât de greu și de rar ajungem să ne facem din rugăciunea noastră chiar, o convorbire cu Vecinul nostru Dumnezeu. De cele mai multeori rugăciunea ne este un fel de meditație, adecă o gândire la ceva departe de noi, o stare de vorbă cu noi înșine, o rostire de cereri fără conștiința actuală că ele merg la o persoană, ci undeva în vid. Intelectualul modern poate executa destul de ușor o meditație „religioasă”, dar rugăciunea îi este un lucru aproape imposibil. În meditație ești numai tu singur, sau Dumnezeu coborât la nivelul unui obiect impersonal, pasiv, la discreția cugetărilor tale. Nu e aci Dumnezeu care te privește în ochi și te scoate din calmul și superioritatea savantelor tale cugetări. Socotesc meditația o amarnică autoînșelăciune religioasă, un surogat primejdios care n'ajută nimic la scoaterea omului din individualismul și neputința de a intra în contact viu cu Dumnezeu. În Sf. Scriptură nu se vorbește deloc de meditație ca ajutor de-a găsi pe Dumnezeu. Meditația e bună îndreptată la orice obiect creat, dar nu la Dumnezeu.

Dar dacă trebuie să simțim vecinătatea lui Dumnezeu ca persoană, nu urmează că trebuie să-I simțim lucrând în noi multe lucrări, că trebuie să-L simțim aproape cu o mulțime de atribute. Precum putem constata prezența unei persoane omenești în vecinătatea noastră, chiar dacă acea persoană ni se manifestă printr'o singură intenție sau atribut, tot așa putem constata persoana sau persoanele dumnezeiești în jurul nostru, chiar dacă ni se revelează în acel moment cu o singură însușire sau intenție. Putem avea astfel într'un moment conștiința că Dumnezeu ne privește cu severitate, și numai cu severitate, altădată că ne ușurează de o grijă, altădată că ne face să înțelegem cutare idee. Cu alte cuvinte chiar dacă ne revelează Dumnezeu într'un moment dat un singur atribut, un singur act de voință, acel atribut sau act de voință nu se prezintă suspendat, detașat de persoana dumnezească, ci însași persoana dumnezească se arată în acel atribut, concretizată în el. De aci multiplicitatea chipurilor în cari ni se poate revela nu numai persoanele omenești, ci și cele dumnezeiești. Privirea cu care simțim că ne privește într'un moment dat persoana dumnezească, cuvintele ce ni le spune, gesturile ce le face, chiar îmbrăcămintea în care

se arată, sunt concretizarea acelui act de voință prin care ni se revelează atunci persoana dumnezească.

\* \* \*

Dar acum să abordăm însuși miezul chestiunii. Cum e posibil să se arete Dumnezeu oamenilor sub o formă sensorială?

Mai întâi să vedem, forma aceasta sensorială este într'adevăr externă nouă din punct de vedere spațial, ocupă ea un loc în spațiu și prin urmare e întinsă și oarecum materială? Își face Dumnezeu ad-hoc o formă spațială sau obiectiv-sonoră? Lucrul se pare posibil. Dar aci cercetăm modul mai frecvent de apariție a lui Dumnezeu, acela în care nu se servește de ceva spațial. Câteva exemple: vedeniile sfântului Ioan din Apocalipsă s'au petrecut în „Duh” (1, 10). Lumina de pe Tabor, și în ea Moise și Ilie, deși „strălucea ca soarele” (Matei 17, 2), n'a fost văzută de cei dela poalele Taborului. Arhidiaconul Ștefan „fiind plin de Duh Sfânt, căutând la cer, a văzut slava lui Dumnezeu și pe Iisus stând deadreapta lui Dumnezeu”, fără ca cei din jurul lui să vadă ceva (Fapte 7, 55). Daniil (cap. 10) spune că cei din jurul lui n'au perceput vedenia lui. Ingerii ce cântau în noaptea nașterii Mân-

tutorului n'au fost văzuți și auziți de altă lume afară de păstori. Și, ca să vedem întrucât corespund condițiilor teofaniilor vedeniile lui Petru Lupu, ele n'au fost văzute de ciobanii de lângă el sau de preot, deși îl auzeau vorbind cu cineva. Toți aceștia au privit cu ochii deschiși, dar și lumea din jurul lor avea ochii deschiși și totuși nu vedea.

Aceasta-i dovadă că nu prin puterea naturală a ochilor au văzut toți aceștia și prin urmare ceea ce au văzut nu era ceva întins în spațiu, un obiect între celelalte. Imaginii văzute de aceștia nu-i corăspundea deci ceva spațial, material, sensibil. Ceea ce spune Sfântul Grigorie Palama despre lumina de pe Tabor, se poate aplica tuturor vedeniilor înșirate de noi. El zice: „Dacă deci nu prin puterea sensorială au văzut acea lumină, căci atunci ar fi văzut-o și necuvântătoarele, ci prin puterea mintală care percepea prin simțuri, sau, mai bine zis, nici prin puterea mintală — căci atunci orice ochiu ar fi văzut-o, și mai ales cei apropiați, strălucirea ei fiind mai presus de soare — dacă deci nici prin aceasta propriu zis n'au văzut acea lumină, atunci nici lumina aceea n'a fost propriu zis sensibilă” (op. c. 49).



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

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

In cele următoare vom căuta să le arătăm.

\*

Imaginația este o facultate a spiritului nostru cu o sferă de activitate mult mai largă decât i se atribue de obicei. Ea nu este numai facultatea prin care creiem imagini pentru lucruri cari știm că există dar nu le cunoaștem de aproape, sau tot felul de imagini neraportate numai decât la vreo realitate, nu este așadar numai o substituție a percepției și un loc al spiritului, ci este calea unică prin care se formează, progresând dela o fază neclară și inconștientă la faza de perfectă conștiință, toate conținuturile vieții noastre spirituale, ca o precizare a unor mișcări ce pornesc din adâncurile noastre sufletești. Și când zic adâncuri su-

fletești nu înțeleg prin aceasta nici numai imagini percepute în trecut și depozitate acolo și nici numai un subconștient redus la vreo unică sau mai multe potențe biologice în sensul școlii lui Freud sau a celor înrudite. Ele sunt izvorul nesecat al vieții integrale omenești, de acolo crește, printr'o colaborare continuă a împrejurărilor externe cari au și o importantă funcțiune de ocazionare, înțelegerea lumii, virtuțile omului, sentimentele, acolo se desemnează primordial drumul fiecărui ins. Adâncul sufletesc este puterea creatoare a omului. Toată viața lui manifestată, trece pe acolo și iese de acolo.

Iar imaginația este calea pe care vine în fața conștiinței, precizându-se, tot ce pleacă din adâncul nostru sufletesc, sau pe care smulgem și formăm câte ceva pentru conștiință din întunerecul acela nesecat și în stare de amalgam. Intr'adevăr orice idee, orice simțire, orice tendință, din moment ce începe a-și spori prezența în conștiință și a exista așadar ca o individualuațiune în ordinea vieții sufletesti, începe a se îmbrăca într'o imagine mai mult sau mai puțin precizată. Fenomenul e mai evident în legătură cu ideile. Să urmărească oricine în sine procesul nașterii unei idei. Indată ce-a apărut primul colțisor al ei sub obiectivul atenționii,

așadar îndată ce a început să existe, ea are o oarecare haină care e un început de imagine. Nu vorbesc numai de noțiunile generale ale lucrurilor văzute, ci și de ideile referitoare la date imateriale. Și de legăturile dintre diferitele idei. Anumite legături dintre ele și se prezintă ca un fir, altele ca niște suprapuneri etc. Se observă mai ales la oricare idee un început de imagine sonoră, ca să numesc astfel cuvântul în care se îmbracă ideea. Un fel de tensiune de a-și preciza haina sonoră.

Cu cât insiști mai mult asupra ideii, cu atât se precizează, se înviorează, se umple de detalii ca imagine. Cu cât se apropie spre punctul de a fi comunicată, așadar cu cât sporește pe calea manifestării, cu atât se plasticisează mai mult ca imagine. Par'că auzi cuvântul pe care nu l-ai rostit încă, dar stai gata să-l rostești. E drept că în uzul zilnic, mai ales oral, dar și în scris, ideile vin și trec fără să le mai imaginăm. Dar aceasta înseamnă că nu insistăm asupra lor, asupra cuprinsului deplin al lor. Acum insistăm mai mult asupra legăturilor dintre ele. Și poate nici la aceasta. Dar odată și odată tot am insistat asupra lor și imaginea lor care am văzut-o, deci și înțelesul lor deplin, rămâne neutilizat acum, intrând în scenă numai un

rudiment de imagine, un simbol. Cine n'a insistat niciodată asupra ideilor pe cari le întrebuințează, cine n'a avut cândva o imagine cât mai vie a lor, face uz prost de ele. E un superficial sau un erou caragelian. Se poate observa că îndată ce convorbirea dintre doi inși devine mai plină de sens, ei încep să insiste asupra a câte unei idei, asupra detaliilor ei. În acele momente intră în funcțiune *vederea* ideii. La artiști, cari nu insistă mult asupra legăturilor dintre idei, ci asupra lor luate de sine stătătoare, ideile au un maximum de vizibilitate și sonoritate, de imagine adecă. La cugetători, cari insistă mai mult asupra legăturilor dintre idei, au mai mult caracter imaginativ legăturile, și mai puțin ideile.

Adâncurile noastre sufletești ni se manifestă prin imagini. Lipsa totală de imagine echivalează cu lipsa de sens, de înțelegere, de conștiință. Inteligibil este tot una cu imaginabil. Viața spirituală nu e posibilă fără imagini. Omul nu poate avea nici o idee fără corp. Corpul ideii ține, pentru noi, de însași existența ei. (Subconștientul, abstrăgând de funcțiunea lui de depozitar al reprezentărilor ce nu stau actual în conștiință, este pentru noi baza ultimă a ființii noastre, suportul tuturor manifestărilor, și această ființă întreagă

e înzestrată cu un anumit fel de-a îmbrăca în imagini, de-a da corp, de-a concretiza, mișcările sale ocazionate și chiar determinate uneori într'o foarte mare măsură de prilejuri interne sau externe. Intregul om este un laborator, o funcțiune, o facultate formatoare de acțiuni și reacțiuni sociale întrucât își concretizează și încorporează mișcările ce pornesc dela baza ființii sale și sfârșesc în rostirea lor prin scris, graiu, cântec. Preexistentă e numai o predilecție pentru anumite încorporări, capacitatea de-a reacționa la anumite cauze eficiente sau ocazionale, tempo în care se desăvârșește încorporarea. În orice caz, „subconștientul” nu fabrică singur încorporările, ideile ci împreună cu conștiința. El face numai începutul).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Cele de mai sus ne îndeamnă la câteva gânduri asupra stării sufletelor după moarte și înainte de înviere. Dogma ortodoxă, spre deosebire de anumite idei protestante, spune că după moarte nimenea nu mai poate face nimic pentru îndreptarea sa, pentru modificarea sorții sale, ci rămâne cu ce a realizat pe pământ. Deci vieții îi sunt închise anumite posibilități.

Coroborând aceasta cu faptul că, lipsindu-i omului trupul după moarte și înainte de înviere, îi lipsesc poate atâtea prilejuri de-a se pune în mișcare funcția lui formatoare de imagini nouă și în general fără trup această funcție nu poate activa cum trebuie, am putea risca închipuirea că sufletul omenesc în acest răstimp trăește mai mult din amintirile vieții pământești, concentrat asupra lor, reproducând fără încetare materialul de imagini, deci de idei, simțiri, fapte, dobândit și produs în viața de pe pământ. Se știe că muribundul revede într'o clipă tot filmul

## ORTODOXIE ȘI ROMÂNISM

Două concluzii țâșnesc din cele anterioare. Prima: între spirit și imagine nu poate fi numai o legătură incidentală, laxă, ci una foarte

vieții sale. Poate aceasta e viața sufletului tot timpul până la recâștigarea trupului înviat. În răstimpul acesta ar avea loc o oprire a omului din mers, o închidere față de cele din afară, o profundă întoarcere și meditație la sine, la drumul parcurs, o stare care poate fi o mare „odihnă” și împăcare și mulțumire, o fericită „pauză” sau „repausare”, dar și un îngrozitor chin, sufletul fiind ținut încătușat cu fața spre un trecut muștrător.

Aceste gânduri ar fi potrivite cu cealaltă dogmă ortodoxă care, spre deosebire de cea catolică, afirmă că sufletul dreptului după moarte și înainte de înviere nu primește bucuria deplină, n'ajunge la vederea deplină a lui Dumnezeu și la gustarea fericirii negrăite, ci numai la o așteptare în siguranță a lor și în această siguranță la o gustare anticipată. De un lucru de care ești sigur, par'că-l și ai. Sufletul dreptului ar avea această siguranță prin contemplarea trecutului, dar și printr'o apropiere internă, de adâncul său a lui Dumnezeu, prilejuindu-i astfel o stare de fericire, dar nu una concretizabilă în imagini nouă, lipsindu-i pentru aceasta trupul, ci una de simțire generală. Fericirea deplină o va avea însă numai la învierea cu trupul, când prezența lui Dumnezeu înlăuntrul său îi va fi o continuă ocazionare de înțelegeri și de vederi tot mai clare, îmbrăcate în imagini.

Iar sufletul celui păcătos, cu toate că înainte de înviere e chinuit de trecutul său și de prezența duhurilor rele în internul său, întrucât nu-și concretizează încă în imagini și înțelesuri nouă fioroasa stare și tovărășie în care se află, ci simte numai difuz depresiunea și chinul, nu se află nici el încă în starea de nefericire și de pedeapsă totală în care va ajunge după ce va recăpăta trupul în tovărășia căruia se vor concretiza nesfârșitele imagini și scene ale nenorocirii sale veșnice.

Dar acestea sunt simple gânduri trecătoare ca fumul, provocate de solidele și netrecătoarele colonne ale dogmei ortodoxe, neavând alt scop decât să arate că această dogmă ascunde, chiar în cele mai bizare afirmări ale ei, înțelesuri posibile pe lângă cari nici intelectualul de azi nu e în drept să treacă chiar așa de nepăsător.

intimă, organică, dacă realitățile spirituale devin imagini îndată ce încep a exista pentru conștiință, dacă existența întregii vieți spirituale în noi e una cu existența unei lumi de imagini.

Asupra acestei legături intime între spirit și imagine vom insista mai încolo.

A doua concluzie, strâns legată de prima: Imaginațiunea nu are numai un caracter reproductiv, readucând în conștiință și aplicând la noile idei imaginile percepute în trecut, ci este prin excelență o funcțiune de sinteză, o funcțiune creatoare de imagini noi. Din material sensorial cu totul nou? La această întrebare n'am putea răspunde pozitiv. Dar chestiunea n'are aproape nici o importanță odată ce din aceleași câteva elemente sensoriale sunt formate în natură și se pot forma în spirit imagini la infinit. În orice caz imaginile formate prin imaginație nu sunt numai aranjări variate ale unuia și aceluiaș material sensorial perceput în trecut. Fețele de om pe cari le formăm cu imaginația, nu sunt numai niște agregate din părțile dela niscai fețe văzute. Ele ni se reprezintă ca niște individualități unitare în trăsăturile și în sensul ce-l exprimă aceste trăsături. În special marii artiști cre-

iază în pictură și în literatură fețe noi, cari se prezintă ca dintr'o bucată.

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

Imaginația nu fabrică cum fabrică croitorul, pantofarul sau zidarul, ci naște. Materialul percepțiilor e totuși utilizat, dar nu printr'o operație de adunare, ci după o asimilare, o topire a lui. Chiar dacă a putut face cineva numai puțin timp uz de simțurile capitale, câștigându-și un număr minim de date sensoriale, el totuși poate forma după aceea imagini la infinit. Sunt chiar orbi din naștere care-și imaginează culorile, surdo-muți care-și imaginează sunetele. Sunt cazuri când anumite persoane văd cu zile înainte fețele unor oameni pe cari nu i-au mai văzut și pe cari îi întâlnesc după câțva timp. Cu drept cuvânt se ivește aci întrebarea: nu cumva e capabilă imaginația să producă imagini, fără a utiliza câtuși de puțin un material perceput pe care eventual să nu-l aibă? Oare nu cumva țin anumite forme, anumite conturări de idei, de senzații lăuntrice, deadreptul de conștiință, de inteligență? Orbul care trăește numai în întunerec, nu-și poate oare închipui prin con-



trast cu întunerecul, culoarea albă, luminoasă? Sigur e că ține de cugetare, nu de simțuri, să individualizezi ideile ce se ridică din tine, să le dai contururi, să le simți că fiecare stă deosebit și e altfel decât celelalte. Și însași această individualizare a lor e o imaginare. La urma urmelor nu e numai decât necesar un material de percepții venit din exterior pentru ca să se poată contura cugetarea noastră, pentru a individualiza totuși în oarecari imagini (în sensul cât de impropriu al cuvântului) ideile, simțirile lăuntrice.

\*

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

de destrămare al conștiinței personale: iluzie, coșmar, delir, alienație.

*Iluzia* are loc când iei un obiect drept altul. Are deci în mare măsură drept cauză ceva exterior, interpretat greșit din cine știe ce înclinații sau motive interioare. Ia-i seara un stâlp drept un hoț care te așteaptă. Ea nu este propriu zis halucinație decât dela un anumit grad înainte. De când începi a crede foarte serios în realitatea imaginii care n'are un suport real exterior, afectându-ți întreaga ființă. Ea poate ajunge atunci până la delir. Dar chiar până n'ajunge la nivelul delirului subiectul nu mai e cu totul stăpân pe sine. El intră într'o stare de pasivitate cu mult mai accentuată decât în jocurile imaginației. Nu se mai poate elibera de imaginile cari s'au produs involuntar. Ele devin un chin. Subiectul cade pradă obsesiei și chiar panicei. Face gesturi nestăpânite, automate. Manifestările instinctive nu mai pot fi stăvilite de conștiință. Sunt momente în cari subiectul respectiv își uită chiar de sine, cuprins cu totul de vârtejul obsesiei sale. Totuși conștiința nu se eclipsează total. E numai un început de destrămare al ei, continuă să existe un cât de mic rest din ea ca un martor neputincios și zăpăcit. Paralel sau alternativ cu credința în

realitatea imaginilor-iluzii, subiectul respectiv are și conștiința că e prada unei iluzii, dacă nu în fiecare clipă dar măcar alternativ cu credința în realitatea imaginii închipuite. Dl Dr. I. Stănescu, psihiatru legist din Paris, care a făcut eroice și repetate eforturi prin ziarul „Zorile” să explice vedeniile lui Petrache Lupu cu elemente de psihopatologie, a crezut că-l poate înghesui pe Petrache Lupu și în această rubrică. Domnia sa, reținând mărturisirea lui Petrache Lupu că nu s'a dus în primele două rânduri să spună la lume porunca arătării, a luat acest fapt drept argument că Petrache Lupu nu credea serios că imaginii aceleia i-ar corespunde ceva real. Și astfel Domnia sa a indentificat cazul lui Petrache Lupu cu acela al unei femei, descrisă de Brière de Boismont. Această femeie vedea că un hoț îi intra în cameră și se ascundea sub pat; pacienta devenea anxioasă și oarecum agitată, cunoștea însă falsitatea percepțiilor și făcea eforturi ca să-și risipească temerile, pe cari viziunea le năștea în sufletul ei („Zorile” din 11 Octomvrie 1935). Dl Dr. I. Stănescu a neglijat însă un amănunt care deosebește total cele două cazuri: Petrache Lupu mărturisește că nu s'a dus în primele două rânduri să spună lumii ce a văzut și auzit.

nu pentru că își dădea seama de falsitatea imaginii, ci pentru că îi era teamă de oameni că-l vor lua în râs. („Nu m'am dus să spun la lume ca să nu râdă lumea de mine... La urmă, Moșule, degeaba mă trimiți, că nu crede lumea, va râde lumea de mine“).

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

*Coșmarul* e un fel de halucinație în stare de semi-somn. Când nu poți dormi cazi uneori într'o toropeală ce vine dintr'o mare oboseală nervoasă. În astfel de stări se încheagă în fața ta fel de fel de întâmplări și scene bizare și fără o logică potrivită cu realitatea cunoscută în starea de trezvie. Tu dispari aproape cu totul din aceste asocieri ciudate de scene. Numai din când în când te trezești

par'că și revezi cu o neplăcută uimire, oarecum retroactiv, aceste înlănțuiri halucinatorii. Ai fost și n'ai fost prezent cu conștiința la desfășurarea lor —; n'ai fost pentru că ești surprins în momentele de trezvie; ai fost pentru că ești în stare să rememorezi acea deșirare de halucinații. Pasivitatea atinge un grad și mai mare ca la halucinoze. În momentele luminoase ale deplinei trezvii ai vrea să nu mai cazi pradă acestei toropeli halucinatorii. Dar eforturile îți sunt zadarnice.

Nici în această rubrică nu poate fi așezată vedenia lui Petrache Lupu. În coșmar lipsește logica. În lănțuirea dintre acele imagini involuntare este, ce-i drept, provocată de anumite înrudiri între ele, dar de înrudiri bizare, cu totul secundare, accidentale, periferice, de dispoziția afectivă în care îmbrăci tu, subiectul cutare, percepții cu totul străine între ele, de împrejurările identice în cari ai perceput lucruri foarte deosebite între ele. Nu e în coșmar o logică intrinsecă, determinată de sensurile principale esențiale ale imaginilor, o logică cu ajutorul căreia să poți găsi o utilitate practică sau teoretică acelei în lănțuiri. Lipsește conștiința și puterea ei care să impună această logică și să selecteze numai imaginile cari se pot încadra în ea. În vedenia

lui Petrache Lupu este însă o logică perfectă; între arătare și poruncile ei și între porunci e cea mai firească înlanțuire. Petrache Lupu este în tot timpul în posesiunea conștiinței depline, perfect de treaz. Dovadă e faptul că e conștient până în amănunte de peisagiul fizic în care se petrece faptul. Toată ordinea fizică exterioară lui, și cea mintală, interioară, rămân în limpezimea lor, fără a se produce răsturnări și confuzii. Nimic din acestea n'are loc în coșmar când subiectul pierde conștiința spațiului în care se găsește, iar mintea lui încețază să mai activeze.

*Delirul* ar putea fi socotit ca halucinația în sensul cel mai strict al cuvântului. Imaginea are, în acest fenomen, pentru conștiința subiectului, un caracter deplin detașat de el, o perfectă aparență de consistență extrasubiectivă. Imaginea cu caracter de obiect exterior subiectului, apare din nimic, din senin, în fața ochilor lui deschiși. Nu mai e aici numai o greșită interpretare a vre-unei percepții exterioare. Astfel delirul e la polul opus al imaginației, subiectul nemai făcând nici o sforțare pentru producerea acestor imagini halucinatorii, iar ele prezentându-se cu totul detașate de subiect, independente de el. Conștiința personală, din punct de vedere al pro-

ducerii acestor imagini, e redusă la cea mai completă pasivitate. Dar din punctul de vedere al judecării acestor imagini, al orânduiri lor, e activă conștiința și e trează? Când am numit delir acest fel de halucinație, am anticipat răspunsul la întrebarea pusă. Am înțeles că acest fel de halucinație nu se produce decât în stare de boală și prin urmare de întunecare a conștiinței. Să vedem dacă am avut dreptate.

Acest fel de halucinații se întâlnește la bolnavii cu temperatură foarte urcată. Cu ochii deschiși ei văd în odaie persoane și obiecte cari nu sunt de față. Dar conștiința lor nu funcționează normal nici măcar în ce privește judecarea și orânduirea acestor imagini halucinatorii. Imaginile nu perzistă, nu-și dau rândul într'o ordine logică, ci se amestecă, se încalcă, se leagă bizar una de alta, încât îl zăpăcesc, îl chinuesc pe bolnav. El nu poate înțelege ceva sistematic, ci numai frânturi. Ba foarte des conștiința i se cufundă cu totul, încât se miră când îi spun cei din jur, după câtva timp, despre vorbele ce le-a spus și despre imaginile ce le-a remarcat. (O conștiință totuși există la acești oameni, dar nu cea normală, care leagă orice clipă prezentă de viața trecută. Există o conștiință în sensul că omul

respectiv ia în serios și trăește întreg și se simte chinuit de scena halucinatorie. Nu e un fapt pe care nu-l ia la cunoștință, petrecut subconștient. El are o conștiință, dar o conștiință bolnavă, rătăcită. Așa că rămâne valabil ceea ce am spus mai înainte că nici o imagine nu există în om actual fără să ia omul act de ea, fără să fie „conștient” de ea. Nici visele nu fac excepție). Dar sunt indivizi cari au astfel de halucinații și fără temperatură urcată. Un delir fără febră. Astfel unii ucigași văd adesea victima lor apărându-le ca din pământ. Sunt acești indivizi sănătoși? Conștiința lor se menține lucidă? De sănătate nu poate fi vorba. Dar la ei nu e o boală de plămâni sau de intestine, ci una de nervi. Și boala se manifestă chiar înainte de a ajunge acel ins în fața halucinațiilor. Neliniște, remușcare, temere, obsesia ideii ce i se va concretiza în imaginea halucinatorie, sunt tot atâtea indicii ale boalei ce progresează. Observăm apoi că toate halucinațiile de acest fel au un sens defavorabil subiectului; aproape totdeauna, dacă nu totdeauna, ele sunt concretizarea unei pedepse pentru cine știe ce faptă rea. De mai puține ori sunt realizarea vre-unor temeri provenite din caracterul fricos sau din vre-o spaimă mare trecută a individului. De



aceea cu intrarea în faza halucinațiilor starea individului respectiv nu se îmbunătățește, ci se agravează în așa fel că, fără intervenție medicală, el ajunge sigur la alienație. În momentele de halucinație însăși, starea sufletească a subiectului e tulburată până la paroxism, el face gesturi reflexe dezordonate, își pierde puterea de judecată și chiar conștiința de sine se diminuează uneori până la dispariție. Bolnavul, după trecerea crizei, știe să-ți spună despre momentul inițial al halucinației, dar, de cele mai multe ori, nu știe să-ți spună nimic despre ce a urmat după aceea.

\*

Cazul lui Petrache Lupu nu se poate identifica, dacă nu forțăm lucrurile, nici cu delirul din categoria din urmă. Bolnav de nervi n'a fost nici înainte de ce a avut vedeniile, nici după aceea. Calmul lui, veșnica lui egalitate cu sine însuși o dovedește cu prisosință. Nimic ilogic, nimic bizar, în purtarea lui, în cugetările lui, nimic sinistru, speriat, în privirea lui. Dimpotrivă, o foarte pozitivă logică și o foarte sănătoasă „lege comună” în ce spune și face. În loc să-i fi stricat sănătății, vedeniile l-au făcut mai sănătos, trupește și sufletește. Acesta e un criteriu esențial stabilit de Sf. Scriptură

și de Biserică pentru autenticitatea vedeniilor. Înainte de a avea vedenia, pe drum spre stână, el nu se gândea la imaginea lui Dumnezeu, cum mărturisește însuși și cum dovedește mirarea lui. „Ce vorbă a fost asta, ce moș a fost ăla?” Dacă ar fi fost obsedat în prealabil de imaginea lui Dumnezeu și de vorbele ce i le-a spus, s'ar fi manifestat în purtarea lui instinctivă în acele clipe o imediată înțelegere a vedeniei și a cuvintelor ei. În momentele cât a durat vedenia, Petrache Lupu își păstrează judecata în toată luciditatea ei. Nu numai că vede precis peisagiul fizic și ține minte toate cuvintele ce i le spune arătarea, dar se gândeste și la greutatea situației lui de aci înainte: va trebui să spună la lume, căci cu această arătare nu e de glumit, dar cum va putea face aceasta căci va râde lumea de el. Simțul realității pozitive, prin care vede importanța lumii concrete, nu se lasă bagatelizat, neglijat, ori cât de minunată și de superioară „lumii” apare vedenia. Precum vedem o judecată rece, neinfluențată, nedeviată întru nimic de caracterul excepțional al momentului. Conștiința lui face o perfectă legătură între clipa de acum și asamblul mai larg al împrejurărilor sale de viață, între prezent și trecut. El se păstrează în cea mai sănătoasă continuitate de conștiință.

Deosebirea între vedenia lui Petrarca Lupu și halucinațiile deliricilor se poate observa și din durata vederii. Halucinațiile deliricilor țin scurt și e imposibil să nu se producă ceva dezordonat, ilogic în perindarea scenelor din cursul lor; vedenia lui Petrarca Lupu durează a treia oară, timp îndelungat; se duc împreună la stână parcurgând un drum de vreo 800 metri, stau împreună până ce Petrarca Lupu mulge, pleacă dela stână înapoi tot împreună. A durat cel puțin o jumătate de oră. Și în perindarea scenelor cea mai logică înlanțuire, iar la Petrarca Lupu o încăpăținată rezistență pe lângă gândul la „lume”, un refuz de a se inflăcăra, manifestat în încetineala cu care îndeplinește lucrurile, în diversele și intenționatele lui zăboviri. Unde se vede aici vreo ieșire din logică, din bun simț, din realism? El dă o luptă cu arătarea, înarmat cu toate armele de bun simț și de realism, de critică. El nu se lasă luat de aripile vre-unui sentiment, vre-unui zel religios care totdeauna e grăbit să ia de adevărate și lucrurile mai suspecte, el nu se lasă orbit, scos din conștiința de sine. Este în comportarea lui Petrarca Lupu în aceste momente un realism cum numai la poporul românesc se poate întâlni și cum nu cred să se mai poată întâlni în vre-un caz

asemănător în toată istoria arătărilor sfinte. (Moise refuză numai odată când îl trimite Dumnezeu la Faraon ; Iona și profetul Ieremia tot numai odată).

Despre *alienație* nu e necesar să spunem prea multe, căci e cu totul exclusă vreo apropiere între acest fel de fenomene și cazul lui Petrache Lupu. Ceea ce caracterizează aceste fenomene este amnezia, sau cel puțin ecmnezia, adică dispariția conștiinței personale total sau numai cea care se referă la o perioadă de viață (o persoană uită viața sa din ultimii 20 ani și se socotește tânăr de 10 ani d. ex., dacă în realitate are 30 de ani). Conștiința personală poate fi înlocuită cu o altă conștiință personală. Cutare persoană de ex. uită cine este și se socotește drept împăratul Chinei sau altceva. La alienați dispăre factorul conștiință care selectează, ordonează și ajută la producerea de imagini nouă și rămâne suveran depozitul acela subconștient de imagini care face între ele legăturile cele mai bizare. După ce bolnavul trece peste stările de amnezie sau revine la conștiința eului propriu, el nu-și mai aduce aminte de halucinațiile sale din faza de boală.

\* \* \*

Petrache Lupu este un om sănătos din punct de vedere mintal, sănătos în sensul clarificat în rândurile anterioare. Aceasta au stabilit-o și psihiatrii Dr. Gh. Marinescu și Dr. I. Popescu-Sibiu. Dânsii au precizat că la Petrache Lupu n'avem de-a face cu o halucinație, ci cu o viziune, nu cu ceva morbid și promovator de boală, ci cu un fenomen superior, promovator de sănătate și de putere sufletească. „Halucinațiile sunt proiecțiuni cu efect distructiv atât pentru individ a cărui personalitate o destramă, cât și pentru societate. Viziunile apar ca forțe constructive de o valoare socială, aducând totodată și o consolidare a eului ce le are. Personalitatea ciobanului Petrache Lupu n'a suferit nici o deformare prin viziunea ce-a avut-o” (Dr. I. Popescu-Sibiu în „Curentul” din 23 Octomvrie 1935). Acelaș medic citează și următoarele rânduri ale celebrului psihiatru Laignel-Lavastine: „Eul profund al misticilor este un eu profund normal, însă cu o creștere a energiei psihice; al psihonevrozaților, un eu maladiu cu o diminuată energie sufletească”. Iar dl profesor Dr. G. Marinescu spune: „Este vorba dar de o ridicare a potențului psihic al individului, dându-i puterea de-a face lucruri mari” („Universul” din 6 Noemvrie 1935).

Dar dacă Petrache Lupu e sănătos și vedenia lui nu e ceva morbid, putem ajunge la concluzii și mai înaintate. La oamenii sănătoși mintali nu poate avea loc o trecere a produselor imaginației în produse halucinatorii. Detașarea unei imagini de funcția imaginației și transformarea ei în imagine cu perfectă aparență de consistență exterioară, nu poate fi înțeleasă decât în două feluri: prin boală, sau prin intervenția unei forțe extrasubiective. Cu elemente pur subiective, adică, fenomenul acesta nu se poate explica decât la indivizii cu nervii bolnavi. Când nu e cazul de astfel de boală, explicația pur subiectivă nu mai e suficientă. În unele cuvinte ale domnilor psihiatri mai sus pomeniți încă se poate citi o asemenea recunoaștere, deși într'o formă mai învăluită. Dl Dr. G. Marinescu declară: „Fenomenul Bernadettei ca și al lui Petrache Lupu se explică prin activitatea inconștientului dinamic, creator. Sufletul lor avea intuiția divinității, căci prin simpatie și credință vedea pe sfânta Fecioară și pe Dumnezeu în care inima lor credea, fiindcă îi iubea. Intuiția religioasă porcede din inconștientul dinamic și din intuiție... Trebuie să spun că e o greșală dacă credem că religia ar fi rezultatul unei fantazii morbide, sau ar avea o origine ireală”. Iar

dl Dr. Popescu-Sibiu spune: „Intrucât nu se cunosc încă toate cutele sufletului omenesc — această intensitate interioară — considerațiile științifice nu pot epuiza total fenomenul Maglăvitului; se pot face doar apropieri științifice, dar nu explicații efective. Încât credem că nu s'ar putea impune exclusiv valoarea punctului de vedere științific; trebuie să se țină seamă și de realitatea și de forța unei alte valori: credința ce-și are și ea o lumină a ei”.

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

La transformarea imaginilor imaginative în imagini halucinatorii are loc o afectare a nervilor perceptivi; a celui optic și auditiv cu deosebire. După neurologie mecanismul halucinației constă în coborîrea unor sentimente spre organele simțurilor, pe calea dela centrul imaginativ la centrul perceptiv. (Psihiatrul P. Quercy, *l'Hallucination, Philosophes et mi-*

stiques, 1930, p. 179). Dar afectarea aceasta când se datorește unor cauze subiective, e morbidă. Dacă nu se face prin boală, însemnează că trebuie să căutăm o cauză care nu face parte din organismul omenesc. Din cauze pur subiective se pot face imaginile mai vii, de par'că acum le vezi, pot deveni imagini așa numite pseudohalucinatorii (câtva timp după ce ai văzut un mort care te-a impresionat, par'că-l vezi mereu înaintea ochilor), dar nu pot deveni, în stare de sănătate mintală, chiar halucinații, adică vedenii de a căror realitate extrasubiectivă să nu te îndoiești. Intre pseudohalucinație și halucinație e totuși o prăpație. (Asupra pseudohalucinațiilor, studiate acum vreo 40 de ani de psihiatrul rus Kandinski, insistă mult filosoful rus N. Loski, în studiul „Vedeniile sfinților și misticilor“, publicat în Revista Puty, Nr. 43, 1934 și tradus în „Telegraful Român“ Nr. 45 și urm. 1935, încercând să explice cu ajutorul lor vedeniile sfinților).

\*

Dar să facem plauzibilă și prin alte considerațiuni intervenția unei cauze extrasubiective, pe care a trebuit să o postulăm pentru explicarea vedeniilor sfinte ce le au oamenii sănătoși, rămânând să analizăm la urmă meca-



nismul formării sau, mai bine zis, modul în care le produce acea cauză nesubiectivă.

Imaginile ce se perindează prin conștiință nu sunt toate scoase la iveală de amintire sau de forța creatoare a imaginației conștiente sau inconștiente. Sunt destul de dese cazurile când ele sunt trezite sau produse în noi, folosindu-se însă totuși de aparatul nostru individual, de o cauză depărtată de noi, nesubiectivă. Într'o noapte recentă eu am fost obsedat, într'o lungă toropeală, de imaginea preotului dintr'o localitate depărtată pe care nu-l văzusem decât de două ori foarte fugitiv, în viață. Dimineața, prima persoană cu care m'am întâlnit pe stradă a fost preotul respectiv, venit cu treburi în orașul în care mă gădesc. Cine n'a trăit adeseori cazuri identice? Sunt foarte frecvente cazurile când te gândești sau vorbești de o persoană, și îndată acea persoană apare fără să fie așteptată. Voi da două exemple și mai ciudate din cele observate și adunate de F. Maxwel în opera „Les phénomènes psychiques” (Paris 1920). Sunt fenomene de previziune, realizate prin privirea într'un glob de cristal, s'au într'o oglindă, sau în corpuri cu suprafețe poleite. Astfel o doamnă a văzut odată în oglinda dulapului ei — așezată în fața ferestrei ca să nu reflecteze nici un obiect din cameră,

ci numai o culoare uniformă, în cazul acesta cea a cerului albastru — un om șezând pe trotuarul unei strade anumite; omul acesta avea în frunte o rană de o formă iarăși determinată; între alte detalii ale costumului, el avea un sac înfășurat în jurul gâtului, iar pe sac erau imprimare două inițiale: V. L. Doamna se văzu, în viziunea ei, abordând pe rănit, conducându-l la spital și cerând acolo să fie pansat. A doua zi, ieșind din cameră de dimineață, ea întâlni pe rănit exact la locul unde îl văzuse în ajun și viziunea se realizează integral până la inițialele de pe sac. Exemplul care urmează e și mai interesant, căci viziunea a fost povestită lui F. Maxwell înainte cu 8 zile de a se realiza și a povestit-o și el mai departe înainte de realizare. Un senzitiv a văzut într'un glob de cristal scena următoare: un mare vapor având un pavilion din trei fășii orizontale, una neagră, alta albă și a treia roșie și purtând numele Leutschland naviga în plină mare; vaporul fu deodată înconjurat de fum, marinari, pasageri și oameni în uniformă alergară în număr mare pe punte și el văzu vaporul scufundându-se. Opt zile mai târziu ziarele anunțau accidentul vaporului Deutschland, căruia i se spărsese un cazan, obligându-l să-și întrerupă lucrul. F. Maxwell relevă la

această premonițiune faptul curios că ea nu s'a îndeplinit întocmai: vaporul nu s'a scufundat. Dar încolo s'a realizat toate detaliile. Detaliul că senzitivul a cetit în loc de Deutschland, Leutschland n'are mare importanță, cuvintele străine fiind de multe ori citite greșit. Și adaugă F. Maxwel: „Insfârșit, un fapt demn de observat este absența complectă a vre-unui interes ce l-ar fi putut prezenta această prezvițiune senzitivului, care n'a avut niciodată vreo relație cu Germania și ignora, cel puțin conștient, existența acestui vapor”. Exemplele de premonițiune, zice mai departe F. Maxwel, pe care le-am observat și controlat și din cari am dat câteva aci n'ar putea fi, îmi pare, pure coincidențe. Care poate fi cauza acestor prezvițiuni? Ce semnificație au în raport cu realitatea timpului? Dece se adresează aceste vizțiuni unor oameni cari n'au, adeseori, nici un fel de interes să le aibă? Iată tot atâtea chestiuni pe cari le pun fără a-mi permite să indic soluția? F. Maxwel prezintă în aceeaș carte și câteva visuri premonitorii, prin cari anumite persoane au aflat cu anticipație ce se va întâmpla cu alte persoane sau chiar cu ele înșile, și telepatice, prin cari anumite persoane află ce se petrece în aceeaș clipă cu alte persoane la distanță. Recunoscând că

visurile telepatice sunt „impresiuni primite într'un fel pe care simțurile ordinare nu le explică”, F. Maxwel propune pentru explicarea simțirilor și imaginilor telepatice, așa numitelor clar-viziuni, fenomenul exteriorizării sensibilității. La anumite persoane sfera sensibilității, deosebit de pronunțată, se extinde pe o zonă destul de depărtată de trup. Un mediu simțea în piele împunsăturile ce se făceau în căptușala hainei sale pe care și-o scosese, fără să fie prevenit. (Toate aceste cazuri și comentarii se află în op. c. pg. 181—194).

Fenomenul exteriorizării sensibilității mi se pare că nu poate explica singur senzațiile și imaginile telepatice. E plauzibil că imaginea unei anumite persoane ce mi se trezește în conștiință să fie efectul ajungerii vreunui simț al meu până la ea. Dar ce determină acel simț al meu să se lanseze tocmai spre acea persoană și de ce alteori când aș vrea să-mi trimit puterea vre-unui simț la vreo persoană nu reușesc să prind nimic dela ea? De ce se lansează uneori apoi puterea perceptivă a unui astfel de simț spre o persoană necunoscută, ca într'unul din cazurile citate înainte? Nici persistența cu care se gândește la tine o persoană dela distanță, nu te face totdeauna să simți ceva dela ea sau să-i vezi imaginea. Și dacă

voința unei persoane de a se gândi la tine ar fi ultima cauză a exteriorizării sensibilității tale în direcția ei, am face sensibilitatea noastră și a oricărei persoane, dependentă în această activitate a ei de un factor spiritual de dinafară: de voința altei persoane; îi percepem imaginea pentru că ne poruncește. (Că nu totdeauna ne vin imagini dela distanță pe cale fizică, arată și faptul că adeseori numai simțim în suflet, în gândire, ceva dela altă persoană, dar nu-i avem imaginea). Lucrurile se pot întâmpla de multeori așa și acest fapt ne ușurează avansarea spre concluziile ce le dorim. Dar se pare că de multeori nici persoana a cărei imagine ne apare în conștiință dela distanță, ca o încunoștințare a stării în care se află, nu se prea gândește la noi. În aceste cazuri ce a determinat sensibilitatea noastră să se deplaseze chiar la ea? Cum are să se explice, îndeosebi, imaginile unor realități de viitor, cari nu sunt, așadar, în momentul viziunii constituite exterior? Aci nu poate fi vorba în nici un caz de simpla lansare a sensibilității cuiva până la o realitate situată la distanță, nici de alunecarea imaginii acelei realități până la persoana perceptivă. Aci imaginea se arată constituită înainte de realitate. Poate culege persoana previzionară

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

Reținem din aceste considerațiuni atâta: între imaginile ce ne apar în conștiință nu toate sunt efectul memoriei, al imaginației creatoare subiective și al percepției obiectelor din fața noastră. Unele sunt produse de influența vre-unui factor exterior nouă, pe o cale dacă nu totdeauna, cel puțin uneori nefizică, de voința și gândirea aceluia în simțirea și gândirea și abia după aceea în viziunea noastră. Nu totdeauna voința noastră, sau interesul nostru, este ceea ce ne pune în legătură cu acel factor. Știința nu este încă în situația să poată fixa în mod definitiv și general criteriile în baza cărora să știm cu precizie care dintre imaginile ce apar în

conștiința noastră sunt avizuri dela realități actuale sau viitoare, abstragând, se înțelege, de percepțiile prezente.

\*

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

Dar indiciul cel mai puternic despre originea nesubiectivă a acestei imagini, este perfectă ei aparență de consistență extrasubiectivă. Pe ce cale și-a luat însă un astfel de caracter imaginea aceasta? Iar în legătură cu acest răspuns trebuie să dăm unul și la întrebarea: pe ce cale și-a format Dumnezeu, ca mod de arătare lui Petrache Lupu, imaginea sub care i s'a arătat? Se înțelege că un răspuns sigur

nu se poate da la aceste întrebări. Sau s'ar putea da mai multe răspunsuri.

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



lui Dumnezeu. Numai așa s'ar putea explica suficient sentimentul de totală neparticipare a puterilor tale omenești la formarea vedeniei, un sentiment mai accentuat cu mult ca la apariția în conștiință a altor imagini telepatice, pe cari e sigur că nu le formăm noi. E mai accentuat acest sentiment de neparticipare chiar și ca la produsele delirante, întrucât suntem conștii că la ideile fixe anterioare, prin care se pregătesc vedeniile halucinatorii, contribuim și noi cu ceva. Petrache Lupu însă n'a anticipat prin vreo imagine obsedantă, vedenia ce a avut-o. Aceasta am dovedit-o la locul său. La el s'a întâmplat această arătare cu totul surprinzător, dintr'o dată și chiar împotriva voii lui. Admițând această totală substituire a imaginației omenești — funcțiune de cunoaștere a domeniului intelectual și spiritual — prin lucrarea dumnezească, confirmăm și luminăm cuvintele Sf. Grigorie Palama, citate mai la începutul acestui articol, că nu omul este cel care vede pe Dumnezeu în experiențele mistice, ci Dumnezeu se vede pe sine însuș, vede omul prin duhul lui Dumnezeu sau duhul lui Dumnezeu prin aparatul omenesc. În modul acesta am avea să înțelegem dintr'o latură nouă ceea ce cer toți misticii drept condiție pentru vederea lui Dumnezeu: încetarea

oricărei activități intelectuale, imaginative, precum și încetarea oricărei pasiuni. „Căci această unire a celor îndumnezeiți cu lumina de sus se întâmplă în vreme ce încetează orice activitate intelectuală, cum zice marele Dionisie. (Aci Sf. Grigorie Palama citează din marele teoretician al misticei ortodoxe, Pseudo-Dionisie Areopagitul, Patrologia Graeca, t. III, col. 1001). Ea nu e o aflare a lui Dumnezeu cu ajutorul cauzalității, sau al analogiei, căci atunci am avea de a face cu o lucrare a minții; ea se întâmplă după suspendarea (*κατ' ἀφαίρεσιν*) oricărei idei, fără ca ea însăși să conștie numai în această suspendare. Dacă această unire ar fi numai o astfel de suspendare, atunci ar sta în puterea noastră. Nu e deci numai înlăturare, suspendare și negație privirea această, ci unire și îndumnezeire, produsă prin harul lui Dumnezeu în chip tainic și ascuns, după înlăturarea impresiunilor de jos, sau mai bine zis după încetarea activității minții” (Op. c. 40).

Dumnezeu, străbătând cu lucrarea Sa în sufletul lui Petru Lupu, și-a constituit din materialul găsit în el o imagine cât mai potrivită, în cadrul acelui material, cu atitudinea în care a voit să se descopere oamenilor. Imaginea este, cum am dezvoltat la începutul studiului, forma necesară în care apar în con-

știință realitățile spirituale. Dacă ideile trebuie să devină imagini când intră în conștiință, cu atât mai mult mi se pare că au să ni se reveleze ca atare, într'un mod mai manifest și mai plauzibil, persoanele lumii spirituale, pentru că o persoană are prin natura ei un caracter ipostatic, de independentă, vie și detașată existență, chiar și atunci când pătrunde în spiritul nostru. Detașarea aceasta de spiritul nostru, în cadrul lui, precum și viața aceasta independentă mi se pare că însemnează, pentru conștiința celui ce o sesizează, o imagine. Iar persoanele lumii spirituale fiind după puterea, după influența lor, de grade diferite, constituind o ierarhie, mi se pare că această deosebire dintre ele, această ierarhie a lor, ar putea-o experia acela în al cărui câmp de conștiință ar pătrunde în acelaș timp mai multe persoane de acelea, așa cum experiem în conștiință varietatea de persoane omenești ce ne înconjoară. Deosebirile acestea ce le-ar face între diferitele persoane ale lumii spirituale cel ce le experiază, este încă un fel de precizare a lor, un fel de prindere a lor în imagini. Intenția cu care pătrund ele în conștiința noastră, misiunea ce o au către noi, sunt iarăși elemente cari intră în constituirea imaginilor lor.

Între persoanele lumii spirituale și imaginile prin cari ni se revelează — mai ales imagini de persoană omenească — este o aderență intrinsecă, nu o legătură accidentală. La fel între persoanele dumnezești și imaginile de om. Dacă spiritul omenesc, străbătând în lumea materială și atașându-și-o, o polarizează pe aceasta în mod necesar în forma trupului omenesc, care e un chip al sufletului, oare spiritul dumnezeesc, care e modelul celui omenesc, n'are și El în Sine, ca un fel de virtualitate, tensiunea spre imaginea de om, atunci când vrea să-și facă mai plauzibilă prezența? Dacă diferitele funcțiuni ale spiritului omenesc îndată ce vor să se sădească în materie, clădesc această materie în organele cunoscute, pentru a se manifesta prin ele în lumea văzută, imaginea aceasta văzută nu e cuprinsă entelechial în spiritul omenesc și, în oarecare sens, și în cel dumnezeesc, al cărui chip e cel omenesc? Ceea ce face spiritul omenesc în urma înclinației sale firești în curs de câțiva zeci de ani, nu ar putea face, cu o deosebită preferință, când vrea să-și facă evidentă prezența, Spiritul dumnezeesc într-o clipă? E doar o deosebire de durată. Cred că putem spune că Dumnezeu, atunci când vrea să se reveleze într'un mod care să nu

mai lase îndoeli despre arătarea Sa, se arată mai firesc ca om. Înaintând în ființa omenească, în acest magazin și laborator de imagini, să zicem în această „materie”, Dumnezeu aprinde acolo o lumină: își sintetizează o imagine, actualizând o înclinație a ființii Sale. Imaginea de persoană omenească în general este forma oarecum firească în care apare Dumnezeu. Detaliile în cari se îmbracă această imagine omenească generală, într'o revelație sau alta, depind apoi atât de intenția cu care se revelează de fiecare dată Dumnezeu, cât și de „materia” de imagini în care străbate și din care își formează, transfigurând-o, o imagine Sieși. Detaliul de om bătrân apare adeseori, întrucât în materialul de imagini lansează calitatea și deci lucrarea de Părinte al tuturor. „Moșul” văzut de Petrance Lupu are privirea aspră, deoarece Dumnezeu a vrut să-și manifesteze nemulțumirea Sa cu viața actuală a oamenilor, anticipând în această severitate asprimea cu care va întimpina pe cei răi la Judecata din urmă. Părul alb, luminos, în care a apărut acoperit până jos și care a format pentru atâția un pretext de ironii, este hlamida majestoasă de împărat (majestosul nu apare în haină scurtă, care arată o fire zglobie sau ușuratică), pe care Petrance Lupu a ex-

primat-o cum a putut. Ce ar zice cei ce se scandalizează de imaginea atât de plină de sens cu care s'a arătat Dumnezeu lui Petrace Lupu, dacă ar cunoaște imaginile cu mult mai străni sub care s'a arătat Dumnezeu adeseori în Sf. Scriptură? Afară de aceea, ca toți cari s'au învrednicit de asemenea vederi, Petrace Lupu nu pretinde că poate reda exact ceea ce a văzut, ci numai aproximativ și folosește, de aceea, adeseori particula „ca”. „De aceea se atârnă de cele mai multeori la aceste descrieri particula ca, prin care se caută o asemănare, fiindcă vederea e neșărită și mai presus de orice nume” (Sfântul Grig. Palama, op. c. 28).

Imaginea ce a avut-o Petrace Lupu a apărut ca exterioară lui și plasată într'un peisaj fizic. Acest caracter a putut fi dat de Dumnezeu imaginii Sale prin aceea că lucrarea Sa, adaosă ca un plus de forță spiritului lui Petrace Lupu, a străbătut până la nervul optic și auditiv influințându-le în așa fel ca să vadă mai vie, mai coneretă imaginea și să o audă nu numai mintal, cum ni se întâmplă adeseori să auzim voci dinăuntru, ci sonor. Noi ne dăm seama că există o mare deosebire între imaginile sau reprezentările din noi și intuițiile sau percepțiile actuale ale obiec-

telor externe. Ce ajută conștiinței noastre să constate această deosebire: că unele sunt derivate de noi, altele independente de noi, exterioare? „Intensitatea și ordinea diferitelor reacțiuni care se înșiră între aparatul sensibil extern și pătura cerebrală” spune dl Rădulescu-Motru (Psihologie, 1923, pag. 123). Plusul acesta de intensitate în nervii perceptivi trebuie să se datorească unui stimulent mai energic pe care-l exercită imaginea care vine dela un obiect exterior, prin aceea că e mai vie, mai palpabilă, cu o realitate mai mare. Acest stimulent mai energic l-a putut exercita și imaginea divină ce a văzut-o Petrache Lupu, în urma mării ei realități și vioiciuni. Imaginea aceasta, atingând nervii din el, s'a descărcat în aceștia o energie nouă care i-a făcut să reacționeze așa cum reacționează în fața imaginilor exterioare, văzând o imagine independentă și auzind cuvintele dela ea. Că din spirit vin impulsuri și adausuri de energie în organele trupului, e un fapt asupra căruia nu mai trebuie să insistăm. Energia aceasta nouă poate confirma ceea ce spune Sf. Grigorie Palama într'un citat dela începutul acestui studiu, că nu prin puterea naturală a ochilor privesc sfinții vedeniile cerești, căci atunci le-ar vedea orice om, ci printr'o putere nouă ce vine dela Duhul Sfânt.

Și imaginile halucinațiilor morbide se produc poate pîntr'o extraordinară stimulare a nervilor perceptivi, dar încordarea aceasta la ei e ceva bolnăvicios, așa cum toată vioiciunea mișcărilor din trupul bolnavului nu e un fenomen de sănătate, ci de morbitate, încordarea disperatului înainte de prăbușire. Pe cînd la cel ce se învrednicește de vedeniile sfinte, acest surplus de forță în nervii săi nu e ceva morbid, obositor, ci ceva natural, liniștit, avînd ca urmare nu o scădere ci o înmulțire fără sforțări a energiilor sale psihice. Energia aceasta nouă, prin care nervii perceptivi fac pe cineva să dea imaginilor fără obiect material ceea ce orice om dă numai imaginilor cu suport material, e ceva atît de important încît ea nu poate proveni din cadrul ființei omenești decît ca un simptom al unei boale grave, urmînd după ea deslănțuirea boalei. Cînd însă nu se manifestă în legătură cu acest fenomen nici un semn de boală, e dovadă că avem de a face cu o forță din afară de cadrele ființei omenești.

Dar dacă am numit caracterul exterior al imaginii divine ceva aparent, prin aceasta nu am înțeles că în exterior nu e nimic din ceea ce reprezintă ea ca realitate, ci numai că nu e în afară un obiect material de tipul



acesta. Puterile spiritului străbat prin trup în lumea exterioară. Gândurile unei persoane, chiar nerostite, străbat uneori chiar la persoanele din jur. Sentimentele cuiva la fel. Voința unei persoane se impune prin concentrare asupra vietăților și obiectelor încunjurătoare. Oarecum în jurul unei persoane plutește rețeaua forțelor sale spirituale. Marele plus de putere spirituală, care e puterea dumnezească, a străbătut cu siguranță prin trupul lui Petrache Lupu în exterior, umplând locul din jurul lui. Spiritul nostru este imaterial, dar puterile lui, lucrările lui izbucnesc la suprafață în și asupra celor materiale. La fel și Spiritul dumnezeiesc. Intrucât puterea dumnezeiască a străbătut în magazinul și laboratorul de imagini din ființa lui Petrache Lupu, a sintetizat acolo o imagine. Dar puterea aceasta, care-și dovedea mai convingător și mai clar prezența în imagine, a umplut toată ființa și toată împrejurimea lui Petrache Lupu. Aceasta nu însemnează că Dumnezeu nu e pretutindenea de față, dar în cazul Maglavitului avem de a face cu o revelație dumnezească, iar revelația este o pășire a lui Dumnezeu din planul insesizabil în cel sesizabil și acestea nu sunt deosebiri spațiale, ci de cunoaștere, de percepere. Imaginea însăși sub care s'a arătat Dum-

nezeu nu am putea-o plasa într'un punct fix, căci nu putem face acest lucru nici cu imaginile noastre. Dar cu siguranță că ea a fost și dealungul nervilor perceptivi, până la punctul lor exterior, reprezentând până acolo puterea dumnezească. Puterea divină putea lucra astfel asupra lui Petrache Lupu nu numai din interior, ci și din exterior. În orice caz e absurd să izolezi spiritul de materie, închizându-l într'ocelulă din lăuntru, cum face protestantismul cu sectele lui.

Precum se vede, nu există nici un motiv serios care să ne împiedece de-a crede că Petrache Lupu a văzut pe Dumnezeu. Dimpotrivă, vedenia lui întrunește toate criteriile teofaniei.

*Ianuarie, 1936*

## CELE DOUĂ ÎMPĂRĂȚII

Teologul rus B. Vâșeslavțev, publicând un eseu despre Stat („Problema stăpânirii și sensul ei religios”, Puti 1934 Nr. 42), vede ființa acestuia într'o împreunare antinomică de divin și de satanic. Chiar Statul care stă mai decis în slujba teocratică are în el ceva diavolesc: e sabia, e constrângerea, e degradarea omului cetățean la rolul de instrument al unei voințe străine. Supusul are să împlinească ordinul stăpânirii nu pentru că se convinge printr'un raționament despre valoarea lui, ci pentru că-i ordin. Numai așa e posibilă menținerea rânduiei în Stat, în armată.

Iar antinomia aceasta poate fi depășită, după B. Vâșeslavțev, printr'o oarecare sublimare a stăpânirii, lăsându-se străbătută în legile ce le dă și în raporturile ei cu supușii de conștiința că stă în slujba a ceva mai înalt decât ea, păstrând legături cu puterile iubirii și ale dreptății. O sublimație deplină a stăpânirii, o lichidare totală a antinomiei nu poate avea însă loc, pentru că ea însemnează o anu-

lare a stăpânirii. Iar stăpânirea e necesară pe acest pământ după căderea omenirii în păcat, pentru a susține ordinea împotriva asalturilor desordinei.

Gândirea aceasta a lui B. Vâșeslavțev trezește o gravă nedumerire.

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

Vom îngloba ideea de Stat în ideea mai largă de lege, pe care o vom lua, la rândul ei, într'o accepțiune cât mai cuprinzătoare.<sup>1</sup>

Legea este mijlocul de a sta în calea desordinei, de a opri înaintarea ei, nu prin îndemn, nu prin rugăminți, ci prin porunca prevăzută cu putere constrângătoare. Intr'o formulare și mai generală legea se prezintă ca o preîntâmpinare a răului și ca o reacțiune față de rău. Intenția ei directă nu este însă

<sup>1</sup> Vorbim aci nu de legea din ordinea fizică, ci de cea din ordinea socială,

să creeze binele în om; când vreo dispoziție a legii se întinde până acolo, dispoziția respectivă nu mai e lege, ci dorință, îndemn, rugămintă. E drept că mai toate legile vizează indirect și îmbunătățirea omului, dar nu aceasta e caracteristic pentru ele, nu aceasta e ființa lor. Legea se întinde până acolo până unde se poate întinde puterea ei restrictivă și constrângătoare. Intenția ei directă este să oprească *manifestările* răului și să constrângă la *manifestări* bune. Scopul ei nu este unul moral individual, ci unul social. El constă în asigurarea ordinii sociale.

Dar legea cuprinde în ființa sa un paradox pe care nu-l poate depăși: deși e mijloc de luptă împotriva răului ea nu poate desființa, prin sine, răul; dimpotrivă, ea îl înmulțește. Dacă uneori se face câte un om mai bun prin lege, este pentru că acela se lasă pătruns de sfatul luminat, de îndemnul, de rugarea, de omenescul iubitor cuprins în rezerva, în planul indirect al ei. Legea stoarce manifestarea bună sau înăbușe pe cea rea în mod silnic, chiar dacă nu convine dorinții de libertate a omului; ea scoate binele din om fără om; nu lasă la suveranitatea nelimitată a omului să facă binele sau să evite răul. Nu libertatea este ultimul for de care

depinde facerea binelui sau evitarea răului, cerute prin lege. Această nesocotire a libertății omului trezește însă în el reacțiunea demnității ultragiutate și ura împotriva legii și a ordinei căreia ea îi servește. Legea în sine însă nu este un rău. Dar ceea ce nu este un rău se face prilej de înmulțire a răului. Paradoxul acesta l-a descris dramatic apostolul Pavel în epistola către Romani, cap. VII.<sup>2</sup>

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

<sup>2</sup> „Este legea păcat? Ferească Domnul! Dar păcatul nu l-am cunoscut fără numai prin lege. Căci n'aș fi știut pofta, dacă legea n'ar fi zis: Să nu poftesti... Și porunca spre viață, tocmai ea, la mine s'a nimerit spre moarte” v. 7. 10.

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

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

desființare și a ordinei, nu ca o absorbire a legii, ca o înghițire a ei, ca o desființare subiectivă a ei. Pentru ei a trăi în afară de lege însemnează a trăi în desordine, în anarhie.

Din acestea reese cu evidență răspunsul la întrebarea: n'ar fi preferabil să nu existe legea? Legea în mod obiectiv, ca latență cuprinsă în ordine, nu poate să nu existe. Dar subiectiv, pentru cei buni, nu mai există. Pentru cei răi e necesar să existe, e necesar să iasă din starea de virtualitate. Legiuitorul suprem când a prevăzut această apariție a legii și când o vede împlinindu-se trebuie să simtă o mare durere, ca și oricare legiuitor când dă o lege într'un domeniu în care până atunci nu era necesară: el știe că legea va servi de prilej la înmulțirea răului în cei răi, la producerea infracțiunilor, dar în acelaș timp știe că legea e necesară chiar din pricina lor. Dacă n'ar apărea legea, răul din cei răi s'ar revărsa în afară distrugând ordinea și împiedicând pe cei buni dela propășirea morală. Cu riscul de a se înmulți răul în cei răi, ea trebuie dată. Din fericire ea nu influențează în rău și pe cei buni.

Și acum putem să formulăm întrebarea: este legea dela Dumnezeu? Și în ce raport se află ea cu harul? Legi în sensul de porunci



cari cer săvârșirea binelui și evitarea răului, având ca forță amenințarea ce se poate ușor transforma în constrângere și pedeapsă, e neîndoelnic că a dat Dumnezeu multe în Vechiul Testament. Înainte de cădere, cât timp protopărinții erau cu cugetul curat și bine intenționat, nu le-a dat decât o singură poruncă, aceea de a nu mânca din pomul cunoștinței binelui și răului. Incolo viața le-a fost lăsată să se orienteze după inspirațiile ei organice, știind Dumnezeu că acestea sunt bune. Din nefericire porunca aceea unică a fost călcată. Puterea legii, pedeapsa, n'a întârziat să se manifeste în toată asprimea ei. Și, ceea ce-i mai semnificativ, la poarta paradisiului e așezat ca paznic un înger, „și sabie de foc învârtitoare ca să păzească calea către pomul vieții”. (Gen. 3, 24). Apare deci simbolul sabiei. Nu e sabie de oțel, dar nu e mai puțin sabie care pedepsește. Ea avea forma de sabie și reprezenta o amenințare, constrângând pe protopărinți să evite intrarea în paradis. Nu era un simplu apel la libertatea lor. Sabia aceasta de flăcări e dela Dumnezeu și numai dela Dumnezeu, ca și mânuitorul ei, îngerul. Diavolul n'a contribuit cu nimic la plămădirea acestei săbii. Dar ea apare după căderea în păcat. Apariția ei e dependentă de păcat.

Pe urmă legile s'au înmulțit. Pentru că s'a înmulțit și păcatul în oameni. Răul din ei se revărsa în tot mai multe direcții și în tot mai multe direcții trebuiau puse stăvilarele legii, paznici cu sabia în mână. S'au dat nenumăratele legi ceremoniale și legi de viață civilă cari sancționau adeseori cu moartea transgresiunea. Astfel în interpretarea celor zece porunci, interpretare dată tot de Dumnezeu, se prevede pedepsirea cu moarte pentru adulter (Dueteronom 22, 22), pentru fata care la căsătorie se găsește că nu și-a păzit cinstea (Deuter. 22, 21), pentru fiul neascultător (21, 21), pentru cel ce disprețuește pe preot (17, 12), pentru dușmani în războiu (20, 13), pentru idolatri (17, 5), pentru proroci mincinoși (13, 5) etc.

E drept că împărăția apare la Evrei fără ca Dumnezeu să se bucure. În cererea poporului de a i se da împărat se manifestă neîncrederea în Dumnezeu. Până atunci Dumnezeu condusesse poporul Evreu prin bărbați aleși de El pe cale excepțională și în împrejurări excepționale, având El un rol direct în conducerea poporului. Acum apar împărății cu atribuții mai autocrate, Dumnezeu rămânând în umbră. Teocratismul începe a-și pierde din densitatea lui. Aceasta nu a plăcut lui Dumnezeu: apucarea organizației politice a

omenirei pe calea autonomizării. Samuil spune poporului: „Ați văzut că Naos, împăratul fiilor lui Amon, a venit asupra voastră și ați zis: nu, ci numai împărat să împărățească peste noi, deși Domnul Dumnezeu împărățea peste voi” (I. Sam. 12, 12).

Și mai este un motiv pentru care împărăția e socotită ca ceva rău: eventuala samavolnicie la care e de prevăzut că se va deda, adică nedreptățile ce le va aduce, strâmbarea legii dela Dumnezeu, care este dreaptă (I Sam. 8, 11—18).

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

Statul în sine, ca paznic al legii, al legii drepte, nu este un rău, așa cum nu se poate vorbi de rău la Dumnezeu pe motiv că pune

legi și veghează să fie respectate. Răul se adaugă îndată ce și pe măsură ce Statul devine un paznic *autonom* al unei legi *nedrepte*. Asprimea, oricât de mare, a Statului, sau a reprezentanților lui, când e *desinteresată*, fără patimă și ambiții personale, ci slujbă a ordinei drepte a lui Dumnezeu, nu are nimic rău. E drept că e foarte greu ca omul stăpânitor să păstreze aceste condiții.

\* \* \*

Dar să trecem la Testamentul Nou. Mântuitorul a venit să întemeieze o împărăție, altfel de cum sunt cele pământești, împărăția cerului sau a lui Dumnezeu. În această împărăție nu mai stăpânește porunca amenințătoare și la necesitate pedepsitoare, ci iubirea și iertarea. Omului nu i se mai *ordonă* să facă binele și să evite răul, ci este *rugat*, vrăjit, încântat. Libertatea omului este restabilă ca for suprem de deciziune morală, nefiind prin nimic înghesuită, strâmtorată, silită. Iar în caz că omul totuși nu se lasă dus de îndemnurile dulci ale cuvântului blând, ale pildei desăvârșite și ale harului care nu silește, ci păcătuiește mai departe, nu e pedepsit în această împărăție, ci e iertat.<sup>1</sup> Forța care e întrebuin-

<sup>1</sup> E drept că se prezice o pedeapsă și de către Biserică, dar numai în lumea viitoare. Intrucât deci omul știe că va fi

țată în împărăția cerului e exclusiv harul, iubirea, bunătatea și ea se adresează libertății omului, ca el de bunăvoie, fără nici o teamă de pedeapsă, să facă binele.

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

iertat continuu până în clipa din urmă a vieții sale pământești, de se va căi, nu-și simte libertatea cât trăește pe pământ așa de strâmtorată de perspectiva pedepsii din lumea viitoare, căci gândește că mai are timp de căință. Aceasta în cazul când e un om rău, păcătos. Căci dacă e un om evlavios, e și mai puțin incomodat de lege, aceasta nemai existând pentru el ca o poruncă externă, ordinea creștină fiind asimilată în el. Creștinul care face voia Domnului din frica de pedeapsă, nu e încă creștin deplin, nu cunoaște încă harul și iubirea lui Hristos.

om, la sădirea binelui. Iisus nu se mai opune răului cu legea, cu pedeapsa, cu dreptatea, ci cu iubirea și așa învață și pe ucenicii săi: „Iubiți pe vrăjmașii voștri, binecuvântați pe cei ce vă blastemă, faceți bine celor ce vă urăsc și rugați-vă pentru cei ce vă vatămă și vă prigonesc” (Matei 5, 44).

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

Dar oare n'a desființat Hristos împărăția legii, odată ce a adus o manieră superioară

de a lupta contra răului? La aceasta răspundem: dacă toți oamenii ar fi primit pe Hristos și s'ar fi desăvârșit dintr'odată, n'ar mai fi fost necesară legea și paznicul ei, Statul. Dar nu e acesta cazul. Oamenii primesc pe rând pe Hristos în decurs de milenii, iar desăvârșirea este o stare care nu se realizează decât cu eforturi mari și îndelungate și niciodată deplin și de toți pe acest pământ. Dacă Dumnezeu ne-ar transforma mecanic prin voința Sa, ar fi ușor, dar n'ar fi după legile vieții spirituale și psihologice pe cari Dumnezeu nu le suprimă, și n'ar fi desăvârșirea o operă ieșită din colaborarea liberă a omului cu Dumnezeu. Dacă ar fi, cu alte cuvinte, Hristos deplin împărat peste toți oamenii, dacă împărăția lui s'ar fi impus deplin și universal, împărățiile legii s'ar fi desființat dela sine. Dar aceasta se va întâmpla numai la sfârșitul timpului.

Atât timp cât mulți oameni nu cunosc pe Hristos și mulți îl cunosc numai nominal și aproape toți sunt stăpâniți încă și de mult rău, legea și paznicul ei continuă să existe în mod automat, am zice. În adevăr, ordinea e eternă. Ea există și în împărăția cerului. Acolo e susținută benevol prin iubire. Dar oamenii stăpâniți încă de mult rău foarte ușor înclină să o tulbure. Iar în ordine se cuprinde latent,

ca însăși puterea ei de autoconservare în caz de călcare, legea cu pedeapsa. Dacă pentru cel convertit până în străfunduri de har, sabia legii s'a înghițit în ordine, iar ordinea în spiritul său liber, pentru cel în care răul mocnește încă și izbucnește din când în când, legea apare și ea. Având în vedere desactualizarea legii pentru cei convertiți, apostolul Pavel proclamă: Voi nu mai sunteți sub lege, voi ați murit legii, trupul păcatului din voi, care susținea legea deasupra voastră, murind, acum viați lui Hristos (Rom. 7, 4—7). Dar având în vedere că legea, virtual, ca latență în ordine, continuă să existe etern, cât va exista ordinea, Hristos declară: „Să nu socotiți că am venit să stric legea sau prorocii, n'am venit să stric, ci să o împlinesc” (Matei 5, 17). Și în strânsă logică cu aceste cuvinte Mântuitorul arată cum prescripțiile legii vechi cereau evitarea răului, iar El cere acum sădirea binelui pozitiv în suflete. Dar aceasta e tocmai absorbirea legii în spirit, desactualizarea ei ca lege pentru cei ce se schimbă lăuntric. Dar pentru cei ce nu se schimbă, ea rămâne ca lege exterioară, normându-le exteriorul. Mântuitorul cere în fond mai mult ca legea. „Ați auzit că s'a zis celor dedemult: să nu preacurvești. Eu, însă, vă spun vouă că oricine se uită la



femeie, poftind-o, a și preacurvit cu ea în inima lui" (Matei 5, 27—28). E clar că pentru cel care nu poate sau nu vrea să se rețină dela poftirea simplă a femeii, nu se dă în acest loc deplină dispensă și dela prescripția de a nu preacurvi. Hristos n'a îndemnat la desordine. Pentru cel care nu poate îndeplini acel plus pe care îl cere Mântuitorul, rămâne validă legea. Cel care nu-i creștin și nu împlinește ceea ce cere Mântuitorul — și în cerința Lui mai mare cuprinde și legea — rămâne supus legii și paznicului ei, Statului. Biserica n'are misiunea să păzească legea externă, pedepsind pe cel ce-o calcă.

Impărăția cerului nu poate aplica maniera legii nici membrilor ei pentru transgresiunile lor sociale. Cazurile de aplicare a legii ar fi atât de dese încât n'ar mai avea aproape când și cum folosi maniera iubirii. Afară de aceea, maniera legii și a iubirii se exclud. Iubirea iartă, iar legea pedepsește. Nu se exclud întru totul, căci după scop se întregesc: una menține ordinea, iar cealaltă produce binele în suflete și unde nu e ordine e stânjenită și Biserica în lucrarea ei. E posibil deci să coexiste și să pornească aceste două maniere din acelaș subiect, dar omul vizat de ele, în starea actuală de păcat, ia prilej de scandală când e tratat din acelaș loc și cu legea,

și nu mai vede iubirea. Deci pentru slăbiciunea omului Dumnezeu a separat cele două maniere, ca să reliefeze existența iubirii atât de puternic încât omul să vadă clar că în Dumnezeu providențiator și păzitor al legii, așa cum se manifestă în Vechiul Testament, se cuprinde și o nemărginită iubire. De aceea și-a luat în Fiul cel Intrupat o figură și o atitudine închinată exclusiv iubirii. Iar Biserica este continuarea lui Iisus Hristos.

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

Conform acestora natura raporturilor dintre Stat și Biserică, se poate ușor determina. Biserica va respecta Statul ca fiind în ființă o altă manieră a lui Dumnezeu de a lucra împotriva răului, și viceversa. În principiu maniera sabiei și a tuturor mijloacelor legii nu va fi pentru Biserică obiect de critică, atât timp cât ele vor sta în serviciul ordinei drepte, nu a unei ordini de suprafață, nedrepte. Peste tot asprimea sancțiunilor nu va forma obiect de critică din partea Bisericii, căci ea nu poate



pretinde ca Statul să lucreze după maniera ei de milă, iertare, iubire, ci are să răspundă lui Dumnezeu pentru ordinea dreaptă. Asprimea mai mare sau mai mică a sancțiunilor, Statul și-o va face dependentă numai de starea morală mai bună sau mai rea a cetățenilor. Biserica poate lucra indirect pentru evitarea sancțiunilor aspre sau pentru rărirea lor prin ridicarea nivelului moral al cetățenilor cari sunt și membrii ei.

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

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

rituel, pg. 18, vezi și Enciclica Papei Piu XI, Quas Primas, 1926).

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

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

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

Biserica romano-catolică e străbătută în toată doctrina ei despre raportul cu Statul de tendința de-a amesteca cele două maniere. Statul e supus normelor Bisericii, iar Biserica vrea să substituie Statul. Și ceea ce-i mai grav e tendința de-a face din Biserică Stat. Într'adevăr ea nu critică numai faptele Statului sub raport moral, ci ia împotriva lui măsuri cari nu țin de maniera specifică a Bi-

sericii, măsuri cari, spune Maritain, sunt în funcțiune de timp. În Evul Mediu pornea cruciada împotriva Statului; astăzi ne mai având cu cine să o facă, folosește altfel de măsuri de constrângere, prin urmare tot legi.

Dar unde își arată mai mult Biserica romano-catolică tendința de a deveni Stat este în ambiția papii de-a avea un stat teritorial și-o putere temporală și materială, de-a purta sabia ca orice Stat. Legea și iubirea, pedeapsa răului și iertarea lui numai în concepția catolică pot încăpea în aceeași teacă. În realitate știm că mai întotdeauna sabia iubirii a rămas la rugină în ocârmuirea Statului pontifical de către papi. E și firesc: cine are în mână și sabia legii, greu va mai face uz de cea a iubirii.

Biserica romano-catolică ținând să aibă un Stat, liber în toate privințele de celelalte State, Statul pontifical, trebuie să pedepsească ea în Statul ei pe transgresorii legii civile, e silită să folosească ea maniera legii. Această libertate vrea să o aibă catolicismul în toate statele. Cel puțin pentru membrii ordinelor religioase, Pius XI cere în enciclica *Quas Primas* libertate absolută în orice stat. Catolicismul tinde să devină astfel un fel de suprastat sau un Stat în Stat în toate țările. Dar Biserica

poate fi ferită de pericolul de-a deveni împărăție a legii, numai dacă membrii ei, chiar și slujitorii cei mai înalți ai ei, sunt lăsați să stea pentru transgresiunile legii civile sub jurisdicțiunea Statului, dând Cesarului ce este al Cesarului.

În general Biserica romano-catolică concepe greșit împărăția lui Hristos. Papa Pius XI în enciclica *Quas Primas* din 1926, deduce dreptul Bisericii de-a fi o împărăție alături de celelalte, din același plan cu ele și folosind și maniera lor de lucru, din teza că Hristos este împărat și ca om, deci și Biserica nu e numai o împărăție spirituală, ci și pământească, omenească.

Fără îndoială că Hristos și ca om e împărat, dar în Hristos omul nu e o realitate separată, Hristos nu e om numai, ca ceilalți, ci și Dumnezeu. Subiectul din Hristos e Dumnezeu Cuvântul devenit persoană a naturii omenești. Iar raportul lui Dumnezeu Cuvântul față de omenitatea pe care a primit-o e reprezentativ pentru raportul Lui față de toată omenirea. Căci e fapt ce se dovedește și prin experiență tot mai mult că natura omenească reprezintă un ciclu de existență cu oarecare unitate de viață, în oricât de mulți indivizi s'ar actualiza. Vezi în vis și în alte împrejurări

fețe nemaivăzute cari îți apar real a doua zi; simți strâmtorările prietenilor și rudeniilor dela distanță. Peste tot se vede că există o vie mișcare, de comunicare subterană între oameni, pe care indivizii cu un sistem nervos mai fin, cu un trup mai puțin încărcat de grăsimea materiei le sesizează. Sfinții văd la distanță și știu gândurile cele din depărtare. Subiectul părtaș de natura omenească stă într'o legătură de interinfluență cu toată omenitatea, cu atât mai mult, cu cât e mai proeminent ca personalitate.

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

Hristos, ținându-și natura omenească în condiția de smerenie în care a ținut-o cât a fost pe pământ, a arătat în ce sens vrea să influențeze natura omenească generală în existența ei pământească, înainte de-a ajunge la slava cerească. Mântuirea și-o câștigă fiecare om însușindu-și această manieră a lui Hristos. Fiul lui Dumnezeu nu și-a luat chip de om pentru a face din acest chip un împărat, ci



tocmai ca să se smerească; chipul lui de om, a fost „chip de rob” (Filip 2, 7). Tocmai fiindcă Dumnezeu vedea că prin maniera împărătească, în sensul de stăpânire prin forță, nu se pot mântui oamenii, s'a întrupat; împărat era în cer cum nu se poate mai mare. Pe pământ n'a venit pentru a adauge ceva la mărimea s'a împărătească. Căci oricât de mare împărat s'ar fi arătat ca om, tot n'ar fi ajuns nici pe departe majestatea împărătească din cer. Smerenia a fost ținta întrupării, nu împărăția. Desigur, Hristos a fost și este și împărat. Dar nu în sensul de stăpânitor plin de forță constrângătoare, ci de împărat care birue prin blândețe, prin jertfă, prin iubire. Hristos a fost împărat peste natura omenească a Sa încă de pe pământ, căci ea i se supunea cu bucurie și cu fericire, întru totul. Dar n'o domina prin constrângere, ci prin luminare și har. Iar împărăția lui Hristos peste ceilalți oameni tot așa se manifestă: dinlăuntru în afară, lucrând în adâncul sufletelor cu adevărul, cu harul, cu iubirea Sa, nu impunându-se din exterior împotriva voinții, cu puteri de ale legii și ale constrângerii.

Hristos n'a venit să mai întemeieze o împărăție de aceeași manieră cu celelalte. El a venit tocmai pentrucă maniera împărățiilor de

felul acela n'a putut mântui lumea, a venit ca să aducă o manieră cu totul deosebită. De câteori au voit mulțimile să-l proclame împărat a respins, iar lui Pilat i-a spus: împărăția mea nu este din lumea aceasta.

Dialogul acesta cu Pilat e foarte categoric în sensul ce-l exprimă. Pe deoparte Iisus îi spune lui Pilat că puterea ce o are de a-l răstigni este „de sus”, că puterea Statului este adecă dela Dumnezeu (Ioan 19, 11), pe de alta declară că împărăția Sa nu e din lumea aceasta ca cea a Statului, deși, evident, și ea e dela Dumnezeu. Și dezvoltând în ce constă împărăția din lumea aceasta, adaugă: „Dacă împărăția mea ar fi din lumea aceasta, slujitorii mei s'ar fi luptat ca să nu fiu dat prins Iudeilor. Dar, acum, împărăția mea nu este de aci” (Ioan 18, 36). În opoziție cu aceasta arătând puterea împărăției Sale, continuă: „Tu zici că eu sunt împărat. Eu spre aceasta m'am născut și pentru aceasta am venit în lume, ca să mărturisesc adevărul. Oricine, care porcede din adevăr, ascultă glasul meu” (Ioan 18, 37). Iisus n'a întemeiat deci o împărăție a cărei putere stă în constrângere, ca a celorlalte, ci în adevăr căruia spiritul i se supune liber. El și Biserica ce-l continuă nu mai poate folosi maniera legii, Statul, pentru că

atunci și-ar zădărnici maniera iubirii, a adevărului, a harului, ar pune piedeci convertirii răului în bine.

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

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

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

Dacă Statul e liber față de Biserică, și Biserica e liberă față de Stat. Statul nu-i poate cere Bisericii altceva decât să rămână Biserică. Numai așa se servește din două părți, complet, voia dumnezească. Autonomia Bisericii rezultă din acestea cu absolută necesitate, cu observarea că Biserica nu are să incomodeze ordinea și dreptatea căreia îi servește Statul. O Biserică dependentă de Minister, mânată și îndrumată la lucru prin lege, prin mijloace constrângătoare, însemnează o Biserică absorbită în Stat.

\*  
\*  
\*

Intre a face răul din dorința de-a strica, de-a turbura, de-a produce suferință, sau din egoism, pentru a-ți asigura anumite avantagii de onoare, de comoditate, de plăcere și între a pedepsi răul, din râvna pentru ordine, pentru bine, pentru fericirea obștească și fără nicio patimă meschină, necăutând nici un profit personal, este o diferență. Răul pentru rău și din egoism îl comite Satana și cei inspirați de Satana. Acțiunea aceasta este Satanism.

Pedeapsa răului e dela Dumnezeu.

Dar o mare nedumerire se ridică aici: pedeapsa încă este un rău, un rău obiectiv, care nu e simțit ca atare numai de cel pedepsit. De aceea e necesar să stăruim mai în

special asupra acestei probleme. Actul de pedepsire a răului nu este un act direct al lui Dumnezeu, așa cum este iubirea manifestată în mântuire. Pedepsirea răului e o reacțiune automată a ordinii creațiunii. Cine conturbă buna funcționare a unei mașini printr'o intervenție, e călcat el personal sau primește decepția și suferința chiar prin actul său de obstrucție. De pildă cine stă în calea mersului normal al vieții sale prin beție, suferă prin beție. Creațiunea e provăzută cu mecanismul autoconservării zdrobind sau înlăturând piedecile ce se pun în calea ei; ea se reasează în fiecare caz cu o smuncitură pe care o simte, e adevărat, și întreagă, dar mai ales cel ce-i zdrobit sau aruncat la o parte. Răul ce vrei să i-l faci se întoarce asupra ta; răul se pedepsește prin sine. Așa încât pedeapsa răului nu e decât o autopedepsire, și în această privință nu e dela Dumnezeu. Dar întrucât Dumnezeu a orânduit lucrurile astfel ca răul să se pedepsească prin sine, pedeapsa poate fi socotită și ca venind dela Dumnezeu. Răul nu pornește din Dumnezeu, nici măcar cel pedepsitor, dar Creatorul a orânduit și concede ca răul să descrie în afară de El un cerc cu acelaș punct de plecare și de întoarcere, ricoșând în ordinea universală imperturbabilă.

Dar pentrucă cel mai mare rău — dat ca cea mai mare pedeapsă — e moartea, ne vom opri puțin la întrebarea: Cum se poate să aducă Dumnezeu asupra oamenilor moartea? Răspunsul e acelaș ca la problema răului pedepșitor în general.

Moartea e socotită în Sfânta Scriptură ca un dușman al oamenilor și al lui Isus Hristos, pe care El a învins-o la înviere în trupul Său, dar definitiv, pentru toți credincioșii, n'o va învinge decât la urmă, după ce va învinge pe toți dușmanii Săi. El trebuie să împărățească până ce va supune pe toți vrășmașii Săi sub picioarele Sale. „Vrăjmașul cel din urmă care va fi nimicit este moartea” (I Cor. 15, 27). Atunci moartea va fi „înghițită de biruință” și se va putea striga: „Moarte, unde este biruința ta? Moarte, unde este boldul tău? Și boldul morții este păcatul” (I Cor. 15, 54—55).

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

Ea vine ca urmare naturală a păcatului, iar păcatul nu e dela Dumnezeu. Dar în acelaș

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

Așa se face că Sfânta Scriptură ne vorbește când de moarte ca dușman al lui Dumnezeu, care va fi învins la sfârșit, când de moarte ca trimisă de El. Lupta cu moartea din oameni a început-o Iisus prin învierea Sa

și ea se continuă până la sfârșitul istoriei omenești. Biruința vine așa de greu, ca cea din urmă, pentru că întâi trebuie învins ultimul rest de păcat, căci păcatul susține moartea și pentru că Iisus nu duce lupta cu ea ca Dumnezeu Atotputernic, ci ca colaborator cu omul. Acțiunea de penetrare în spiritul omenesc a energiilor divine învingătoare de moarte se face încet, pe măsură ce înaintează și omul în mediul de viață dumnezeesc prin depășirea treptată a păcatului. Precum moartea s'a constituit prin colaborarea omului cu Dumnezeu, având inițiativa omul, așa învierea se face prin aceeași colaborare dar inițiativa o are Dumnezeu, care lucrează acum pozitiv.

Moartea este deci o pedeapsă a lui Dumnezeu dar nu o aplică el direct. Este o pedeapsă rostită asupra tuturor oamenilor pentru păcatul strămoșesc, dar este și o pedeapsă pentru păcatele personale. Chiar când moartea vine în împrejurări mecanice, când nu se vede prea bine deciziunea omului de-a se retrage și mai mult din legătura cu Dumnezeu, această deciziune tot a putut avea loc în străfundurile ființei sale. Fără îndoială că mai există uneori și alte motive misterioase ale morții timpurii sau în împrejurări mecanice: viața fiind încadrată după cădere de moarte, multe gesturi



riscate sau eroice, multe complexe fizice și istorice pot aduce moartea timpurie pentru om. Dar se poate distinge de multe ori o moarte timpurie dată de Dumnezeu prin natură pentru păcate, ca și o moarte dată de stăpânire pentru grave transgresiuni ale legii.

În orice caz pedepsitor direct se arată natura în ordinea fizică și socială. Iar Statul e ordinea naturală socială în funcție de apărare și de pedepsire, în funcția legii. Revenind la elementele cari prezintă Biserica superioară Statului, aci mai avem unul: în Biserică lucrează direct Dumnezeu, în Stat indirect. Pentru maniera mântuitoare a iubirii s'a întrupat Fiul lui Dumnezeu, pe cea a legii o aplică prin Cezarul. Nu e ciudat că Iisus Hristos prezintă în opoziție nu pe Dumnezeu în funcțiunea de Atotțiitor și Mântuitor, ci pe Dumnezeu și Cezarul? Și totuși Cezarul are puterea „de sus”. Sabia la poarta raiului și în luptă cu Satana o mănuește arhanghelul (o făptură), jertfa pe Golgota și pe altar o aduce însuși Fiul lui Dumnezeu.

Statul reprezintă deci natura, o parte din natură. Existența și funcțiunea lui e necesară și e de sus; el nu poate fi substituit de Biserică, nici împiedecat și nici nu-și poate amesteca Biserica maniera ei cu cea a Statului. Există o autonomie ireductibilă a funcțiunii

Statului. Totuși întrucât e natură și întrucât toată natura e atinsă de păcatul universal, și funcțiunea aceasta a Statului, deși e necesară, are continuu lipsă de iertarea dată în Biserică, cu atât mai mult cu cât e o funcțiune provocată de rău și nu constă în mântuirea omului de rău, ci în întoarcerea răului la izvorul de unde pleacă. Reprezentantii Statului au cu atât mai multă lipsă de iertare cu cât e enorm de greu, ba chiar imposibil pentru starea de slăbiciune actuală a naturii omenești, să servească drept zid al ordinii sociale în care să ricoșeze răul, fără a o afecta. E greu să tratezi răul, în altă manieră decât a iubirii, fără a te tulbura și infecta.

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

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

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

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

Dacă n'ar fi lăsată Biserica în puritatea ei, nu s'ar mai vedea cerul, n'ar mai avea cine mângâia pe om, cine înmuia și topi păcatul

din el. Oamenii Bisericii pot binecuvânta maniera legii, dar nu și-o pot însuși. Maniera Statului e necesară, dar să nu facem zădărnice jertfa continuă a Mielului.

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

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

*Ianuarie, 1937*

## GÂNDURI DESPRE PROBLEMA RĂULUI

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

Insistăm în aceste rânduri în deosebi asupra cărții „*Problema răului la Fericitul Augustin*” în care dl Constantin C. Pavel concentrează într'o expunere sistematică ideile marelui gânditor creștin asupra misterioasei și tragicei realități a răului. Dureroasa pre-

zență a răului în viață a format obiect de meditație pentru toți cugetătorii omenirii. Dar toate asalturile minții de a-și arunca lumina ei cuceritoare asupra acestei crunte taine s'au dovedit neputincioase, deviind în explicații necorăspunzătoare realității. Nu satisfac nici teoriile dualiste în sensul cărora răul își are izvorul său etern, substanțial, alătura de izvorul etern al binelui, nici teoriile moniste după cari răul nu e decât o treaptă în evoluția totului care se desfășoară ajungând la deplina dezvoltare abia la capătul procesului. Răul e simțit ca ceva ce nu trebuie să fie, ca ceva ce trebuie condamnat, și el nu se împuținează cu trecerea timpului. Asemenea el stă nu într'o parte a ființei noastre, ci în centrul ei, el vine de acolo de unde vine și binele. De el nu scapi mortificând trupul, căci există cât existăm noi, ca centru de gândire și de acțiune. Nici teoria budistă că răul stă în legătură cu viața, și scăparea de el o dobândim prin omorîrea tuturor simțirilor cari ne leagă de viață, nu satisface. Viața nu poate fi decât dintr'un izvor pozitiv al ei, dela Creator, iar a nu mai simți nimic o fi echivalând cu lipsa răului, dar nu vedem aci nici prezența binelui. Simțirile pot fi și curate. Nu în nepăsare și nesimțire, în ceva negativ, într'o ostra-

cizare a vieții, vedem idealul spre care trebuie să tindă omul, ci într'o iubire curată a semenilor săi și a vieții care e din izvorul tuturor.

Singur creștinismul a indicat just ființa și originea răului, fără să dea însă o explicație detaliată, ci numai una schematică, atât cât ne e suficientă pentru a ști cum putem și scăpa de el. Răul n'a izvorit din om, ci omul și l-a însușit liber, sub o influență venită dela o ființă superioară, însă și aceea creatură a lui Dumnezeu, ieșită bună din mâna Lui și devenită rea prin libertatea proprie. Răul nu e dela Dumnezeu, ci din voia liberă a creaturii, întâi a unei creaturi superioare omului, apoi și a omului, influențat de aceea. Mai mult nu ne-a explicat Revelația. Poate pentru că nu voia să ne dea un sistem de gândire, ci să ne mântue. Sau poate pentru că realitatea răului e un mister pe care nu-l putem înțelege în abisul lui. Revelația ne-a indicat numai caracterul lui de mister și ne-a abătut privirile dela explicațiile nepotrivite cu natura lui. Ne-a spus: nu acolo și nici acolo stă izvorul răului, ci aci, în adâncul tainic al libertății, cu atât mai tainic cu cât e vorba la începutul răului de-o ființă superioară nouă pe care n'o putem înțelege (Satana), în influința puternică dar nevăzută și misterioasă a acelei ființe

asupra omului și în solidaritatea, neînțeleasă încă de noi, a genului omenesc.

Cum a fost posibilă însă ivirea răului prin libertate, răspuns la acei mulți dece? dece? ai minții care vrea să înțeleagă tot, nu ne-a dat Revelația.

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

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



și din neființă. În orice creatură există, prin urmare, o lipsă originară. De aci vine necesitatea de schimbare și sporire a ființei, pe care o observăm la orice creatură". „Dar această inferioritate față de ființa supremă... nu constituie cauzalitatea răului, ci ne lămu-rește numai asupra posibilității lui în lume" (pag. 37).

Răul e cauzat de libertate, dar e posibil prin poziția intermediară a făpturii între existență și neant, prin faptul că nu e existența absolută. Producerea răului constă într'o coborîre a făpturii de pe treapta de existență pe care se află pe una mai jos spre neant, o înmulțire a neantului și o scădere a existenței în ea. Răul nu e neființă pură, încetare totală de-a mai exista, căci ceea ce nu există deloc nu e nici rău, nici bine, ci o existență cariată de neant, o slăbiciune, o diminuare a existenței. „Iar această corupție nu este o substanță cum susțineau Manicheii, ci o coborîre pe scara ființii... *Deficiența morală e o deficiență ontologică*, pentru că in quantum sumus, boni sumus... et in quantum mali sumus, in tantum etiam minus sumus" (pg. 42).

Concepția aceasta despre rău nu se află numai la Fericitul Augustin, deși el a sistematizat-o mai complect și nici nu e liberă cu

totul de influențele neoplatonice. Pseudo-Dionisie Aeropagitul a preluat și el cunoscuta imagine a neoplatinicilor după care Dumnezeu e conceput ca un soare ontologic din care se revarsă toată existența într'o densitate tot mai diluată cu cât aceasta cade mai departe de focar. Binele și răul nu sunt decât alte nume pentru această gradație ontologică. Cu cât existența e mai plină, deci mai aproape de Dumnezeu, cu atât ea se bucură mai mult de bine și cu cât e mai umbrită și mai diluată de neant, e mai puțin bună.

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

Un minus ontologic ar fi o lăncezeală a simțirilor, a poștei de viață, o lipsă de interes față de toate, dar ura e o mare forță pozitivă în puterea ei, chiar dacă e orientată spre distrugere. Iubirea de sine e și ea o aprigă și neadormită svâcnire de viață și peste tot răul îl simțim în noi ca pe o forță uriașă împotriva căreia nu putem de multeori opune mai nici o rezistență. Istoria și societatea

omenească cunoaște forțele uriașe ale atâtor răi cari dacă s'ar fi pus în slujba binelui ar fi fost adevărate binecuvântări pentru omenire.

Răul din noi ni se evidențiază ca ceva pozitiv, și în acest pozitiv trebuie prins el.

Dacă răul ar fi tot una cu un minus de forță, diavolul ar trebui să fie mai slab ca noi căci el este mai rău. Ori atunci de unde atâta svârcolire și atâta putere și venin, încât tulbură serios echilibrul lumii până la sfârșitul ei? Un om cu cât e mai rău ar trebui să fie mai slab, ori vedem că unul mai rău e mai tare decât unul mai puțin rău și cu mult mai puternic decât unul indiferent. Se va spune că nu răul e tare, ci voința noastră de a i se opune e slabă. Dar intuiția internă ne arată că răul însuși, privit în el însuși, e o mare forță, iar voința e slabă tot din pricina puterii lui, sau pentrucă el a slăbit-o. A recunoaște că răul a avut putere să slăbească voința, însemnează a-i recunoaște puterea. Sigur că puterile puse în acțiune de rău sunt tot dela Dumnezeu. Răul lucrează cu uneltele dumnezeiești: cu inteligența dată de Dumnezeu, cu organele date de El. Dar acestea le are și un indiferent. Dece el este slab? E dincolo de aceste puteri date de Dumnezeu, ceva, un motor, care le pune în maximă lucrare.

Mai sunt și alte dificultăți cari arată că răspunsul dat de Fericitul Augustin se prezintă cu multe imperfecțiuni.

Una din aceste dificultăți e următoarea: Dacă răul e un minus în existența ce revine în baza creațiunii unei făpturi, cum are să se explice primul păcat? Ca să-l fi făcut respectiva ființă trebuie să fi căzut deja în acel minus printr'un păcat anterior. Iar ca să fi săvârșit pe acest anterior, iarăși a fost necesară o cădere și mai anterioară în acel minus ontologic. Și așa în infinit.

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

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

Despre posibilitatea răului se poate vorbi numai în legătură cu ființa lui. Dar e atât de greu să spui ce e răul în ființa sa. Se spune că răul stă în mândrie. Aceasta ar fi rădăcina tuturor celorlalte păcate. Dar sunt aspecte ale răului cari nu pot fi reduse la mândrie. Așa sunt în deobște diferitele patimi. Este apoi altceva mai adânc care te face să fi mândru, care te face să te bucuri de nenorocirea altuia, care te face să fi lacom, care te face să-ți fie silă de oameni. Este uneori în noi o răutate care nu-și evidențiază nici un motiv, o dorință de-a face rău altora care nu ni se prezintă prin nici un argument justificată. Dostoevski a descris cu măiestrie acest caracter de aparență irațională al răului și sub influința lui unii cugetători ruși au declarat că răul este cu totul irațional, o noțiune de limită, ce nu mai poate fi descompusă în alte elemente, așa cum o axiomă în matematici nu mai poate fi analizată. Atributul de răutate nu poate fi redus la altul. Este una din categoriile ultime și ireductibile ale vieții noastre. Nu știm ce e răul și nu știm de ce-l facem. Orice teodicee, orice încercare de a-l explica, de a-i motiva și înțelege prezența este condamnată dinainte la insucces (Vezi B. Vășeslavțev, *Tragische Theodizee*, în revista *Orient*

und Occident, 1929, I Heft. E drept că Vășevslavțev afirmă aci totala ignoranță referitor la suferință, dar suferința stă în legătură cu răul).

Dar la teoria aceasta a absolutei iraționalități a răului nu putem rămânea. Răul poate să se prezinte puterii noastre de intuiție limitată, ca irațional. Noi poate că nu suntem în stare să vedem rădăcinile lui. Dar în sine trebuie să aibă o motivație, căci o motivație este una cu un punct de plecare, în care e dată posibilitatea și argumentul lui, pe când în absoluta lipsă de motivație e inclusă lipsa de început, lipsa a ceva anterior lui. Dacă răul are un început, trebuie să fi început din cauza a ceva anterior, trebuie să aibă o explicație; numai dacă n'are nici un început nu are nici motiv. Motivul acesta poate să fie mai adânc decât puterea noastră de pătrundere și deci răul poate să ne apară nouă ca irațional, dar în sine nu poate fi cu totul fără motiv, cu totul irațional.

Că teza absolutei iraționalități a răului poate să ducă pe cineva la admiterea unui izvor supracreatural, deci la o eternitate a lui, ne-o dovedește cazul filosofului rus N. Berdiaev care concepe neantul din care Dumnezeu a creat lumea ca pe ceva pozitiv și afirmă că liber-

tatea din om este o proprietate a neantului și răul comis de om e comis propriu zis de această libertate suprapersonală și eternă. Dumnezeu-Creatorul însuși a răsărit din acest neant divin și pozitiv, și deci omul e în oarecare măsură frate cu Dumnezeu. Răul constă propriu zis într'o luptă între cele două ramuri ale aceluiaș izvor: Dumnezeu și libertatea-neant și ea va dura o vreme oarecare, apoi va urma împăcarea (De la destination de l'homme, Paris 1935, pg. 39 urm.).

Declarându-se împotriva lui Dumnezeu-Creatorul, libertatea meonică (cea din neant) refuză să consimtă la opera de creațiune a Lui și tinde să se întoarcă spre neant din care a ieșit. Dar neantul e ceva pozitiv. „Dumnezeu-Treimicul se naște din abis, din Neantul divin și se înfruntă cu libertatea acestui neant. El crează lumea și omul din neant și răspunsul pe care-l așteaptă dela ei trebuie să-i vină din profunzimea libertății. Acest răspuns a fost întâi un asentiment la creațiune, apoi o revoltă și o ură contra lui Dumnezeu, adecă o întoarcere la non-existența originară. Căci orice rebeliune contra lui Dumnezeu este o întoarcere la non-existență” (pg. 42).

Ideea aceasta, care scoate de sub răspundere persoanele omenești și nu poate concepe

mântuirea lor decât în bloc, reduce răul la o iluzie, la un proces trecător în sânul totului.

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

Am văzut că în rău se manifestă o forță uriașă pozitivă. N. Berdiaev a văzut aceasta și de aceea a conceput neantul, izvorul liberal opoziției contra lui Dumnezeu, ca pe o realitate pozitivă. „Desfacerea de Dumnezeu presupune la creatură o mare elevație, o libertate și o forță considerabilă” (pg. 43). Ca și Augustin vorbește și N. Berdiaev de-o cădere a răului spre neant, dar coborîrea spre neant insuflă, după el, putere.

Dar e absurd să concepi neantul ca pe o forță pozitivă care ar împrumuta putere răului. Orice putere vine dela Dumnezeu, deci și puterea făpturii în rău. Numai N. Berdiaev, care concepe neantul ca pe o realitate pozitivă, din care se naște chiar și Dumnezeu, poate afirma că răul, deși e coborîre spre neant, e o forță considerabilă. După noi, contribuția neantului la producerea răului e de natură indirectă. Făptura se teme de recădere în neexistență. Fiind creată, nu e infinită în puteri,



e limitată. Simțind aceasta și având des sentimentul împuținării acestor puteri limitate, se teme că împuținerea va merge până la dispariție totală. Aceasta o face să se încordeze spre a-și consolida cât mai deplin existența. Obsedată de teama dispariției, când vede cât de slabă e și cum slăbește, făptura trăește într'o încordare continuă spre înmulțirea existenței sale. Simte că cu cât va avea mai multă existență, cu atât va fi mai asigurată contra dispariției, contra neantului. Dar pe orice treaptă de putere ar ajunge, atâta vreme cât nu are viață infinită, nu se simte destul de asigurată. Tot ce nu-i fără sfârșit, se poate epuiza. Slăbiciunea și limitarea proprie și-o simte și atunci, sau mai ales atunci, când vede că alții sunt mai tari. Vrea de aceea să fie mai sus ca toți cei mai tari. În dependența altora de sine, omul capătă impresia că e mai asigurat împotriva neantului, dar slăbiciunea sa îi apare îndată ce privește la alții cari sunt mai tari. Astfel se explică lupta și invidia împotriva celor mai tari, mândria față de cei mai mici. Mai mult îi evidențiază slăbiciunea Dumnezeu Atotputernicul. El apare omului, lacom de siguranță în existență, și ca un veșnic pericol. Dacă poate face cu mine ce vrea, ce știu eu că nu mă va distruge într'un moment sau altul! De amenință-

rile naturii crede că va putea scăpa și puterile ei crede că și le va aservi toate. Dar de dependența de Dumnezeu nu pot oare scăpa? Minte poate să-i arate că acest gând e absurd, dar lăcomia sa organică după infinită existență și independență, după așezarea în centrul existenței, îl mână la acest absurd. Caută să se sustragă de sub puterea lui Dumnezeu, să nu-i împlinească poruncile, iar dela o vreme caută să se iluzioneze chiar cu gândul că nu există Dumnezeu. Omul din teama de dispariție vrea să poseadă și să stăpânească toată existența, să fie el Dumnezeu, răsturnând pe unicul și adevăratul Dumnezeu. (Filosoful contemporan Heidegger a ajuns la concluzia că o structură fundamentală a omului este o teamă continuă, produsă de faptul că viața sa merge spre moarte. O teamă care la început nu-și dă seama de cauza ei. „Dass es seinem Tod überantwortet ist, und dieser somit zum In-der-Welt-sein gehört, davon hat das Dasein zunächst und zumeist kein ausdrückliches oder gar theoretisches Wissen. Die Geworfenheit in den Tod enthüllt sich ihm ursprünglicher und eindringlicher in der Befindlichkeit der Angst. Die Angst vor dem Tode ist Angst „vor“ dem eigensten unbezoglichen und unüberholbaren Seinkönnen. Das Wovor dieser Angst ist das

In-der-Welt-sein selbst. Das Worum dieser Angst ist das Seinkönnen des Daseins schlecht-hin". Sein und Zeit, Halle 1935, pg. 251. Nu e locul și nu e nici necesar să spun că gândurile noastre nu au decât o apropiere aproximativă de acestea).

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

Dacă cetim atenți, cu acest gând a ispitit Satana pe protopărinți în Paradis, din acest motiv s'a comis primul act de neascultare: „ca să fie ca niște dumnezei" (Gen. cap. 3, v. 5), ca să iasă din starea condiționată, din starea de supunere. Cunoașterea binelui și a răului, a amintit-o ispititorul în al doilea rând, ca cel mai esențial atribut al dumnezeirii. Prin ea ieșim din starea de dependență și de nesiguranță; știind ce e bine și ce e rău, știi cum trebuie să trăiești ca să-ți consolidezi existența, ca să fii tare. Pofta Evei („a văzut că e bun

la mâncare și frumos pomul") e trezită în al treilea rând, servindu-se ispititorul de elanul după viață al naturii trupești. Avem deci o lăcomie pozitivă după existență, culminând în dorința: „de-a fi ca niște dumnezei”.

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

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

Dar dacă Dumnezeu a pus în structura făpturii teama de nimic și încordarea spre tot mai multă viață, oare nu facem din El cauza răului? Sau mai sunt faptele săvârșite din acest imbold, păcate? La aceste întrebări răspundem că tendința spre mai multă viață nu este ceva rău. Dumnezeu însuși le-a spus primilor oameni: „Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l stăpâniți pe el” (Gen. 2,

28), poruncă reînnoită și cătră Noe după ieșirea din corabie. Iisus Hristos iarăși de aceea a venit ca lumea „viață să aibă și mai multă să aibă”. Dumnezeu n'a pus pe om prin creație pe cea mai înaltă treaptă de viață, ca el să guste static din această plinătate, ci l-a înzestrat cu un neastâmpăr dinamic pentru a merge singur mai departe în lărgirea și mărirea conținutului său de viață. Însă acest progres avea să-l facă omul nu împotriva lui Dumnezeu, ci cu El și spre El. Chemarea din neexistență s'a făcut numai prin Dumnezeu. Progresul în existență avea să se facă prin colaborarea omului, dar nu fără Dumnezeu și împotriva Lui. Dinamismul vital, care se manifestă în păcat, e dela Dumnezeu. Cu el a izbucnit omul în existență și prin el are să continue actul creațiunii. El nu poate fi din altă parte, căci numai Dumnezeu e izvor de putere. Rău e în acest dinamism absența gândului la Dumnezeu. De aci partea de măreție care se află, incontestabil, și în cele mai scelerate acțiuni și în realizările unei civilizații fără Dumnezeu. Progresele tehnice ale lumii de azi, punerea în slujba omului a atâtor forțe ale naturii, sunt lucruri cari storc admirația, cu toate că sunt produsul unei strădării fără Dumnezeu. Ele nu sunt în sine realizări

păcătoase. Atitudinea creștinului față de ele nu poate fi unilateral — negativă. Invenția avionului, a luminii electrice, a telefonului și televiziunii, nu sunt produse ale diavolului, pentru a cufunda lumea și mai mult în păcat, ci ale elanului vital pus în om de Dumnezeu pentru consolidarea și lărgirea vieții sale. Creștinismul nu poate fi contrar elanului creator al omului. Smerenia nu poate însemna desconsiderarea minunatelor puteri ce sunt puse în noi și renunțarea la desfășurarea lor, renunțarea la muncă cu toate puterile ce ne sunt date. Ea e numai recunoașterea infinitei măreții a lui Dumnezeu în raport cu omul. Dar măreția lui Dumnezeu nu se vede fără a vedea minunea, puterea și frumusețea celor create de El, între cari cel dintâi e omul. Omul să se minuneze de însușirile sale, dar să se minuneze pentru a lăuda și mai mult pe Dumnezeu care l-a creat și să vadă puterea lui Dumnezeu în orice semen al său.

Dar nu putem avea nici o atitudine cu totul pozitivă față de acest elan creator al omului și față de rezultatele lui, deoarece știm că, lipsind Dumnezeu din el, s'a alterat, iar produsele lui, fiind lipsite de armonie și de justă utilizare, fac pe om mai mult să sufere decât să se bucure. În monstru admir

forța și unele trăsături ce amintesc anumite armonii, dar detești îngrămădirea inestetică a forții. Așa și în chipul omului, care păstrează toate elementele date de Dumnezeu, dar în desorganizare și proastă întrebuințare și în realizările lui, impunătoare în măreția lor, dar triste în tulburarea și nefericirea ce-o întrețin în viața omenească.

Cum s'a desorganizat omul interior, chipul lui Dumnezeu în om, prin aceea că omul a ieșit din ascultarea Lui și s'a ridicat împotriva Lui? Dacă omul n'ar fi rămas să-și consolideze viața fără Dumnezeu, n'ar fi fost în el o atât de mare teamă de dispariție, de moarte, de slăbire a existenței. Ar fi știut că nimicul îl amenință numai într'o eventuală părăsire a lui Dumnezeu. Fiind cu Dumnezeu, ar fi avut în El siguranța că oricât ar slăbi muncind, nimicul nu-l va înghiți. Lipsind această teamă, această neliniște, având siguranța în Dumnezeu, nu s'ar fi simțit avizat numai la puterile lui pentru a se menține și întări în existență. N'ar fi muncit cu disperare, n'ar fi lăcomit cu nesățiu la bunurile materiale, n'ar fi urât și învidiat pe cei ce au izbânzi în viață. Ar fi muncit nu din lăcomie materială pentru sine, ci pentru a colabora cu Dumnezeu la infrumusețarea cosmosului, la ușurarea vieții tuturor.

Fiind asigurat împotriva neantului prin Dumnezeu, n'ar fi căutat să se sue tot mai sus printre semenii săi, ar fi lipsit lupta de dominație, vrajba, exterminările. Nu s'ar fi deslănțuit, prin colaborarea fantaziei, nici poftele nesățurate și deci s'ar fi mulțumit fiecare cu atât cât îi era necesar pentru viață. Iubirea de viață sădită în firea omului s'ar fi manifestat în iubirea lui Dumnezeu, în străduința de a-L cunoaște și de a se apropia de El, căci El ne asigură viața, în iubirea frumuseților universului lui Dumnezeu și gustarea bunătăților lui, în munca de a le evidenția și de a le face accesibile la fel tuturor. Ar spune poate unii că n'ar fi fost strădanie și creație fără concurență, fără marile ambiții de-a fi mai mult și de-a avea mai mult ca alții. Dar ar fi creat omul din dragostea de Dumnezeu și de semenii săi și pentru frumusețe. Marile creații chiar în starea de păcat au mult din aceste nobile impulsuri.

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



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

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

Ea nu e propriu zis răul, ci urmarea lui. Atâta timp cât în cuprinsul făpturii vuese patima pozitivă a răului, nu se simte această lăncezire a puterilor de viață. Ea e o urmare a răului în adevăratul înțeles al cuvântului. Ea

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

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

Răii cei mari, îngerii răsvrățiți vor fi aduși în starea de slăbiciune, de lăncezeală a puterilor lor, abia înaintea Judecății din urmă.

Dar fie că suntem încă în plină încordare a înălțării fără Dumnezeu, fie că simțim în toată tristețea ei relaxarea puterii de viață, vindecarea și viața noastră adevărată este numai la Dumnezeu. Un indiferent, un sceptic, un neputincios de-a face binele, chiar dacă nu face nici răul, nu e mai bun ca un rău. Ba poate că e mai rău ca acela. Pentru că nici el nu se încrede în Dumnezeu. Răul luptă să-și întărească existența fără Dumnezeu; indiferentul, e un descurajat. Știe că nu poate face nimic

DUMITRU STĂNILOAE

singur, dar nu crede nici în ajutorul lui Dumnezeu. Își închipue că totul e pierdut.

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

*August, 1938*

## DUMNEZEU ÎN ISTORIE

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

Pentru credința creștină amândouă concepțiile acestea referitoare la sensul istoriei,

sunt erori produse de înclinarea sufletului omenesc de-a exagera, de-a duce la extrem o judecată răsărită dintr'o stare afectivă personală, sau formată pe baza observării unor prea puține și parțiale evenimente istorice.

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

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

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

1. Istoria este posibilă prin creațiunea lui Dumnezeu și prin providența Lui. Nu numai obiectele fizice, animalele și vegetalele au fost făcute de Dumnezeu, ci și omul. Și având în vedere că fiecare ființă omenească este o lume aparte, unică și nerepetată, spre deosebire de celelalte făpturi, cari sunt uniforme ca piesele unei serii, înțelegem de ce Biserica extinde în învățătura sa actul creator al lui Dumnezeu la fiecare suflet omenesc în parte, chiar dacă au și părinții aci o anumită contribuție. Fiecare

persoană omenească ce vine pe lume își datorează darurile sale, cu cari va face istorie, lui Dumnezeu.

Iar providența dumnezească nu se înțelege numai negativ, ca o păzire a lumii ca să nu fie distrusă de niscai ființe dușmane. De unde și-ar avea acele ființe puterea lor, dacă nu din singurul izvor de putere, care e Dumnezeu? Dacă deci ființe dușmane n'o pot distruge și dacă providența conservatoare a lui Dumnezeu tot e necesară, urmează că prin sine tinde lumea spre neființă. Și de fapt, lumea s'ar putea conserva prin sine numai dacă Dumnezeu ar fi înzestrat-o în momentul creerii cu putere infinită, care să nu se împuțineze prin consumare. Dar lumea nu putea fi creată cu putere infinită, fiind prin ființa ei limitată. De aceea, după primul moment de existență s'ar fi resimțit în cuprinsul ei o tulburare prin împuținarea puterii ei. Lumea are nevoie astfel în fiecare moment de putere nouă, așa cum fiecare dintre fapte se menține prin primirea de putere nouă dela cele înconjurătoare. Lumea în întregime însă nu poate primi această putere nouă dela elementele cari o constituie, ci dela un izvor de putere care e deosebit de ea. Puterea aceasta nouă o primește lumea continuu dela Dumnezeu prin providență.

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

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

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

Am spus că de om depinde și neîntrebuințarea darurilor sau întrebuințarea rea a lor. Acesta e păcatul și din păcat s'a născut și se naște tot restul răului. Păcatul nu e deci o nouă creațiune, alături de a lui Dumnezeu. Nu s'a văzut nicăiri vre-o faptură produsă exclusiv de vre-un principiu al răului. Ori

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

Păcătosul trăește și făptuește tot prin darurile și prin puterea lui Dumnezeu. Inteligența pe care și-o pune în serviciul scopurilor rele e dar al lui Dumnezeu și-ți stoarce adesea admirația; oratoria intrigantului, a lichelii și a demagogului e deasemenea dar al lui Dumnezeu; forța uriașă pusă în slujba distrugerii de o mare ură e și ea darul lui Dumnezeu. Răul n'are unelte proprii de lucru și n'are obiecte proprii ale urii sale: toate sunt făp-



turile lui Dumnezeu. Dumnezeu Creatorul își arată măreția și prin inteligența și forța păcătoșilor, precum și prin neputința păcatului de-a se desrobi de făpturile lui Dumnezeu, de-a duce o viață pe cont propriu, independentă. Nu există, nu poate exista o independență a răului, precum există și poate exista una a binelui.

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

Darurile ne sunt date nu spre gustare fericită, ci ca o datorie de-a le folosi. Unde nu se face uz de libertate nu e istorie. Unde nu se iau hotărîri, ci se satisfac instinctele cu regularitatea cu care își cer, își impun satisfacerea, nu e istorie, ci proces natural. Universul fizic n'are istorie, animalele n'au istorie, pentru că viața lor *decurge*; nu e supus fiecare moment ulterior unei deciziuni a eului. Un om când trăește prin instincte, mănâncă când i-e foame, doarme când i-e somn, fuge când i-e frică, lovește când se mănîie, când în viața sa nu se intercalează între cerințele instinctelor sau presiunea împrejurărilor și reacțiunea proprie eul care judecă și decide atitudinea,

n'are istorie. Viața care *curge* nu e istorică, fie că această curgere se repetă în acelaș cerc, fie că înscrie o linie de evoluție cum se pretindea în veacul XIX. Viața istorică nu e proces care curge, ci viață care se decide în fiecare clipă.

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

Libertatea însă nu trebuie înțeleasă ca un factor de ultimă suveranitate, care nu simte asupra ei nici o obligație, care stă indiferentă pe tronul în fața căreia își pledează punctul de vedere un obiect sau altul, o faptă sau alta, iar ea măsoară, cântărește și se decide potrivit cu rezultatul acestei cântăriri. Libertatea aude deasupra sa o poruncă aspră, necondiționată. Cu cât e mai liber omul de pornirile instinctive, de patimi, de opinia publică, cu atât aude

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

Hotărârile acestea cer încordări eroice, ele sunt totdeauna ruperi din angrenajul unei vieți care decurge biologic; ruperi din dorințele obișnuite ce se cer satisfăcute; ruperi din agrementul opiniei publice; ruperi din brațele cele multe ale unei vieți care vrea să decurgă natural, fără sforțare, plăcut, care vrea să lase totul în seama procesului firesc al lucrurilor. Ele sunt *stăviliri* ale pornirilor din firea noastră, ale cerințelor opiniei publice. Ele sunt *ridicări împotriva* a tot ce ne este plăcut, împotriva felului curent de a fi al nostru, sau al societății. Neamțul zice acestui act: Ent-scheidung, despărțire de ceva, despărțire de tine cum ești în cenușia curgere a vieții. Fiecare decizie e o mereu repetată despărțire, pentru că mereu cazi în automatismul procesului natural. Cuvântul românesc; *hotărîre*, încă spune mult: pui un *hotar* curgerii firești, unor cerințe și porniri de jos, le pui o stavilă și întreprinzi ceva potrivit lor, sau pui o piatră de hotar pentru o orientare potrivnică curgerii de până acum a vieții tale.

Viața de hotărîri înseamnă eroism, credință, spiritualitate și adevărată libertate, care-i opusul naturii ce trăește prin *curgere*.

Inseamnă *eroism*, pentru că e încordare și luptă împotriva a ce se face, a ce decurge

*de la sine*, luptă cu curgerea inertă dar de mare forță a vieții. Chiar dacă prin hotăriri nu se vizează înfrânări sau fapte mereu nouă, ci una continuu repetată, ele totuși înscriu o eroică și susținută încordare a vieții. Un post de o zi este ușor, dar un post de 7 săptămâni, deși pare monoton, e o înlanțuire zilnică de hotăriri eroice, o linie înaltă pe care se înscrie triumful susținut al voinței asupra forții ce-o exercită de jos natura care în fiecare clipă vrea să ne atragă din nou la ea. Din acest exemplu se vede că eroismul deciziilor nu implică numai decât o depărtare de tradiție, dacă înțelegem prin tradiție nu meschina linie a vieții cotidiene, ci un anumit stil de spiritualitate. Eroismul nu se măsoară numai decât nici cu mărimea excepțională a faptei externe. Un salahor, care printr-o depășire continuă a repulsiunii naturii sale față de monotonie, modestia și greutatea muncii ce-o prestează, o adoptă prin hotărâre lăuntrică, și nu cârtește, e un mare erou. Neamul nostru de acest eroism al stăruinții, al împlinirii sale intime cu munca sa, are mai multă nevoie. Desigur faptele mari, de profunde și vaste repercursiuni, cer la hotărârea pentru împlinirea lor o încordare mult mai puternică. Ele sunt în cel mai înalt grad creatoare de

istorie. Dar ecoul lor s'ar scufunda repede în inerția generală dacă nu ar fi urmate de acest eroism de stăruință al celor mulți. Istoria în acest caz n'ar fi altceva decât rari și singulare pâlپări căzute repede în linia orizontală a unei vieți neistorice.

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

Epocile fără credință au putut fi epoci remarcabile prin rafinamentul cu care se organiza gustarea plăcerilor, dar ele nu înseamnă prea mult sub raportul adevăratei creații. Păcatul, inerția trăirii meschine, atât de puternică prin generalitatea ei în cele mai multe epoci, e importantă în istorie numai ca povara care trage în jos avânturile cu adevărat istorice, făcând ca progresul în direcția spirituală să

fie continuu împiedecat, continuu redus aproape la punctul de plecare. Dar istoria ar putea exista și fără păcat, ca o continuă înaintare prin cunoaștere, prin creație, în lumea fără de sfârșit a spiritului, a personalității.

Hotărârile sunt cele cari fac cu adevărat *liber și spiritual* pe om. Desigur omul are dela început o libertate de-a se lăsa sau nu dus de curentul pornirilor proprii și al împrejurărilor. Dar întărirea libertății se face afirmând-o tot dela început în sensul desfacerii de acest curent. Dacă nu și-o afirmă dela început, ea se închircește, omul devine tot mai mult rob al „necesității” naturale, tot mai slab. Acesta-i păcatul care cuprinde cu mai multă ușurință pe om: păcatul lenii, al slăbiciunii, al evitării eforturilor; e păcatul de-a nu vrea să desvolți libertatea pe care ți-a dat-o Dumnezeu, de a o refuza. E păcatul căderii din libertate, păcatul refuzării darului suprem al lui Dumnezeu. Creștinismul spune că originea păcatului se explică prin libertatea pe care a dat-o Dumnezeu omului. Aceasta se poate interpreta și așa că păcatul este o abdicare dela libertate; omul n'a vrut să facă un efort ca să stea drept așa cum doria Dumnezeu și cum îl inzestrase ca să poată sta, fără ca să-l țină El cu sila drept.

De aceea în păcat nu se manifestă bărbăția (vir-tus, virtute), puterea impresionantă, eroismul pe care-l manifestă omul care luptă pentru bine. Păcătuiești fără a face eforturi, dar nu faci binele fără mare cheltuială de energie. De aceea e așa de general păcatul și așa de rară virtutea. Păcatul e tare prin generalitatea lui și prin ușurința cu care se comite, nu prin forța personală a celor cari-l comit.

Răul se săvârșește prin fapta „naturii”, binele prin forța personală. Păcatul e „strămoșesc”, e gravitație ereditară și socială, mântuirea e încordare personală. În rău se manifestă teama naturii de neant și lăcomia ei după tot mai multă viață, de aci marea forță irațională a răului, forță ce-o are tot dela Dumnezeu care a creat viața și i-a dat puternicul instinct de autoconservare și înmulțire. E o goană neînfrânată și oarbă a naturii după tot mai multă existență, din pricină că nu se lasă pătrunsă de siguranța că Dumnezeu este acela care o va menține și întări și pentrucă, gâlgăind în fiecare om, nu vrea să se știe limitată de Dumnezeu și de alte ființe. Omului i s'a dat voința tocmai pentru a disciplina, a înfrâna această lăcomie fără frâu după existență, din conștiința că Dumnezeu este cel care ne



asigură viața și ne-o înmulțește. Voința trebuie să fie cu atât mai bărbătească, să se încordeze cu atât mai mult cu cât are de stat în calea unui instinct puternic ca un râu în inundație. Tocmai pentru că răul e puternic prin forța vitală a naturii, libertatea atunci când i se poate opune, e și mai puternică. Libertatea crește prin exercițiu. Și cu creșterea libertății crește binele. Iar răul se ivește unde slăbește libertatea. Dumnezeu nu ne-a dat numai natura cu darurile, cu instinctul ei vital, ci ne-a dat și libertatea, caracterul de persoană, pentru a cârmui și stăpâni natura. Prin libertate ne ridicăm din starea de natură, ne descoperim chipul de persoană, ne activăm asemănarea cu Dumnezeu și ne apropiem de el. Lupta libertății de-a stăpâni natura, poate apărea ca o luptă împotriva vieții create și voite de Dumnezeu. Dar aceasta e numai o aparență. Tocmai prin asceza pe care o impune libertatea naturii, o ferește de-a se epuiza în excese, de-a se cheltui în revărsări și o face să se concentreze în interior adunând maximum de forță. Și mai ales tocmai prin înfrângerea lăcomiei exagerate de viață se arată și se păstrează credința în Dumnezeu, că El susține viața noastră, ceea ce are ca urmare de fapt o întărire a vieții noastre prin Dumnezeu.

Intr'un moment poate părea că asceza, înfrânarea, jertfa unui om îi duce viața la completă dispariție. Dar în momentul ulterior viața lui răsare mai nouă, mai puternică din mâna lui Dumnezeu. Când cineva „se ascunde cu viața lui” prin jertfă, s'a ascuns în Dumnezeu, care îl va arăta într'un timp viitor mai puternic, mai viu. „Cine va vrea să-și mântuiască sufletul său pierde-l-va pe el; iar cine-și va pierde sufletul său pentru mine și pentru evanghelie, acela îl va mântui pe el” (Mc. 8, 35). E aci taina răstignirii care aduce mântuirea, învierea. Răstignirea cauzând învierea, aceasta e teodicea creștină, care dă înțelegerea adevărată a tainei răului.

Dar dacă omul eroic e legat de Dumnezeu prin credință, iar cel păcătos se desface de această legătură liberă și creatoare neascultând și dela o vreme chiar nemai auzind vocea de sus, de aci nu urmează că el a ieșit de sub stăpânirea lui Dumnezeu, făurindu-și alături un câmp de existență cu totul exempt de sub puterea dumnezească. Nu există câmp de existență în afară și alături de suveranitatea lui Dumnezeu. Păcătosul dacă nu se supune liber și în interesul creșterii personalității, a puterii sale de creație, a fericirii sale, lui Dumnezeu, rămâne totuși fără voia

lui sub supremație divină. Păcatul îngăduit de Dumnezeu pentru a *nu sili* pe om să *fie liber*, păcatul comis chiar cu puterea de viață ce-o dă Dumnezeu și păcătosului, nu e îngăduit decât până își împlinește singurul rost pentru care e îngăduit: până demonstrează cum s'a decis omul, pentru sau contra lui Dumnezeu. El e îngăduit numai ca *demonstrație* liberă a omului că nu vrea să asculte de Dumnezeu. El nu e îngăduit să crească la infinit potrivit cu tendința sa și să năruiască creațiunea lui Dumnezeu.

Păcatul posedă în sine germenul neputinței sale, germenul limitării sale și al distrugerii păcătosului. Păcatul, cum zice Scriptura, naște moarte, poartă în sine microbul morții. Ca să nu vorbim de topirea lui frecventă sub focul binelui, remarcăm numai formele de autolimitare. Păcatul des repetat devine viciu care înseamnă neputință și distrugere organică pentru păcătos. Pildele de natura aceasta, semnalele în organismul propriu în acest sens, fac pe mulți oameni să lupte contra lui. Aceasta se referă mai mult la păcatele trupești. Dar este o formă și mai interesantă de autolimitare și autodistrugere, aceea care se arată la păcatele sufletești: răul sufletesc e egoism, ură, dușmănie a unuia față de alții. Ca atare tre-

zește în aceia o reacțiune fie prin creșterea binelui în ei, a unui bine care limitează răul prin convertire sau prin pedeapsă — și aci e mare deosebire între un fel de bine și altul —, fie prin creșterea unui rău analog: la ură se răspunde cu ură, limitându-se reciproc. În general niciodată în istorie răul pornit dintr'o parte n'a putut să-și ducă setea sa pustiitoare până la capăt. Indată s'a ivit din altă parte o stavilă în calea lui opăcindu-l. Cu cât sunt armele ofensive mai periculoase cu atât se găsesc arme defensive mai ingenioase pentru a le face inofensive. Așa încât răul nu reușește să distrugă nici ordinea fizică, nici cea socială a creațiunii. Ordinea creațiunii rămâne inalterabilă ca arena în care cine voește poate să-și îndeplinească misiunea sa și să ajungă la fericirea pentru care l-a destinat Dumnezeu. Cel rău se distruge numai pe sine și pe cel care se lasă contaminat. Dar nimenea nu poate spune că prin rău lumea a fost adusă într'o stare în care nu mai e cu putință să-ți câștigi, desigur pentru viața cea eternă, fericirea, să ajungi la scopul ultim pentru care ești creat. Așa încât, în general, chiar și după căderea în păcat lumea e bună, adecă oferă omului toate posibilitățile împlinirii destinului său, a ajungerii la fericirea în Dumnezeu. Creștinismul nu e

pesimist și fatalist în sensul că ar socoti orice efortare spre bine zadarnică. Nu e nici de-un optimism naiv, de credința că chiar fără efortări binele e biruitor. Realizarea binelui e condiționată de bărbăție, de luptă, dar tocmai aceasta dă omenirii o demnitate.

Răul impus până la capăt ar echivala cu distrugerea completă a binelui din istorie, dar în acelaș timp cu distrugerea vieții omenești, a vieții istorice. Istoria deci fără rău se poate închipui, dar fără bine, fără năzuința spre tot mai mult bine, spre tot mai înaltă spiritualitate nu. Istoria e constituită esențial nu prin rău, ci prin bine. Cât bine, câtă năzuință spre bine este în viața omenească, atâta istorie este în ea. Soartea istoriei este legată de soartea binelui în viața omenească. Iar de soartea favorabilă a binelui, de posibilitatea lui, se îngrijește și Dumnezeu prin legile aspre cari planează asupra răului și în rău. (Notăm că aceia cari consideră ca element esențial al istoriei răul, cum sunt teologii protestanți dialecticieni și unii gânditori români, sunt inconsecvenți cu ei înșiși când, făcându-se apologeții unei vieți trăite istoric, cer omului acte de hotărîre și de eroism. Răul se face și fără astfel de acte, sau tocmai fără ele se face. Iar viața de hotărîri și eroism înmulțește spirituali-

## ORTODOXIE ȘI ROMÂNISM

tatea și binele, cari după ei sunt neistorice. Dealtfel însași noțiunea creatoare de istorie: *Entscheidung*, hotărîre, nu poate avea nici un rost în teologia protestantă dominată de fatalismul păcatului. E greu de înțeles de ce face teologia dialectică atâta uz de ea. Ea se potrivește cu mult mai bine în ortodoxia mai optimistă).

Așa încât istoria se sbuciumă sub puterea și oblăduirea lui Dumnezeu care dăruiește, inspiră și pedepsește. Dăruiește tuturor talente și putere, și-i inspiră pe toți, iar pe cei ce nu vreau să folosească cum trebuie darurile Lui și să asculte de inspirațiile Lui, îi face să cunoască puterea Sa pedepsitoare făcându-i să se macine prin ei înșiși, împreună cu răul pe care-l produc.

Majestatea lui Dumnezeu răsbate astfel strălucitoare și prin cei buni și prin cei răi. Pașii lui Dumnezeu calcă duduind magnific prin întreaga istorie.<sup>1</sup>

*Martie, 1938*

---

<sup>1</sup> Impulsul pentru acest articol l-a dat scrierea lui H. W. Schmidt: *Die Christusfrage, Beitrag zu einer christlichen Geschichtsphilosophie*, Gütersloh 1929.

## CUVÂNTUL ȘI MISTICA IUBIRII

Mântuirea în Iisus Hristos, fapt care formează inima creștinismului, fiind o taină cu înțeles atât de adânc și de bogat, nu e de mirare că s'a putut preta la interpretări diferite, făcând să se nască, potrivit cu aceste interpretări, mai multe ramuri spirituale în cuprinsul creștinismului.

Cea mai unilaterală dintre aceste interpretări este aceea care formează temeiul de existență și determinanta de frunte a protestantismului. Ea constă în explicarea întregului fapt creștin prin noțiunea de „cuvânt” (Das Wort). Tot creștinismul constă în comunicare și primire de „cuvânt” dumnezeesc. În Iisus Hristos însuși, nu avem decât „cuvântul” dumnezeesc în sensul de vorbire ce se adresează oamenilor.

Concepția aceasta e susținută, reliefată și argumentată astăzi cu multă pasiune de așa zisa teologie dialectică. Mai stăruitor e preocupat de această legitimare a „cuvântului”, ca mijloc exclusiv de comunicare revelațională dela Dumnezeu la om, Emil Brunner în scrieri ca: „Der Mittler” și „Die Mystik und das Wort”.

Ce este cuvântul? El nu este, chiar în gândirea protestantă, idee detașată, de sine stătătoare, sau gând propriu pe care mi-l rostesc lăuntric sau vocal mie însumi. Ci este totdeauna cuvântul unei alte persoane adresat mie. În cuvânt se descopere prezența și voința unei persoane care vrea ceva dela mine, care are ceva cu mine. „Cuvântul nu e mai puțin, ci mai mult ca ideia, căci ideia înseamnă spirit singuratic, cuvântul însă este comunitate de spirit. Ceea ce numesc Grecii logos, este cuvântul din mine; ceea ce numește Biblia cuvânt, este cuvânt către mine”. (E. Brunner, „Die Mystik und das Wort”, Tübingen 1928, pag. 397—8).

Cuvântul este o relație a unei persoane vii către mine. Trei elemente sunt date prin cuvânt: persoana care mă agrăește, eu care sunt agrăit și cuvântul prin care sunt agrăit. Din faptul că auzind cuvântul trebuie să aud voința persoanei care-l rostește, urmează că atât voința care-mi vorbește cât și ascultarea mea trebuie să se întâlnească în momentul în care răsună cuvântul; în acelaș moment atenția celui ce grăește trebuie să fie ațintită asupra celui agrăit și a celui agrăit spre cel ce-l agrăiește. Comunicarea prin cuvânt presupune nu numai contemporaneitate între persoanele



comunicante, ci și simultaneitate de reciprocă atențiune și de privire din față.

Protestantismul relevă însă cuvântul ca singurul mijloc de comunicare între Dumnezeu și om nu pentru că el întrunește însușirile amintite, ci pentru a-l opune oricărei mistici, oricărei alte punți pe care s'ar putea apropia Dumnezeu de om, pentru a sprijini dogma lor despre menținerea distanței între Dumnezeu și om și după răstignirea și învierea Domnului; căci dogma specifică protestantă este că omul rămâne total păcătos chiar creștin fiind, iar Dumnezeu continuă a rămâne ascuns și pentru creștini în transcendența absolut incunoștibilă. De aceea socotesc ei cuvântul ca unicul factor „mijlocitor” între Dumnezeu și om.

Cuvântul este apreciat atât de mult la protestanți pentru însușirea lui de a ține, cu toată comunicarea ce o realizează, la distanță pe Dumnezeu de om. Revelațiunea mijlocită de el e în acelaș timp și o păstrare a lui Dumnezeu sub vâl. Cuvântul e întrebuințat de Dumnezeu ca mijloc indicator, numai pentru că nu se arată, nu se lasă văzut și nu se dăruiește însuși. Unde e vedere sau posesiune nu e necesar cuvântul. Însă situația noastră ontologică și morală e de așa natură că nu poate suporta o desvăluire a lui Dumnezeu; cuvântul

reprezintă maximum de condescendență posibilă a lui Dumnezeu față de om. „Prin faptul că Dumnezeu alege forma de comunicare pământească a cuvântului, se arată că este exclus raportul nemijlocit în care am sta față de El, dacă n'am fi înstrăinați”. (Karl Heim, *Jesus der Herr*, Furche-Verlag, Berlin, 1935 pag. 182). „Dacă Dumnezeu se apropie de noi, cari ne aflăm cu toată ființarea noastră într'o mișcare contrară Lui, în forma indirectă a cuvântului, așa dar într'o formă în care El însuși rămâne totuși ascuns, aceasta este o milostivă cruțare a noastră. Căci prezența nemijlocită a lui Dumnezeu n'am putea-o suporta”. (Op. c. 183).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> O idee apropiată, însă desigur într'o dezvoltare personală, formează esența cărții dlui Lucian Blaga: „Cenzura transcendentă”. Și acolo se spune că nu poate fi vorba nici măcar în cea mai mică măsură de o comunicare directă între Dumnezeu și om, iar cunoașterea transcendentului e mai degrabă o *distulare* a lui, o quasi-cunoaștere, cunoașterea vălului cu care e acoperit. Tot ce se realizează prin această cunoaștere este siguranța că ne aflăm în prezența misterului, că există de fapt un mister, în termeni religioși că există de fapt Dumnezeu. Mai mult nu putem cunoaște pentru că Dumnezeu ne cruță de revelații mai directe, ca pe unii ce nu suntem în stare să le suportăm: pune în calea cunoașterii noastre o cenzură, o stavilă.

Câteva obiecțiuni față de cartea aceasta a dlui Lucian Blaga, din punctul de vedere ortodox, am încrestat în articolul „*Metafizica lui Lucian Blaga*”, în *Revista Teologică*, 1934 Nr. 11-12.

Fără a urmări în toate laturile și detaliile ei această concepție, vom încerca să arătăm câte greutăți i se ridică în cale și cât de justă apare, în opoziție cu ea, concepția ortodoxă care nu vede în cuvânt totul, ci în el și pe lângă el cunoaște și alte mijloace de comunicare între Dumnezeu și om, și alte feluri de legături cari întemeiază în mod legitim o anumită mistică.

E drept că Brunner și ceilalți teologi dialecticieni au în vedere mistica identității atunci când își manifestă acerba lor vrășmășie față de ea. Au în vedere mistica hindusă și în general tot felul de panteism religios sau filosofic, pentru care între om și Dumnezeu există o „continuitate neîntreruptă”, un suiș evolutiv neoprit de nici o prăpastie: omul este sau devine Dumnezeu prin desvoltarea uneia sau alteia dintre puterile sale sufletești.

Dar din teologia lor se desprinde o aversiune pentru orice fel de mistică, pentru orice fel de afirmare a vre-unei posibilități de apropiere de Dumnezeu, de „unire” cu El, de „vedere” a Lui, de „împărtășire” cu El. Deși mistica aceasta creștină nu se întemeiază atât pe un suiș al omului la Dumnezeu, cât mai mult pe o coborîre a lui Dumnezeu la om, protestantismul o reprobă pe motiv că mân-

tuirea în acest caz n'ar mai fi în funcție de libera decizie a omului, așa dar de un act etic, ci ea s'ar realiza prin invadarea unei substanțe supranaturale în om, s'ar înfăptui așa dar printr'un proces naturalistic, nu etic.

Vom examina problema „cuvântului“ atât în legătură cu Iisus Hristos cel istoric, cât și în legătură cu rolul Lui ulterior în viața creștină.

Motivul principal pentru care teologii dialecticieni scot pe planul întâi în misiunea lui Iisus Hristos agrăirea oamenilor prin cuvânt, am văzut că stă în teza lor că în viața noastră pământească nu ni se putea manifesta dumnezeescul din El. Dar atunci nici în cuvântul rostit de Iisus Hristos nu se putea vădi laturea Sa dumnezească. Un critic al teologiei dialectice, H. W. Schmidt (*Zeit und Ewigkeit*, 1927, pag. 77), spune despre ea că a „slăbit legătura dintre revelație și eschatologie; revelația a devenit cuvânt și adevăr și a împins ideia de mântuire, de eschatologie, pe planul din fund“ (Prin eschatologie înțelege lumea cealaltă, dumnezească, anticipație în istorie a ceea ce se va arăta deplin la sfârșitul istoriei).

Cuvântul grăit de Iisus Hristos e atunci un cuvânt gol de calitatea dumnezească și, având în vedere că, după acești teologi, dumnezeirea lui Iisus Hristos cu atât mai puțin se

putea arăta în istorie pe alte căi mai directe, ca fapte, impresie tainică, putere neînțeleasă etc., Iisus Hristos n'a prezentat în istorie nicidecum pe Fiul lui Dumnezeu. Dacă a avut arătarea Lui întru totul omenească și o latură dumnezească, aceea a rămas practic, efectiv, totuși transcendentă, ascunsă. De fapt aceasta este concepția teologiei dialectice despre întrupare. Iisus din Nazaret este numai o indicație a punctului de intersecție între timp și eternitate. Aceasta însă rămâne ascunsă sub figura istorică a lui Iisus și nu are o extindere pe planul cunoscut nouă. Ca apariție pământească Iisus este păcătos. Nicidecum nu are loc o împreunare (*Verschmelzung*) între Dumnezeu și om. „Pentru Barth Iisus nu e însuși Cuvântul lui Dumnezeu, ci El este ca și Biblia, numai gura omenească pentru acel cuvânt” (Op. c. 34—5).

Cuvântul grăit de Iisus Hristos este atunci un cuvânt al cărui înțeles și răsunset nu poate indica în sine nimic dumnezeesc. El are un sens pur intelectual, sau cel mult e încărcat de un specific omenească, dar în nici un caz nu prezintă pecetea unei proveniențe deosebite, în speță a celei dumnezeiești.

Și de fapt teologii dialecticieni așa și concep cuvântul revelației: ca simplu adevăr. „Barth și ceilalți fură duși la o accepțiune a

ideii de revelație, caracteristică pentru teologia dialectică: revelațiunea este cuvânt, sau mai bine zis: revelațiunea este adevăr... Intrucât nu mai vine în considerație o prezență creatoare de mântuire a lui Dumnezeu în timp, pe primul plan este problema cum se rapoartă revelația și rațiunea între ele" (op. c. 77).

Revelațiunea în Iisus Hristos nu mai este „străbaterea unei lumi nouă” în timp, ci comunicarea unui adevăr care se adresează cunoașterii omului.

De aceea mijlocul prin care își însușește omul revelația este unul pur intelectual, purificat de orice psihicitate. Incopcierea omului de revelație se face printr'un act exclusiv de cunoaștere. În aceasta constă credința. „Ea n'are de a face nimic cu excitațiile sau trăirile religioase... Credința aparține în domeniul spiritului (în sens de cunoaștere abstractă, intelectualistă)” (op. c. 79). Ea e orientată asupra „sensului” și deci n'are nimic de a face cu materialul sufletesc de care este întovărășită ca de ceva secundar. Toate aceste împrejurări psihologice cari se mișcă în jurul credinții „sunt manifestări accidentale cari au în fond tot așa de puțin de a face cu lucrul însuși ca cerneala lui Beethoven cu simfonia a 5-a”. (op. c. 80). „Credința e cu atât mai curată cu cât

se poate spune mai puțin despre ea, cu cât e mai goală în sine". (Ibid). Ea n'are nimic de a face cu trăirea istorică, e dincolo de istorie, în domeniul neschimbatei relații între sensuri și aparatul universal valabil de percepere a lor.

Din expunerea de până acum se observă o primă contradicție în teologia dialectică. Pe deoparte ea ține să distingă „cuvântul” revelației de „idee”, din motivul că primul e legat în mod necesar de o persoană care stă cu fața ei către fața mea agrăindu-mă, iar a doua este un sens pentru aflarea căruia ajunge cunoașterea mea, nefiind necesară o a doua persoană care să mi-l comunice.

Dar prin ce pot eu cunoaște că „cuvântul” revelației în Iisus Hristos, e cuvântul unei persoane și încă al unei persoane dumnezeiești, dacă acel „cuvânt” e, cum susține pe de altă parte teologia dialectică, un sens intelectual pur, descărcat de orice altă calitate care să-l arăte că e rostit de o persoană și încă de una dumnezească?

Că în general cuvintele ce le auzeau dela Iisus Hristos, erau cuvinte ale unei persoane, despre aceasta aveau toate dovezile cei din jurul Lui. Vedeau persoana, ea se comunica lor nu numai prin cuvinte, ci și pe alte căi,

dintre cari unele mai convingătoare decât cuvântul. Persoana se experia chiar când nu vorbea și într'o măsură mai mare decât sensul pe care-l cuprindeau cuvintele. Aceasta se întâmplă în toate raporturile interpersonale. Alătura de cuvinte și prin cuvinte are loc între persoanele convorbitoare o comunicare ce se adaugă la sensul cuvintelor. Și ceea ce se experiază reciproc mai dominant în raporturile între persoane, este caracterul de persoană al fiecăreia. Iar acest caracter nu face parte din „sensul” intelectual cuprins în cuvânt, ci e altceva, exterior sensului, dar condiționând rostirea lui. Sesizarea acestui caracter nu e un act intelectual, coincidând cu sesizarea sensului cuprins în cuvânt, ci un act de altă natură, mai degrabă mistică, e asemenea actului de sesizare a unei realități trăite, care nu e totuș una cu persoana proprie.

Dar prin ce puteau ști ucenicii lui Iisus Hristos că cel ce le vorbește nu e numai o persoană omenească, ci una dumnezească? Prin ce puteau cunoaște că asupra acelei persoane sta „un accent” care o deosebea total de toți ceilalți oameni, cum zice Karl Heim?

Pentru teologia dialectică și în general pentru protestantism răspunsul la această întrebare e enorm de greu, odată ce ea nu ad-



mite că dumnezeirea lui Iisus Hristos s'ar fi revărsat în oarecare fel în istorie, decât doar prin „cuvântul” cu sens pur de adevăr.

Dar un răspuns trebuie să dea, pentru că altfel n'ar putea spune de unde e credința că cel ce vorbea nu era om simplu așa cum, după ea, se manifesta pe toată linia. Și ca să dea un răspuns recurge la Duhul Sfânt. „Numai prin El e delimitat în lumea creată locul unde vorbește Dumnezeu de restul conținutului din lume”. „Prin El obține un loc al lumii temporale accentul veșniciei”. Dar accentul acesta al Duhului Sfânt trebuie perceput de cei ce ascultă. Aceasta e a doua funcțiune a Duhului Sfânt. „Ea constă în aceea că linia delimitantă, care se produce prin alegerea lui Dumnezeu, e făcută vizibilă aceloră cu cari Dumnezeu vrea să între în legătură... Nimenea nu poate vedea accentul veșniciei care stă deasupra aceluia loc al timpului, decât prin Duhul Sfânt. Acela căruia nu-i deschide Duhul ochii, acela căruia ochii îi sunt ținuți închiși, nu poate vedea nimic ce cade afară de cadrul întregului (temporal)” (Karl Heim op. c. 185. Pentru E. Brunner vezi H. W. Schmidt op. c. 92).

Dar de aci ce rezultă? Că s'a putut constata de cei din jurul lui Hristos, că El e Fiul lui Dumnezeu cel întrupat și aceasta prin ceva

ce li se comunica dela El, sau prin El. Prin urmare nu li se comunica numai cuvinte cu sensuri intelectuale pure. In acele cuvinte și alătura de ele sau fără ele li se comunica și ceva care le da convingerea că e Dumnezeu. Dela El venea o „putere”, un „har” care făcea evidentă în sufletul lor dumnezeirea Lui. Adecă se revela mai mult decât sensuri pure: se revela *faptul* dumnezeirii Sale. Iar faptul dumnezeirii Sale nu s'ar fi putut revela fără o evidențiere a acestei dumnezeiri însăși. Evidența dumnezeirii Sale afecta perceperea lor; ea lua contact cu organele lor spirituale de sesizare. O mistică în sensul unui oarecare contact între Dumnezeu și om, mai mult decât prin sensul intelectual al cuvântului, nu se poate evita. De altfel mărturisesc înșiși acești teologi când declară că tot Duhul sfânt care distingea pe Iisus Hristos de alți oameni, le da și apostolilor puterea a-L sesiza ca deosebit. Duhul Sfânt apare astfel ca un mediu care unea pe Iisus cu cei ce-L ascultau, ca un fir de legătură, ca o putere comunicantă. Dar aceasta însemnează recunoașterea a ceva dumnezeesc care se comunica din Iisus Hristos, sau dela Dumnezeu, ceva peste „cuvânt”, ceva care tomai făcea posibilă acceptarea acestui cuvânt ca provenind dela Fiul lui Dumnezeu. Căci spun teo-

logii citați că cei cari nu primeau această putere dela Duhul Sfânt nu vedeau în cuvintele lui Iisus Hristos altceva decât cuvinte omenești.

Vom concentra însă analiza noastră în jurul întrebărilor: poate exista cuvânt rostit de o persoană către alta care să nu cuprindă decât sensuri pure? Și al doilea: ce rol deține cuvântul în raporturile dintre persoane, fie una dintre ele chiar dumnezească? Deține el rolul exclusiv și este el unicul scop al acestor raporturi?

Nicăieri nu constatăm în raporturile dintre persoane, și nici apostolii n'au constatat în raporturile lor cu Iisus Hristos, că poate grăi o persoană către alta cuvinte cu sensuri pure, cari să se adreseze numai înțelegerii. În afară de prezența persoanei grăitoare pe care o poartă în ele și de care am vorbit, cuvintele grăite de o persoană către alta sunt totdeauna încărcate și de „atitudinile” ei. În afară de sensul cuvântului mai e în el cel puțin *voința* persoanei grăitoare de a comunica acel sens, *voința* care e sesizată de ascultători. Și *voința* aceasta e împreunată cu un anumit *interes* față de persoana căreia i se face comunicarea. Interesul poate să fie mai slab sau mai puternic, de iubire sau de ură, de apre-

ciere sau de dispreț, dar un interes există totdeauna și el nu este altceva decât o anumită pasiune, trezind de cele mai multe ori o pasiune corespunzătoare în ascultător. E. Brunner vrea să depărteze dela agrăirea revelațională voința personală și orice interes pentru cei ce sunt agrăiți. Dar aceasta înseamnă a lua cuvântului grăit orice suport personal și a-l cugeta suspendat în vid, sau ca o manifestare a unei legi impersonale. La fel vrea să detașeze de fenomenul credință, prin care se încorporează ascultătorul de cuvântul revelațional, orice mișcare psihică. Dar în mișcarea psihică se manifestă iarăși o atențiune a ascultătorului față de cel ce-l agrăește, voința lui de a răspunde interesului ce i-l acordă Dumnezeu. Voința, intențiunea, atențiunea, recunoștința, opoziția, e drept că se incorporează în psihicitatea noastră într'un mediu de materie nervoasă și numai așa le putem sesiza în viața noastră pământească, în trup. Dar ele sunt, după ființa lor, altceva decât mișcările celulare interne, ne dăm seama că sunt manifestările ființei noastre spirituale și ar putea fi experiate și în această puritate a lor. Pasiuni au și ființele netrupești, cele cu totul spirituale.

Este drept că și Părinții răsăriteni vorbesc de o „apatie“, de o purificare de pasiuni pe care trebuie s'o dobândească cel ce vrea să ajungă la unirea cu Dumnezeu. Dar aceasta e o apatie față de lucrurile create, ca energia pasională să se poată concentra cu atât mai puternic spre Dumnezeu. Iată ce spune Maxim Mărturisitorul, unul din cei mai profunzi teologi din veacul al VII-lea: „Cununa virtuții este lupta cu durerile; și sufletul celor ce rabdă, câștigând astfel victoria, dobândește *apatia* în care se unește prin *iubire* cu Dumnezeu și se desparte în înclinațiile sale de trup și de lume“ (cap. 17 din I Centurie teologică, Migne, Patrologia Graeca vol. 90, col. 1188). Sau: „*Pasiunile* stăpânind mintea o leagă de lucrurile materiale; și despărțind-o de Dumnezeu, o fac să se ocupe cu ele. Dar *iubirea* lui Dumnezeu stăpânind-o, o desleagă de legături și-o face să disprețuiască nu numai lucrurile sensibile, ci și însăși viața noastră vremelnică“ (Cap. 3 din a II Centurie despre iubire, M. P. G. 90, 984). *Pasiunea* pentru Dumnezeu e cerută în mod categoric și ea stă în raport invers proporțional cu pasiunea pentru lucruri. „Cunoștința fără pasiune a celor dumnezești nu convinge mintea să disprețuiască până la capăt cele pământești“ (cap. 66, a III

Centurie despre iubire, M. P. G. 90, 1036). In vreme ce pasiunea iubirii față de lucruri este condamnată, cea către Dumnezeu e necesară: „Pasiunea iubirii e condamnată când ocupă mintea cu lucrurile materiale; pasiunea iubirii e vrednică de laudă când leagă mintea de cele dumnezeiești” (cap. 81, Centuria cit., M. P. G. vol. cit., col. 1037).

Potrivit cu acestea trebuie înțeleasă și recomandarea ce o dau Părinții răsăriteni de a ne ridica la „sensurile pure” (*φιλά νοήματα*) ale lucrurilor, neamestecate cu pasiunea. Ei cer adecă să nu ne mai comportăm la privirea și judecarea lucrurilor cu pasiune, ci să ne dedicăm pasiunea întreagă cerului. Zice tot acelaș: „Precum gândirea simplă (*φιλὸς λογισμὸς*) la lucrurile omenești nu silește mintea să disprețuiască pe cele dumnezeiești, la fel nici cunoașterea simplă (*φιλή γνῶσις*) a celor dumnezeiești nu o convinge să disprețuiască până la capăt pe cele omenești” (cap. 67, l. c.). Definiția gândurilor simple și compuse este, după Maxim, următoarea: „Unele dintre gânduri sunt simple, altele compuse. Și simple sunt: cele apasionale (*ἀπαθεῖς*), iar compuse cele pasionale (*ἐμπαθεῖς*) constătătoare din pasiune și sens”. (Cap. 84, a II Centurie despre iubire, M. P. G. 90, 1009).

Părinții răsăriteni își dau seama că pasiunile nu pot fi smulse din suflet și chiar ar fi potrivit creațiunii dumnezeiești să fie omorite. De aceea ei urmăresc nu omorirea lor, ci canalizarea lor în altă direcție. Aceasta-i sublimarea creștină de care au știut Părinții înainte de psihoterapie. Ea e una cu mântuirea sau cu transfigurarea.

În adevăr ce e mai recomandabil: să lăsăm pasiunile orientate în direcția lor păcătoasă, nepermițându-le să se înalțe la acompanierea raportului nostru cu Dumnezeu, cum spune E. Brunner, sau să le desvățăm de aplecarea lor în jos, chemându-le la bucuria pentru cele divine cum recomandă Părinții răsăriteni? Evident că numai ultima alternativă înseamnă mântuire și transformare a omului. Ceealaltă înseamnă intelectualism fiideistic, înseamnă scoaterea intelectului din integritatea ființei umane, ca numai el să comunice cu Dumnezeu.

Prima parte a alternativei este de altfel și imposibilă, dacă vrem să salvăm de fapt raportul cu Dumnezeu, căci omul își îndreaptă puterea pasiunilor spre ceea ce gândește că e mai demn de interes. De aceea religie fără pasiune, fără iubire de Dumnezeu nu se poate. Ortodoxia nu poate concepe credința decât

în împletire cu iubirea de Dumnezeu. Ea nu uită, ca Protestanții, pe apostolul Ioan care a reliefat în deosebi marea parte de iubire cuprinsă în credință (I Epistolă, cap. 4—5).

Părinții cer de altfel apatia numai față de lucruri. Față de oameni însă cer iubire. Dovadă că persoana față de persoană nu se poate raporta cu indiferență, mai ales când își vorbesc, când stau față în față. Dar cer iubirea cea întru Dumnezeu, cea sublimată. Ii iubim pe oameni pentru că iubim pe Dumnezeu. În orice caz nu poate exista cuvânt fără pasiune.

Dar Dumnezeu e fără pasiune? (Desigur cuvântul pasiune nu-l luăm în sensul de impulsivitate care robește, ci pur și simplu de interes, de atențiune iubitoare pentru făptură). Actul întrupării se poate interpreta ca săvârșit numai pentru comunicarea de sensuri pure oamenilor? Dar Evanghelia ne spune că „așa a iubit Dumnezeu lumea încât și pe Unul născut Fiul Său l-a dat” pentru ea (Ev. dela Ioan, cap. 3, 16). Și „întru aceasta s'a arătat dragostea lui Dumnezeu către noi că pe Fiul Său cel Unul născut l-a trimis Dumnezeu în lume ca prin El viață să avem” (I Ep. a lui Ioan, c. 4, 9). Iubirea noastră față de Dumnezeu nu poate fi nici pe departe ca a Lui față de noi. „În aceasta este dragostea, nu fiindcă noi



am iubit pe Dumnezeu, ci fiindcă El ne-a iubit pe noi și a trimis pe Fiul Său jertfă de ispășire pentru păcatele noastre" (I Ep. Ioan, c. 4, 10). Pentru apostolul Ioan, și după el pentru toți marii Părinți răsăriteni, Dumnezeu este chiar iubirea prin excelență: „Dumnezeu este iubire și cel ce rămâne în iubire rămâne în Dumnezeu" (I Ep. Ioan 4, 16).

Nu ca să ne arăte sensuri, sau numai sensuri, s'a întrupat Fiul lui Dumnezeu, ci ca să ne arăte iubirea Tatălui Său. „Precum m'a iubit pe mine Tatăl, așa v'am iubit și Eu pe voi" (Ev. Ioan, c. 15, 9). Iubirea aceasta le-o dă apostolilor ca model pentru iubirea dintre ei: „Aceasta este porunca mea: să vă iubiți unul pe altul, cum v'am iubit Eu pe voi" (Ev. Ioan, c. 15, 12). Mai ales jertfa Lui pe cruce nu poate fi interpretată ca adusă numai pentru a ne învăța un anumit sens. O spune El însuși: „Mai mare dragoste decât aceasta nimeni nu are ca viața lui să și-o pue pentru prieteni" (Ev. Ioan, c. 15, 13). Și, în definitiv, ce sens le-ar fi putut împărtăși: că a fost necesară jertfa Fiului lui Dumnezeu pentru iertarea păcatelor omenești? Dar aceasta-i una cu a-i învăța: că a fost necesară iubirea Fiului lui Dumnezeu pentru ca oamenii să fie mântuiți, căci jertfa fără iubire n'are nici un sens, e o

întâmplare rece, oarbă. Deci în actul jertfirii pe Golgota s'a manifestat iubirea dumnezească. Și peste tot istoria vieții lui Iisus nu poate fi interpretată ca împărtășind numai sensuri pure. Iisus își vădește iubirea în vindecări, în mângăieri, în manifestări de milă. Cuvântul a putut fi *un* mijloc prin care, pe lângă anumite sensuri, le-a manifestat iubirea Sa (cuvintele lui Iisus nu erau lipsite de iubire, ci scăldate în iubire). Dar ea s'a manifestat și prin fapte, prin atitudini, prin înfățișarea modelată de iubire, prin forța ei intrisecă ce se revărsa la cei din jur. Cuvântul nu e unicul mijloc de comunicare între persoane și n'a fost nici între Iisus și ucenici.

Dar ce rol are cuvântul ca mijloc de comunicare între persoane și ce rol au celelalte feluri de comunicări? Cuvintele unei persoane descriu pentru alte persoane stări proprii pe cari acele persoane nu i-le văd, sau sensuri pe cari acelea nu le cunosc, sau lucruri pe cari acelea nu le văd. Dintre acestea, sensurile nu pot fi comunicate de fapt decât prin cuvinte; lucrurile pot fi făcute cunoscute și prin aducerea lor în fața persoanelor respective. Singure stările interne pot fi comunicate pe căile faptei și ale unor transmisiuni directe.

Iubirea se poate comunica prin cuvinte, dar mai mult prin fapte și și mai mult printr'o transmisiune directă a stării proprii. Prin transmisiunea aceasta nu se realizează numai putința unei priviri din partea unei persoane în interiorul altei persoane, ci chiar o atingere și un amestec într'o anumită măsură. Cu cât atențiunea unei persoane față de alta e mai puternică, în sens de simpatie sau de antipatie, cu atât ele se simt mai legate, mai contaminate una de alta. Iubirea sau ura leagă două persoane într'o oarecare unitate supraindividuală. Una o simte în sine pe cealaltă, una e influențată la distanță de cealaltă.

Amândouă aceste forțe crează între două persoane o punte mistică, dacă prin mistică înțelegem o împărtășire, o lansare în interiorul uneia a ceva din cealaltă. Protestantismul e potrivit misticismului creștin pentru motivul că el ar concepe raportul între Dumnezeu și om ca realizându-se prin intermediul unei substanțe emanând din Dumnezeu, ceea ce e potrivit caracterului de spirit atât a lui Dumnezeu cât și al omului. Omul s'ar mântui în cazul misticismului nu prin libertate și credință, ci printr'o invadare în el a acestei substanțe divine. Mântuirea ar deveni ceva asemănător unui proces fizic.

Dar iubirea, mediul în care se unesc persoanele, nu e o substanță fizică, ci tot ce poate fi mai spiritual. Ea e ceva asemănător voinții din care se naște: putere pur spirituală. Pentru ea nu există spațiu și graniți de izolare a eurilor. Ea însemnează în primul rând deschiderea eului propriu ca să vadă și să primească conținutul altor euri. Și în al doilea rând ea are o mare putere de a face să se deschidă și eurile pe care le vizează. E deschiderea brațelor spiritului pentru a îmbrățișa ceea ce de altfel e lângă el, dar e făcut invizibil printr'un vâl de vraje. Dumnezeu e pretutindeni de față și înainte de a se întrupa. Și totuși ne e departe, transcendent, inaccesibil. Prin întrupare nu vine spațial mai aproape, ci operează prin altă putere: prin iubirea pe care ne-o arată și prin care topește solzii de pe ochii spiritului nostru ca să poată vedea și să poată „primi” conștient razele dumnezeirii cari și înainte îl străbăteau. Ca să ne arăte iubirea în forme mai concrete și să ne-o transmită prin mediul firii omenești, așa cum ne-am obișnuit și cum suntem în stare să o sesizăm, se face om, ne-o oferă cum s'ar zice mură în gură, ne mai având noi să facem nici un efort pentru a ne ridica la vederea și la sesizarea ei. În forme omenești, prin față

omenească, prin toate mijloacele de comunicare între subiectele cari trăiesc în trupuri, ne copleșește cu o iubire dumnezească având înțelegere pentru lenea și neputința noastră spirituală. Prin iubirea aceasta ne mântue, nu prin sensuri. Iubirea e esențialul, sau persoana iubitoare.

Dar, cu toată forța ei, iubirea nu lucrează fără voință. Iubirea se naște din voință și nu trezește ecou în subiectul vizat fără ca acela să vrea. Iubirea e numai un mare ajutor pentru a se produce iubirea în cel vizat. Odată ce acela vrea s'o vadă, vrea să-i răspundă prin iubire proprie, simte că o vede ușor și iubirea lui se naște și crește cu o putere miraculoasă.

Tot atât de puțin se poate admite cuvântul ca singur mijloc de păstrare a legăturii cu Iisus Hristos, după înălțarea Aceluia la cer. Aceasta ar însemna că Iisus Hristos s'a dus cu totul dintre oameni și ne-a lăsat numai o învățătură și o promisiune a viitoarei Sale veniri. Biserica nu se constituie atunci decât prin voința oamenilor cari cred în aceeași învățătură, fiind o societate lipsită total de elementul dumnezeesc. Sau poate grăește „cuvântul“ prin gura propoveduitorilor și astăzi

tot Iisus Hristos? Intr'un astfel de caz deodată cu acest cuvânt Iisus Hristos ne transmite și atențiunea Sa care nu e lipsită de iubire.

De fapt Iisus Hristos înălțându-se n'a lăpădat firea omenească. El continuă să fie și om. Iar acest fapt nu poate fi lipsit de un rost efectiv: menținându-și firea omenească se menține în legături cu ciclul omenirii, într'o apropiere și într'o comunicare specială cu el. Și această apropiere și comunicare specială între Dumnezeu, întrucât e și om, și oamenii ceilalți cari se învrednicesc de această comunicare, formează temelia Bisericii.

Comunicarea între Iisus Hristos și oameni nu se mai face acum prin cuvântul vorbit, ci prin iubirea Lui comunicată direct, în chip mistic. Iisus Hristos nu ne mai spune cuvinte nouă. E adevărat că față de cele ce le-a rostit odată pe pământ are o atențiune deosebită: de câte ori se rostesc ele, dacă se rostesc cu credință în El, și-le recunoaște ca ale Sale și urmărirea efectului lor, concentrarea Sa asupra lor, echivalează cu o anumită putere ce le-o insuflă. Și peste tot când se vorbește despre El cu credință, deci și cu iubire, e și El oarecum prezent, vorbește și acționează și El. Dar acum El nu mai grăește în mod auditiv, ci spiritual. Adică își manifestă altfel puterea Sa în Biserică.

Manifestarea puterii Sale iubitoare în Biserică se face în special prin Sf. Taine, în cari se rostesc cuvinte și se săvârșesc acte din credință și iubire față de El. Sf. Taine sunt mijloacele prin cari primim iubirea lui Iisus Hristos și care ne leagă de El. Că simțim această iubire sau nu, aceasta nu-i un criteriu care să decidă dacă ni-se dă sau nu iubirea lui Hristos, ci cel mult unul care ne arată gradul nostru de sensibilitate față de ea.

Harul dumnezeesc este iubirea lui Iisus Hristos. Iubirea oricărui om o simțim ca un ajutor, ca un factor ce ne procură bucurie, fericire, avânt de viață, o simțim ca un „har”. Dar har în sens propriu e numai iubirea dumnezească incomparabil mai puternică și mai curată decât orice iubire omenească. Iubirea lui Iisus Hristos, ca iubire dumnezească, izvorește din ființa lui Dumnezeu. Harul cu alte cuvinte e lucrarea ființei dumnezești, potrivit cu învățătura ortodoxă, stabilită de Sf. Grigorie Palama. Nu există alt izvor de iubire adevărată afară de Dumnezeu, așa încât unde este această iubire acolo se sesizează prezența și manifestarea lui Dumnezeu. Cine trăește în iubire se află în Dumnezeu și persoanele cari se află în iubire curată, au tainica senzație că sunt îmbrățișate de Dumnezeu. Unde nu este iubire,

nu se cunoaște încă Dumnezeu, deși El este prezent și acolo și iubirea lui lucrează și în acel loc. Dar lucrează deocamdată singură.

Iubirea e mediul care unește pe oameni cu Dumnezeu și întreolaltă, de aceea ea realizează prin excelență stările mistice, dacă prin astfel de stări înțelegem unirea între om și Dumnezeu. Unde e iubire e pace și unire. Ura încă leagă subiectele, dar legătura aceasta e simțită ca o povară, ca ceva de care vrei să scapi. Mistica urii e o mistică a blestemului, o tragedie dureroasă. Ea e o dovadă că chiar atunci când elementele creațiunii, cuprinse de repulsiune reciprocă, vreau să se împrăștie, mâna Creatorului le ține adunate.

Singura mistică religioasă posibilă e cea creștină, cea în Iisus Hristos, pentru că Dumnezeu nu poate fi aflat prin eforturile omenești de nu se coboară El la noi. Și această coborîre s'a realizat și persistă în Iisus Hristos. O mistică ce ocolește pe Iisus Hristos nu ajunge la unirea cu Dumnezeu. Dumnezeu nu poate fi aflat decât prin „Mijlocitorul” Iisus Hristos. Misticismul necreștin trăește dintr'o iluzie.

*Aprilie, 1938*



## CUVÂNT ȘI FAPTĂ

Ce rost are cuvântul și ce rost are fapta? Și care este raportul între ele? Iată întrebări ce ne stăruie în cuget constatând că de amândouă s'a servit Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, în opera de mântuire a lumii. Dece a trebuit să se servească de ele? Intruparea a fost în sine mântuitoare sau numai întrucât a dat posibilitatea Fiului lui Dumnezeu să facă uz de cuvânt și de faptă ca un om pentru a realiza mântuirea? În ce raport stau în general cuvântul și fapta cu ființa omului, cu destinația lui?

Întrebările acestea ni se pun cu atât mai stăruitor cu cât anumiți teologi protestanți, urmând unei tendințe generale a confesiunii lor, socotesc cuvântul ca mijloc mântuitor aproape exclusiv nu numai în viața creștină de după Iisus Hristos, ci chiar în opera Lui. Cuvântul n'a avut numai rolul de a mijloci Revelația, ci chiar și de a mântui. Prin cuvânt a luat Iisus Hristos păcatele noastre asupra Sa. Cităm din celebrul teolog german Friedrich Gogarten: „Deosebirea între profeți și Iisus Hristos constă

în aceea că profeții grăesc cuvântul lor din credința în făgăduința iertării, așadar din cunoașterea propriului lor păcat. Aci rămâne păcatul așa zicând între vorbitor și auzitor și există numai speranța că odată le va fi luat de pe umeri amândurora. Dar grăirea lui Iisus Hristos ridică de fapt păcatul. (Aber das Sprechen Jesu Christi nimmt die Sünde weg). El iartă omului păcatul. Și o face aceasta întrucât ia păcatul asupra Sa". (Ich glaube an den dreieinigen Gott, Ienna, 1926, pag. 154—5).

Pentru a face explicabilă această eficacitate a cuvântului, Gogarten utilizează o anumită concepție despre păcat și o anumită concepție despre cuvânt.

Păcatul este, după el, izolarea eului, închiderea față de pretențiunile altora. „Această negare a pretențiunii altora este păcatul. Prin ea omul se încarcă cu o vină pe care nu o mai poate înlătura, așa cum nu mai poate desființa izolarea sa. Această izolare reală, ce nu mai poate fi desființată prin mine, este starea păcatului" (p. 151). Din izolarea aceasta, așadar din păcat, ne poate scoate numai grăirea lui Iisus Hristos. Și o face aceasta întrucât numai „cuvântul Lui îmi împlinește pretențiunea mea în mod necondiționat" și prin aceasta „mă cucește deplin", mă face și pe mine „în stare

să împlinesc pretențiunea acestui cuvânt" (p. 155—6). Toate silințele omului de a împlini prin puterile sale pretențiunea altuia, îl afundă și mai mult în păcat, în izolare, căci aceasta implică o răzimare pe ființa sa, deci un nou păcat. Depășirea izolării se îndeplinește numai printr'o necondiționată lăsare în atârnare de altul, de cuvântul lui și în această stare ne așează numai Iisus Hristos.

Gogarten are cea mai comunitară concepție despre cuvânt. Omul trăește viața cea adevărată, cea conformă cu voia Creatorului său și potrivită cu ființa sa, numai în deplina atârnare de altul, în necondiționata împlinire a pretențiunilor lui. Iar acest altul își exprimă pretențiunea sa (care nu trebuie înțeleasă ca poftă arbitrară, ci ca apel izvorât din simțirea unei necesități după serviciul și comunitatea semenului) prin cuvânt. Apelul altuia (termenul *pretențiune* e mai bun căci exprimă și dreptul ce-l are fiecare asupra semenului, sau dreptul ce-l simțim că-l are altul asupra noastră), ne silește totdeauna la o decizie (*Entscheidung*) de a-l împlini sau nu. De aceea viața noastră este un lanț de decizii, la care ne provoacă cuvântul altuia. Numai decizia de a împlini fără prejudecăți, fără condiții, fără întemeieri pe motive și concepții, pretențiunea din fiecare

moment a altuia, este cea fără de păcat. Și numai ea se poate numi în sens propriu decizie, căci numai în ea se afirmă bărbăția, curajul omului, renunțarea la orice motivație, la orice argumentație care să sprijine alegerea lui, care să-i imputineze responsabilitatea, care să-i dea o siguranță anticipată că așa va fi bine, care să întărească slăbiciunea lui. Dar omul niciodată nu poate lua decizii de felul acesta, niciodată nu poate ieși din păcat prin sine. Numai Iisus Hristos ne-a scos din păcat.

Cuvântul, dacă vrem să nu fie expresie a izolării noastre și să ne cufunde și mai mult în ea, așadar în păcat, trebuie să fie nu mijloc prin care ne exprimăm gândurile noastre despre noi sau lume, nu monolog nesfârșit prin care ne tălmăcim stările eului nostru, ci relație autentică între eu și convorbitor. Cuvântul e vorbire și vorbirea are loc totdeauna între doi. Vorbirea adevărată trebuie să fie manifestare a atârnării reciproce dintre convorbitori, dintre eu și tu. Cuvântul meu trebuie să fie răspuns, ecou la cuvântul convorbitorului, mărturisire că m'am pătruns de realitatea și de pretențiunea lui, împlinirea acestei pretențiuni. „Noi înțelegem cuvântul și importanța lui hotăritoare numai atunci când suntem în clar cu aceea că el este, în însemnătatea sa

proprie, relația între tine și mine și anume singura relație care este posibilă între mine și tine" (p. 114). Noi însă am pierdut acest înțeles al cuvântului. El a devenit expresie a eului. „Dar această putere de automărturisire pe care a câștigat-o cuvântul, dela sfârșitul evului mediu, e scump plătită. Căci cuvântul care își are originea în adâncimea unui eu ce se ocupă cu sine însuși, se mărturisește și se trăiește pe sine, n'are puterea să fie ceea ce trebuie să fie după ființa lui, adică relație față de tine. Această putere o are numai cuvântul care își are originea în auzirea ta (în dem Hören auf das Du) și care, de aceea, dela început este un cuvânt ce-ți răspunde ție. Dimpotrivă, cuvântul care este automărturisire și autoexpresie, e dela început izolat; el nu este, odată ce cuvântul e relație, cuvânt în sens propriu. Nu este relație față de tine; căci nu este răspuns, responsabilitate”.

Atât de constitutivă este pentru mine relația cu tine, iar cuvântul expresia acestei relații, încât omul care nu mai trăiește în ea și face din cuvânt expresie a ființei sale izolate, își pierde și eul propriu. „Numai acel cuvânt care este un cuvânt responsabil, adică un răspuns la un cuvânt al tău, vorbește în realitate despre mine însumi și nu numai

despre ceva din mine. Anume de aceea, pentru că numai atunci când răspunde, vorbește eul însuși. Căci abia atunci când mă știu responsabil față de tine, când am auzit pretențiunea ta și nu mă mai pot sustrage ei, abia atunci știu ce însemnează aceea: eu. Eu este în adevăr acela care e strigat de tine, căci abia dacă sunt strigat, pot zice în adevăr și just: *eu*. Altfel, când cuvântul meu este automărturisire, deși vorbesc fără sfârșit, ca unul ce n'am un tu în față care să mă mărginească (persoanei cu care vorbesc nu-i dau valoare de tu, egală cu a mea), nu pot zice cu adevărat *eu*, căci eul este în realitate mut, neexistând relația reală cu tine" (p. 115). De aceea și simte omul, care nu mai prețuiește pe altul, necesitatea să vorbească la nesfârșit! Se frământă în chinul de a da expresie eului propriu și acesta îi scapă continuu.

\* \* \*

Gogarten este, între teologii protestanți, cel mai potrivnic spiritului individualist al protestantismului. Năzuința lui principală este să facă din credință nu un element izolator al insului, ci cel mai puternic impuls pentru întărirea spiritului de comunitate. Credința este, pentru el, nu încredere în Dumnezeu și

desinteresare de oameni, ci încredere în oameni, iubire de oameni. În ascultarea și împlinirea necondiționată a pretențiilor lor se manifestă însăși credința în Dumnezeu, ca peste tot credința în deobște. Pe Dumnezeu îl găsim deci prin oameni.

Dealtfel tendința aceasta de a deriva din credință concluzii favorabile comunității se poate observa și la alți teologi protestanți. Ea este o consecință aproape fatală a marei descoperiri ce-a făcut-o după războiul cugetarea omenească în realitatea lui *tu*, ca revers constitutiv al realității eului. Dacă filosofia veche nu cunoștea decât categoriile impersonale ale ființei, iar cea modernă descoperise realitatea specială a eului, pe care o accentuase din nenorocire până la exclusivitate, cugetarea din ultimii ani s'a îmbogățit și s'a rectificat considerabil prin aflarea lui *tu*. Cităm din Karl Heim, un alt teolog protestant la care observăm tendința antiindividualistă. „Azi stăm nu numai în filosofie în sensul îngust al cuvântului, ci în toată viața noastră spirituală, în mijlocul unei schimbări a concepției fundamentale despre relația dintre mine și tine (Ich-und-Du-Verhältnis). Această schimbare este poate pasul cel mai însemnat care ne duce peste filosofia idealistă. Eul singuratic, pentru care lumea este

numai un teatru, nu e faptul primar dela care trebuie să pornească cugetarea noastră, așa cum se socotește dela Descartes încoace. Eul nu are o existență independentă de relația sa cu tine. Singurătatea nu este starea sa primordială și nici nu este esențială. Existența singulară, pentru sine (*das einsame Fürsichsein*), a eului este ceva cu totul secundar, anume rezultatul unui act prin care eul s'a închis față de tine. Acest act de autoînchidere are așadar ca presupunere relația eului față de tine". (*Ontologie und Theologie*, în revista *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1930, Heft 5, pag. 332—3). În sistemul dimensiunilor, pe care-l clădește Karl Heim pentru a cuprinde în el toată realitatea, relația eu-tu formează o dimensiune aparte. (*Glaube und Denken*, Berlin, 1934, pag. 164 urm.).

Direcția aceasta, spre care va trebui să se orienteze tot mai mult teologia protestantă, nu face decât să confirme adevărul învățaturii ortodoxe, pentru care credința și Biserica sunt nedespărțite, ultima fiind concluzia necesară a primei. Izolarea eului, desfigurarea relației între mine și tine, nu e un fapt primordial, ci păcatul venit ulterior. Prin credința în Hristos ne căsnim doar să restabim starea originală, normală, comunitatea iubitoare între oameni.



Recunoașterea acestui lucru din partea protestantismului nu însemnează altceva decât o târzie acceptare, măcar indirectă, a divinului adevăr ortodox despre Biserica din Paradis, pe care Biserica lui Iisus Hristos nu face decât s'o restabilească. Dacă acești teologi găsesc în starea naturală a omului elementul, fie și măcar știrbit, al acestei relații, aceasta dovedește că Biserica, comunitatea, este sădită în firea omului, apoi că aceasta nu s'a stricat cu totul prin păcat, iar prin credința în Iisus Hristos se vindecă treptat, la unii mai mult, la alții mai puțin. Acestea sunt însă tot învățături ortodoxe.

\* \* \*

Dacă Gogarten vede puterea ziditoare de comunitate a credinței, profunda ei forță socială și capacitatea de a transforma pe ins total, făcându-l să iubească pe semenii săi, să împlinească necondiționat apelurile lor, cum se face că el nu vorbește totuși despre faptă, ci numai despre cuvânt, ca și când numai prin cuvânt s'ar manifesta credința și legătura comunitară dintre oameni, iubirea unuia față de altul? Credem că avem de a face cu o prejudecată protestantă de care nu s'a putut lepăda. Este însă explicabil să vorbească protestantismul obișnuit despre cuvânt ca înte-

meietor și susținător exclusiv de comunitate, pentru că el nu știe de o comunitate încheșată prin iubire, de o comunitate în care membrii sunt transformați și în sens etic, ci numai de una în care membrii n'au altceva comun decât că ascultă acelaș cuvânt; își nutresc din acelaș cuvânt o credință care n'are nici o eficacitate în ce privește celelalte raporturi dintre ei. Dar Gogarten înțelegând comunitatea în sens de desăvârșită relație iubitoare între membrii, cum mai poate păstra totuși numai cuvântul ca factor întemeietor și susținător al ei? Aceasta desigur că n'o poate face decât lărgind sfera noțiunii de cuvânt, concentrând în el mai multe virtuți decât obișnuiește protestantismul să-i atribuie. Dar noi vom încerca să arătăm că chiar lărgind astfel sfera cuvântului, el tot nu poate fi făcut singurul mijloc mântuitor și întemeietor de comunitate, că Gogarten, odată ce s'a oprit la o concepție de comunitate ca cea pe care am văzut-o, trebuia să părăsească doctrina protestantă despre exclusivitatea cuvântului, adăugând la el și fapta.

\* \* \*

Pentru a fundamenta doctrina despre exclusivitatea cuvântului în întemeierea și susținerea vieții creștine, la mulți teologi prote-

stanți se observă silința să arate că chiar și Iisus Hristos ne-a mântuit numai prin cuvânt. La Gogarten tendința aceasta se manifestă fățiș și am văzut că el are și o teorie despre cuvânt care să facă plauzibilă suficiența lui capacitate mântuitoare. Dacă vom arăta că Iisus Hristos nu ne-a mântuit numai prin cuvânt, am înlăturat un sprijin important al teoriei protestante despre omnipotența soteriologică a cuvântului. Gogarten spune că Iisus Hristos a luat păcatul de pe umerii noștri asupra Sa prin cuvântul Său, care a fost răspunsul deplin la toate pretențiunile noastre. Dar dacă ar fi fost așa, moartea și învierea Domnului n'ar mai avea nici-o importanță mântuitoare pentru noi, ci numai pentru El. De altfel, chiar așa de ar fi, moartea rămâne nu mai puțin o faptă, ireductibilă la cuvânt. Păcatul omenesc poate fi, în cazul acesta, deplasat prin mijlocirea cuvântului dela un subiect din lume la altul și eventual dela acesta iarăși la altul, dar într'un loc, anume în Iisus Hristos, el tot se înfundă și ca să dispară din lume total trebuie ca subiectul în care s'a înfundat, să moară. Prin fapta morții e gonit așadar, în ultima analiză, păcatul din lume.

Angajat de teoria omnipotenței mântuitoare a cuvântului și neștiind cum să încadreze

moartea Domnului în această teorie, Gogarten vorbește despre rostul morții lui Iisus vag. Odată spune că moartea Domnului este „executarea blestemului legii și a mâniei dumnezeiești”, pe cari Iisus Hristos le-a luat asupra Sa în locul nostru, prin urmare o pedeapsă a păcatului, fiind astfel de acord cu concepția generală a protestantismului (pag. 159). Dar atunci ultima desființare a păcatului din lume nu se realizează prin cuvânt, ci, cum am spus, printr'o faptă, chiar dacă această faptă e mai mult pasivă. Altădată s'ar părea că Gogarten vede în moartea Domnului un produs al urii și egoismului omenesc. Domnul s'a supus pretențiunii noastre deplin și de aceea a murit. În moartea Lui omul vede „care și de ce soiu este pretențiunea sa. Omul vede că această pretențiune, prin care se face domn al semenului și prin aceasta domn peste întreaga lume, ar distruge întreaga lume dacă ar fi împlinită așa cum gândește și cum năzuiește el în orbirea egoismului său izolat, păcătos. Caracterul păcătos și distrugător al acestei porniri, al acestei pretențiuni fără margini, prin care omul — acest om cu această pretențiune! — se face pe sine Dumnezeu, își vădește în chip groaznic efectul său în acest om Iisus Hristos, care s'a supus acestei pretențiuni fără condiții

și fără rezerve, fără nici o asigurare" (pag. 154).

Dar dacă-i așa, iarăși putem spune că păcatul nu ni l-a ridicat Iisus Hristos prin cuvânt, ci prin această împlinire necondiționată a pretențiunii noastre păcătoase.

Fără a căuta să găsim numai decât o contradicere între aceste două păreri despre rostul morții Domnului, e de remarcat că Gogarten trebuie să admită că prin moarte și nu prin cuvânt e depășit păcatul în lume.

\* \* \*

Odată stabilit acest lucru, să supunem unei analize mai insistente rostul cuvântului și al faptei și raportul dintre ele, pentru a ne da seama de valoarea lor soteriologică.

Rolul cuvântului nu e de neglijat. Cuvântul are o funcțiune revelatoare. Dar totdeauna între persoane. Și obiectul sau scopul revelației este o pretențiune sau un răspuns la ea, în general o *atenție*. Un cuvânt adresat lucrurilor sau cuprinzând o comunicare absolut teoretică în toate consecințele sale nu e cuvânt propriu zis. Un cuvânt nu e un întreg suficient sie-și, ci totdeauna e o jumătate care-și așteaptă întregirea prin răspuns. Cuvântul întreg e format prin contribuția a două persoane. Mântuirea în Hristos e anticipată (la profeți)

și însoțită de revelație, de cuvântul Dumnezeuului personal, care nu are ca scop să dea minții noastre o cunoștință teoretică, ci să ne arate care este „voia” lui Dumnezeu, ce așteaptă El dela noi. Trei elemente constituiesc așadar cuvântul. El îndeplinește: 1) o funcție revelatoare, 2) între două persoane, 3) dela una revelând o cerere, un apel, o pretențiune, o întrebare, o asigurare, dela a doua un răspuns, în general o atenție.

Precizând, putem spune că revelația e avizată în mod necesar la cuvânt. O persoană nu-și poate face cunoscută îndestulător voința fără cuvântul ei propriu. Se pot cunoaște lucrurile fără un cuvânt din partea lor, dar aceasta nu e revelație. Poți cunoaște astfel și dintr'o persoană ceea ce-i în ea lucru, natură, manifestare a naturii ei, ceea ce se revarsă involuntar din făptura ei. Dar nu poți cunoaște satisfăcător voința ei personală. Chiar între două persoane ce trăiesc în strânsă intimitate și se cunosc foarte mult prin comunicări subterane, cuvântul tot este necesar, abstrăgând de faptul că dacă se înțeleg, după o lungă convețuire, de multe ori fără cuvânt, aceasta provine și din aceea că expresiile feței care erau înainte întovărășite de cuvânt pot să fi citite dela o vreme și fără cuvânt de conve-



țuitori. Dar cuvântul tot este necesar, cu cât se simte legătura mai vie, iubirea mai mare. Unde nu se mai spun cuvinte, nu mai e atenție, iubire reciprocă. Unul simte necesitatea să spună celuilalt un cuvânt pentru a-i arăta cât de mult atârnă de el, cât de mult ține la el; celălalt simte necesitatea să i se spună acest lucru; nu-l mulțumește numai arătarea prin alte manifestări. Simți o necesitate nu de a spune ce idei mai macini în creier, ca să-ți arăți cu fală puterea de gândire, ci de-a spune celuilalt sentimentele tale pentru el. Căci dacă n'ar fi acest fel de necesitate, omul cu „idei mai înalte” ar simți o mare silă să vorbească cu cel mai sărac în idei. Cheful de-a epata pe cel mai puțin învățat nu ține decât un moment. De aci se vede că dacă Dumnezeu ne-a căutat să ni se reveleze, n'a făcut-o pentru a ne uimi cu cuvintele Sale, ci din pornirea iubitoare de-a ne asigura pur și simplu de iubirea Lui și din dorința de a-I răspunde cu iubirea, cu cuvântul nostru. O persoană care nu spune cuvinte alteia nu-i acordă atenție deplină. În cuvânt se exprimă faptul că o persoană este totdeauna o jumătate de realitate; prin cuvânt ea-și caută și dobândește cealaltă jumătate. Cuvântul este o funcție necesară a ființei noastre comunitare, am putea

spune bipersonală. Prin cuvânt întreținem legătura cu ceea ce ne susține sufletește, precum prin plămâni avem legătura cu aerul care ne întreține trupește.

\* \* \*

De ce e necesar spre acest scop cuvântul? Nu pot comunica oamenii prin ochi, prin mimică, prin fapte, prin simțiri transmise direct? De fapt comunică oamenii și prin acestea, dar cu totul insuficient. Acestea nu sunt în stare singure să împrăștie echivocul: oare sunt emanații impersonale de stări lăuntrice involuntare, sau sunt manifestări personale ale unor atenții voluntare? Ele nu dau asigurarea deplină că avem de-a face cu o revelație, adică cu o mișcare de atenție pornită voluntar din interiorul unei persoane ce stă în fața noastră, cu un efort în vederea arătării acestei atenții. Chiar silința de-a arăta o atenție este o atenție și silința aceasta se arată în mod principal prin cuvânt. Cine nu vorbește unei persoane iubite, pe motiv că aceasta i-ar cunoaște sentimentele, prin însăși această omisiune vădește o scădere a sentimentelor sale. Sunetul e, dintre toate manifestările omului, cel care-i destinat mai mult altora, fiind făcut să depășească, să plece dela persoana proprie la auzul altora. Toate simțurile ce servesc contactului



cu lumea sunt egoiste, adună din lume lucruri folositoare pentru persoana proprie; dar sunetul e altruist, el e făcut să comunice, să dea, prin el mă aplec spre alții. Durerea însăși e făcută să izbucnească în strigăt tot cu scopul de-a o comunica altora și de-a găsi în atenția lor o alinare.

Dar cu toată importanța covârșitoare a cuvântului, ca mijloc indispensabil de revelare, totuși el nu e suficient singur pentru o perfectă realizare a ei. În el se îmbibă și îl întovărășește și o mișcare sufletească sau chiar fizică: mimică, gest, faptă. Nu e suficient pentru binecuvântatul motiv că nu poate articula o persoană un cuvânt către o altă persoană fără o mișcare sufletească și fizică. De altfel am spus că cuvântul în sensul adevărat nu e o expunere de teorii, ci pretențiune și răspuns. Comunicarea între persoane, cu cât e mai vie legătura între ele, cu atât e mai totală, angajând întreagă ființa lor în actul expresiei, al comunicării. Cu cât atenția e mai deplină, cu atât angajază mai viu toată persoana în actul comunicării ei, deși cuvântul are un rol proeminent.

Cuvântul adevărat, cuvântul-atenție, e îmbibat cu faptă. Trebuie să facem aci însă oarecari precizări. Înțelegem prin faptă în accep-

țiunea largă a cuvântului orice mișcare voluntară a ființei personale. Cu cât mișcarea e mai totală, fiind angajată în ea nu numai un organ fizic de execuție, ci adâncul voinței, cu atât fapta e mai vie. Insuși cuvântul e o faptă, o faptă morală dacă cuvântul e din atenția față de altul, o faptă egoistă când e din dispreț sau adversitate față de altul. Faptă e intonația afectivă a cuvântului, accentul lui. Având în vedere acest înțeles larg al faptei, cuvântul e totdeauna simultan cu fapta, ba constituiesc chiar o unitate. Cuvântul e purtat și lansat de mișcarea aceasta totală a ființei personale, ca o lumină purtată și aruncată de un vulcan în noapte; deși lumina are rolul ei deosebit de-a lumina mișcarea ce-o lansează.

Fapta în înțelesul acesta, odată ce e luminată de cuvânt, adaugă și ea, la rândul ei, un oarecare coeficient funcției revelatoare a cuvântului. Fără cuvânt fapta plutește în negură, dar prin cuvânt care de altfel e purtat de ea capătă și ea virtutea de a nuanța și îmbogăți lumina cuvântului. Cuvântul e din fapta adâncă a voinței, dar lumina faptei e din lumina cuvântului. Am putea spune, deosebind fapta inițială a voinței, din care pornește cuvântul, de mișcarea ce pleacă din ea împreună cu cuvântul, numind pe prima credință și abia

pe a doua faptă, că atât cuvântul cât și fapta purced din credință simultan și nedespărțit, cum pornesc din Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. Nu există credință arătată prin cuvânt gol de faptă, gol de încordarea ființei, de o totală mișcare a ei. Cuvântul și fapta formează o unitate între ele și cu credința din care purced. Unde e Cuvântul e și Duhul, căci unul locuiește în celalalt și amândoi vin din Tatăl. Iar cine primește cuvântul, cine-l aude cu adevărat și nu rămâne amortit la ciocănitul lui, primește deodată cu sensul, și mișcarea lui; ființa sa se umple nu numai de lumină, ci și de o încordare totală: de faptă. Cuvântul nu-l poți primi fără să primești și Duhul și nici invers. Iar în sufletul unde vin acești doi, se sălășluiește deodată și Tatăl. Toate *prin Cuvânt s'au făcut* și se fac, dar Cuvântul și făptuirea pornesc deodată din Tatăl, așa încât și la creațiune și la orice lucrare dumnezească ulterioară participă toate cele trei persoane dumnezești.

Când am spus că faptă este orice mișcare voluntară a ființei personale, s'a subînțeles că mișcarea aceasta are un scop. Se poate urmări prin ea deprinderea persoanei proprii cu anumite atitudini, concentrări și atunci obiectul faptei este însăși ființa noastră. Dar se poate urmări desfacerea ei de anumite lucruri și acte.

Și apoi se poate urmări procurarea sau pregătirea unor materiale pentru folosul nostru. Obiectul constă acum în acele materiale. Toate trei felurile de fapte se pot săvârși însă nu numai în favorul propriei noastre ființe, ci și al altora, din iubire sau din grije pentru ele. Dar dacă atunci când le săvârșim pentru noi ne putem dispensa de cuvânt, el e foarte necesar în faptele săvârșite în favorul altora și anume ca mijloc aproape exclusiv în fapta de-a deprinde o persoană cu anumite progrese pur interioare, ca mijloc împreună cu exemplul în fapta de-a o deprinde cu un anumit raport cu cele externe și ca mijloc foarte puțin necesar în procurarea anumitor lucruri materiale pe seama acelei persoane.

Deci cuvântul e cu atât mai puțin necesar, cu cât faptele sunt mai mult în favorul nostru, sau au de lucru cu un obiect material. Cu cât ai mai mult de-a face cu persoane și nu cu lucruri, întrebuițezi cuvântul. Reținând că e aproape imposibil de-a stabili hotarul între cuvânt și faptă, întrucât fapta nu trebuie să aibă numai decât un obiect material, ci să fie numai pornită dintr'o atenție și să urmărească un scop, condiții împlinite și de cuvânt în ordinea spirituală, trebuie remarcat totuși că cuvântul *faptă* se întrebuițează în uzul coti-

dian mai ales în înțelesul restrâns de mișcare a ființei voluntare concentrată spre un obiect material chiar dacă cu intenția de-a face indirect un serviciu unei persoane. Cazurile acestea nu sunt în principiu deosebite de acelea în cari, dată fiind constituția fizică a persoanei proprii și a persoanei căreia vrem să-i facem un serviciu sau un rău, deși nu stă la mijloc un obiect material prin care să ne îndeplinim intenția, ci lucrăm direct dela persoană la persoană, săvârșim totuși fapte în înțelesul restrâns, fapte executate fizic, nu prin cuvânt. De exemplu când mângăiem sau batem pe cineva.

Fapte în înțelesul restrâns sunt așadar acele executate prin organele fizice externe ale noastre și eventual asupra unor realități fizice, sau cari au și o parte fizică. În ce relație stau acestea cu cuvântul? Săvârșirea lor uneori nu se termină deplin deodată cu rostirea cuvântului, ci se prelungește și peste această rostire, iar uneori și începe înainte de ea. Alteori însă se termină în timpul rostirii cuvântului, totuși fapta aceasta se distinge limpede de ceea ce se cuprinde ca faptă în însuși cuvântul, întrucât e săvârșită prin alte organe decât cele ce intră natural în lucrare la rostirea lui și se deosebesc și de încordarea de suflet și de mimica firească fizică ce întovărășește cu-

vântul respectiv. Așa sunt de pildă diferitele acte săvârșite de preot deodată cu rostirea unei invocări liturgice: semnul crucii peste o persoană sau lucru când se rostește invocarea binecuvântării, cufundarea în apa botezului. Prelungirea faptei peste rostirea cuvântului e condiționată exclusiv de natura fizică a actului sau obiectului în chestiune. Dacă actul e prin sine mai complicat, mai îndelungat, iar obiectul actului o materie mai anevoie de prelucrat, atunci actul se prelungește în mod firesc peste rostirea cuvântului. (De ex. când am promis unui sărac să-i trimit de mâncare în fiecare zi). Tot din motive fizice externe uneori începe actul înainte de rostirea cuvântului. (De ex. ca să mângâi pe cineva cu un cuvânt în spital, întâi fac drumul să-l vizitez).

Dar trebuie să observăm că atât în cazul când actul avansează cuvântul, cât și în cazul când îl continuă, cuvântul e prezent continuu, într'o rostire interioară cu lumina lui. Altfel actul s'ar cufunda în negură; persoana ce-l săvârșește ar avea impresia că nu-și poate da seama de rostul faptei sale. Și cine poate lucra în astfel de stări sufletești? În principiu deci cuvântul și fapta se vreau simultane, în strânsă îmbinare.

Cuvântul e totdeauna la *început*, dar și după aceea, pentru că funcția lui revelatoare e necesară în tot momentul, chiar pentru persoana care lucrează. Despre necesitatea permanentă, măcar virtuală, a cuvântului în faptă, nu încapă nici o îndoială. Dar fapta e necesară? E vorba de fapta care se distinge limpede de cuvânt, căci de cealaltă s'a tratat înainte. Necesitatea ei e dată prin existența lumii văzute, materiale și prin dependența noastră de ea. Și e întemeiată pe actul creator și providențiator al lui Dumnezeu, care nu numai a zis, ci a și făcut lumea ca un obiect deosebit de El pe care continuă să o îngrijească fără să vorbească continuu. Noi suntem și ființe fizice cari trebuie să ne procurăm și preparăm din lumea fizică ceea ce ne este necesar pentru viață, să ne mișcăm în spațiul fizic pentru a ne apropia unul de altul, să ne transmitem prin organele fizice într'o formă cât mai abundentă voia și gândul nostru. Spiritul nostru comunică cu spiritul altuia punând în mișcare trupul nostru și trupul altuia (de ex. în comunicarea prin cuvânt, când se pun în mișcare celulele creierului ființei receptoare și organele simțului auditiv), uneori direct prin cuvânt sau act, alteori prin intermediul unui obiect (când dăruim ceva de ex.).

Actul vizibil, referit direct la persoana cu care comunicăm, sau prin intermediul unui obiect, adică ceea ce se numește în înțelesul restrâns faptă, e făcut necesar de condiția fizică a existenței noastre. Dar importanța lui nu se limitează la sfera fizică a ființei noastre, ci pornește *din* și străbate *în* centrul existenței spirituale.

Ființa noastră e făcută pentru fapte de toate categoriile, dela cea care angajază mai puțin trupul și materia externă (dar într'o anumită măsură totdeauna), până la cea care angajază aceasta într'o măsură cât se poate de mare. Aceasta depinde de împrejurări. Uneori ajunge făptuirea prin cuvânt, de minimă angajare a trupului, alteori cuvântul însuși deslănțuie cu sine, pentru întărirea sa, o participare a trupului până la exterior prin organele trupului, sau și prin acțiune asupra unui obiect material. După mărimea hotărârii, a credinței din care pornește cuvântul și după necesitățile de sguuitoare și convingătoare transmișiune a propriei credințe, sau după necesitățile materiale ale celui cu care comunicăm.

Un suflet copleșit de evlavie nu se poate reține de a nu și îngenunchia când rostește rugăciunea. Pentru a sgu și convinge sufletul cuiva n'ajunge o povestire neutralizată de orice:



mişcare interioară, revărsată și în exterior. Pentru a-ți arăta iubirea față de cineva lipsit de cele materiale, n'ajunge să i-o comunici printr'un cuvânt, ci trebuie să i-o dovedești prin persistența și sfortarea unor fapte de ajutorare.

Nu se poate spune dinainte cu precizie în cari momente cuvântul trebuie să fie întovărășit sau și prelungit de faptă. Dar credința adevărată va ști singură acest lucru în fiecare moment.

\* \* \*

Și acum putem răspunde la întrebarea: ne-a mântuit Iisus Hristos prin cuvânt sau prin faptă? Și ne însușim mântuirea Lui prin cuvânt sau faptă, prin simpla propoveduire a cuvântului, sau printr'un cuvânt pe care ni-l predă Biserica întovărășit de acte, învățându-ne să facem și noi la fel?

Iisus Hristos ne-a mântuit prin amândouă. Nu se putea prin una fără alta. Fără cuvânt nu se putea, pentrucă dacă nu ne adresa cuvinte, nu ne-ar fi iubit deajuns. Fără faptă iarăși nu, pentrucă El, făcându-se om, avea să ajungă de atâtea ori în mod necesar în împrejurări când trebuia să arete prin fapte iubirea Sa, întărind cuvântul. El în fiecare moment a mers

până la capăt în iubirea Sa. Dar la acest capăt într'o viață ca a oamenilor străbați de multe ori numai printr'o angajare totală a trupului în acte de manifestare. Când împrejurările vieții Sale îi cereau numai un cuvânt de mângâiere îl dădea, când îi cereau vindecarea unei boli o făcea, iar când i-au cerut viața proprie a dat-o și pe aceasta. Când *arăți* cuiva iubirea, ea e mai mare ca atunci când nu i-o arăți. Iar ea se arată deplin prin cuvinte și prin fapte. Nici numai prin cuvinte, nici numai prin fapte. Intruparea simplă nu era suficientă pentru mântuire, deoarece prin ea nu ne-ar fi arătat încă limpede iubirea Sa. Cine-ar fi știut de ce s'a întrupat, sau măcar că s'a întrupat Fiul lui Dumnezeu? Dar dacă nu s'ar fi întrupat, săvârșind această minunată faptă de umilire, ci ne-ar fi spus numai din cer cuvinte iubitoare, iubirea n'ar fi fost deplină. Nu era suficientă pentru mântuire nici numai moartea, adausă la întrupare. Dacă Fiul lui Dumnezeu nu și-ar fi făcut o grije din a ne arăta limpede iubirea Sa, nu ne-ar fi iubit destul. Moartea presupune mult eroism, dar uneori un om mai ușor poate suferi moartea pentru alții, decât să se coboare să le spună cuvinte. (I Cor. 13, 3. „Și de mi-ași da trupul să fie ars, dacă dragoste nu am, nimica nu

sunt"). Numai aceea moarte este din iubire supremă, care e anticipată și împreunată cu toate celelalte dovezi de iubire pentru cei ce o suportă.

Iisus nu s'a întrupat numai ca să moară lui Dumnezeu ca om, ca reprezentant legal al oamenilor. Întruparea nu s'a făcut numai pentru satisfacerea formelor legale de reprezentare, în moartea Sa. Acesta-i principalul defect al teoriei lui Anselm de Canterbury. Toată fața lui Iisus Hristos ar fi fost atunci întoarsă numai spre Dumnezeu, deși în favorul omului. Oamenii i-ar fi stat la spate. Nici o legătură intimă, deosebit de cea legală, nu s'ar fi stabilit între El și oameni. El s'a întrupat nu numai pentru a-I arăta lui Dumnezeu că-i iubește pe oameni și că se pune legal în locul lor primind moartea cu care erau datori ei, ci pentru a le arăta și lor că iubirea Sa pentru ei este atât de mare încât intră în comunitate deplină cu ei prin cuvânt și faptă, într'o frățietate concretă, nu numai într'una formală. Iubirea Lui a fost atât de mare încât le-a și arătat-o continuu și concret; oamenii n'au rămas să-și dea seama de ea numai prin deducție din ceea ce au dobândit în urma morții Lui. Iisus n'a avut cât a stat pe pământ de rezolvat ceva numai între El și Tatăl, ci și

între El și oameni. El nu s'a întrupat numai pentru a satisface ordinei divine călcate de oameni, înlăturând astfel vina de deasupra lor, care era o piedecă obiectivă pentru care Dumnezeu nu ne putea primi în comuniune cu Sine; ci el s'a întrupat și pentru a ne încălzi și înmuia sufletul cu iubirea Sa, ca să se nască și în noi iubirea către Dumnezeu. Omul prin cădere n'a supărat numai pe Dumnezeu, ci și-a și stricat sufletul, așa cum un fiu părăsind casa părintească nu numai sfidează autoritatea părinților, ci și decade. Dacă un frate mai mare vrea să-l mântuiască, n'ajunge satisfacerea părinților, printr'o mai mare ascultare a sa, ci e necesară și o încălzire a celui decăzut prin coborîrea la el cu o nesfârșită iubire. Catolicismul nu știe de o alterare a omului prin păcat și nici de necesitatea unei refaceri a lui, ci numai de o jignire a lui Dumnezeu, care aduce deasupra omului pedeapsa morții. Nu e necesară decât satisfacerea onoarei jignite a lui Dumnezeu și moartea de deasupra capului e înlăturată. Și totul e în ordinea dela început. Pentru noi moartea nu e decât punctul ultim al unei degenerări interioare, nu o sabie exterioară. Pentru înlăturarea morții e necesară refacerea întreagă a omului, nu numai actul de satisfacție al lui Iisus Hristos. „Opera lui

Hristos are astfel două laturi: una *obiectivă*, care e satisfacerea dreptății dumnezeiești și *împăcarea lui Dumnezeu cu omul*, săvârșită independent de om și una *subiectivă*, care constă în *împăcarea omului cu Dumnezeu*, dependentă de schimbarea în ființa spiritual-morală a omului". „Pentru restabilirea legăturii între Dumnezeu și om trebuia ca omul să iubească iarăși pe Dumnezeu și Dumnezeu să afle pe om demn de iubirea Sa; această legătură a restabilit-o Fiul lui Dumnezeu cel întrupat" (Dintr'o recenzie a scrierii lui P. Svetlov: „Insemnătatea crucii în opera lui Hristos", Kiev, 1893, pg. 482, recenzie publicată în rev. rusă: Strannik, S. Petersburg 1894, pg. 164—171). El a stat, cum stă și după înălțare, cu fața și către oameni. Dacă s'ar fi făcut om numai pentru a reprezenta legal omenirea, nu și pentru a intra în legături de iubire concretă cu ea, nici după înălțare nu ne-am putea aștepta la o astfel de legătură de iubire cu El, ci numai la o perfectă reprezentare a noastră prin El în fața Tatălui.

Tot ce-a spus, a săvârșit (inclusiv întruparea) și a suferit Iisus constituie un întreg prin care ne-a mântuit. Suferințele sunt și ele fapte când sunt suportate cu bărbăție, pentru că

sub ele se încordează voința, se cheltuiește o energie, se arată o credință și o iubire.

Dintre suferințele Domnului moartea este cea mai mare. Ea este fapta de maximă importanță în complexul operei Sale mântuitoare. În ea a culminat încordarea Domnului și iubirea Lui față de oameni. Din această supremă concentrare de iubire s'a revărsat mântuirea peste lume.

Tot ce-a spus și săvârșit Domnul pe pământ poate fi socotit ca manifestare a privirii sale iubitoare către oameni.

Dar mântuirea n'a venit numai din privirea Lui spre oameni, ci și, sau mai ales din cea îndreptată spre Tatăl. Tot ce-a făcut El, a făcut nu numai din frăție și în spirit de frăție concretă cu oamenii, ci și în spirit de ascultare și împlinire a voii Tatălui, ca om. Tatăl voiește ca oamenii să stea în ascultare de El, recunoscând că dela El au toate și numai prin El pot face ceva, să observe adică față de El raportul de fii. Tatăl mai voiește ca oamenii să se iubească unii pe alții, ca frați din acelaș Tată. Aceasta este rânduiala firească a lumii, pentru buna ei viețuire. Unde rânduiala aceasta este călcată, toate suferă și în primul rând cel ce-o calcă. Nu pot fi toți Dumnezeui, nu pot viețui liniștit oamenii ce se

răsboiesc între ei. Rânduiala aceasta e din voia lui Dumnezeu, dar nu dintr'o voie arbitrară, ci dintr'o voie conformă cu ființa Lui. Tatăl nu poate opri efectele dureroase ce le are călcarea rânduielii asupra oamenilor, căci prin aceasta ar nimici tot prestigiul oricărei rânduieli. Dar e întristat atât pentru lipsa lor de iubire față de Sine, cât și pentru suferințele cari și le-au atras asupra lor. Iubirea Lui continuă să fie mare. Și de aceea trimite pe Fiul Său care se face om pentru a restabili prestigiul ordinii divine, prin ascultarea de ea.

Răsbunarea ei e însă ca un blestem ce apasă asupra oamenilor. În relațiile universal tulburate, efectele acestei tulburări le-ar simți cât trăește pe pământ și acela care ar împlini întru totul rânduiala pusă de Dumnezeu. Blestemul acesta îl ia asupra Sa benevol, pentru noi, și Fiul lui Dumnezeu și suferă toate efectele tulburării rânduielii universale, împlinind-o în acelaș timp deplin, făcând voia Tatălui. Împlinirea vocii Tatălui însemnează în aceste condiții de tulburare universală și acceptarea tuturor urmărilor acestei tulburări, acceptarea benevolă a reacțiunii ordinii divine călcate. Oamenii în condițiile acestea de tulburare generală împlinesc cu atât mai greu voia Tatălui, cu cât ea însemnează acum și acceptarea de

bună voie a tuturor suferințelor ce le-a adus călcarea ei. Și atunci avem paradoxul : oamenii, deși sunt datori, nu voiesc să împlinească voia Tatălui, rânduiala lumii, dar nu se pot sustrage în ultima analiză de sub puterea ei și o suportă în răsbunarea ei. Iisus Hristos nu era dator să împlinească voia Tatălui ca om și putea să evite împlinirea ei, dar a împlinit-o de bună voie atât sub forma pozitivă în care n'o împlinesc oamenii, cât și a efectelor ei răsbunătoare, în care o suportă oamenii de silă. Suportarea de silă din partea oamenilor a reacțiunii rânduiei călcate, este o salvare a prestigiului acestei rânduiei, dar nu una de natură să însemneze o deplină satisfacere a ei, încât să nu fie de lipsă de-a continua să se răsbune, de a-și salva prestigiul în fiecare caz în parte. Numai o împlinire de bună voie a cerințelor ei însemnează o perfectă satisfacere a ei și face ca să nu mai fie necesară continuarea de-a se salva printr'o continuă răsbunare. Dar de bună voie nici un om nu ar fi fost în situația să suporte efectele răsbunătoare ale rânduiei călcate, chiar de-ar fi arătat în fapt toată bunăvoința, pentrucă orice om prin faptul că e om nu poate evita cele omenești. Iisus singur le-a putut evita, neîntrupându-Se. Faptul că Iisus de bună voie s'a supus formii pozi-



tive și răsbunătoare a rânduiei stabilite pentru oameni ne face să spunem că moartea Lui nu a fost propriu zis o răsbunare a legii, o pedeapsă dela Dumnezeu, cum spun unii protestanți, ci un omagiu, o satisfacție adusă lui Dumnezeu și ordinei Sale din partea Omului Iisus Hristos.

Rânduiala universală, deși prin unul singur, a fost satisfăcută virtual pentru toți. Dar această virtualitate devine actuală numai pentru cei ce se împreună în spirit cu Iisus Hristos. Dumnezeu oprește la toți cei ce se unesc cu Iisus Hristos, efectele răsbunătoare ale rânduiei universale călcate. Nu pe cele de aici, din lumea pământească, pentru că aici numai unul de-ar mai fi care tulbură prin călcare rânduiala generală, moartea tot ar exista. Dar pe cele veșnice. Iisus a scăpat de efectele veșnice ale răsbunării rânduiei universale (se înțelege că el a intrat de bună voie în tot acest curs de viață omenească) prin împlinirea ei deplină cât a fost pe pământ. La fel cei ce-și pregătesc încă de pe pământ unirea cu Iisus Hristos în viața viitoare, vor scăpa în brațele Lui de aceste efecte.

\* \* \*

Așadar Iisus ne-a mântuit nu numai prin privirea Sa spre noi, ci și, sau mai ales,

prin cea îndreptată spre Tatăl, prin împlinirea voii Lui.

Dar voia Tatălui, rânduiala lumii, cel puțin în parte, constă în iubirea frățească a oamenilor între ei. Iisus a împlinit rânduiala aceasta, voia Tatălui, și prin aceea că ne-a iubit, prin cuvânt, faptă și suferință. Moartea e drept că este în ultima analiză o reacțiune a rânduiei universale călcate, dar actual ea e produsă de multe ori de relațiile dușmănoase între oameni. Iisus a fost răstignit de oameni și a primit moartea nu numai pentru a împlini rânduiala universală în efectele ei răsbunătoare, ci și pentru a arăta oamenilor cât îi iubește, lăsându-Se răstignit fără nici-o dușmănie. Sau, vorbind în altă formă, Iisus a murit din iubire față de oameni, dar prin înșasi această moarte luând asupra Sa de bună voie efectele răsbunătoare ale rânduiei călcate de omenire, a satisfăcut rânduiala universală, a restabilit prestigiul ei. Intrucât aceste efecte răsbunătoare ale legii călcate se arată de multe ori când e vorba de moartea cuiva — și acesta a fost cazul la el — ca manifestări ale urii din sufletul alterat al oamenilor, Iisus primind această moarte și-a arătat blândețea, iertarea Sa, supunerea sa totală și iubitoare sub aceste porniri ale oamenilor ca în

felul acesta să le înmoaie și să le câștige sufletele.

Caracterul de iubire arătat oamenilor nu e deosebit adecă, ci coincide, cel puțin în parte, cu caracterul de răscumpărare a operei Sale în fața lui Dumnezeu. Aproape întreaga operă a Mântuitorului poate fi socotită în acelaș timp atât ca privire iubitoare spre oameni, cât și ca privire ascultătoare spre Tatăl.

Așa ne păzim noi în concepția de mântuire, atât de juridismul catolic care consideră mântuirea realizată printr'o reprezentare legală a lui Iisus ce stă cu spatele către noi și cu fața doar către Tatăl, cât și de ideea protestantă că n'a trebuit să facă nici Iisus, nici Biserica, nici noi, nimic pentru a obține iertarea din partea Tatălui, ci mântuirea constă într'o asigurare prin cuvânt dată de Iisus și după El prin comunitate că Dumnezeu ne-a iertat sau ne va ierta. La catolici domină aproape exclusiv *fapta pentru* oameni, dar nu *privirea* către ei și *vorbirea către ei*, la protestanți domină *vorbirea* către oameni și nici o *faptă* pentru ei. Catolicismul neglijează persoanele omenești. Preotul n'are lipsă să stea față către față cu fiecare din oameni (vezi taina mărturisirii la ei); aceasta nu are nici-o

valoare pentru mântuirea lor. El îi mântuie ca pe o turmă ce stă în spatele lui, printr'o mijlocire a lui către Tatăl. Li mântue chiar fără să-și dea ei seama sau chiar împotriva lor. Principal e să stea sau să fie ținuți chiar cu sila în turma pentru care se fac mijlocitori (vezi Inchiziția, sau trimiterea indulgențelor prin poștă).

Protestantismul crede că mântuirea e o chestiune pur subiectivă. Omul se mântuiește printr'o mișcare de sentiment produsă în om prin contactul personal al păstorului sau al unui alt credincios cu el, nu pe baza faptei, a jertfei lui Iisus Hristos, adusă Tatălui din iubire față de oameni.

În realitate Iisus ne-a mântuit nu numai prin faptă, dar nici numai prin cuvânt; nu numai stând cu fața către Tatăl, ci și către noi. Ne-a mântuit cuvântând și făptuind cu fața spre noi, dar și spre Tatăl. Cu fața spre noi, pentru că și așa împlinea voia Tatălui. Dar voia Tatălui e la baza acțiunii Lui. Mântuirea ne-a dat-o și ne-o dă azi în Biserică atât prin privirea preotului spre Dumnezeu în rugăciune și readucerea continuă a jertfei de pe Golgota, a faptei celei mai mari a lui Iisus, cât și prin privirea personală a preotului, a închipuitorului lui Iisus, spre credincios (vezi taina mărturisirei la noi), ultima bazându-se

pe prima. Mântuirea ni se comunică de Biserică și ne-o însușim noi nu numai prin credință, ci și prin ascultarea și împlinirea după putința a voii Tatălui și prin iubirea de oameni. În Biserică nu e numai cuvânt, ci și rugăciune și act, act liturgic și caritativ, act al lui Dumnezeu către noi și al nostru către Dumnezeu și oameni. Credința se produce în noi și se manifestă din noi nu numai prin cuvânt, ci și prin faptă.

*Decembrie, 1938*

## „DIN MORMÂNT VIAȚĂ”

Răstignirea ducând la înviere, moartea la viață, suferința la fericire, plânsul la mângâiere, sărăcia la bogăție, este unul din marile paradexe aparente ale creștinismului.

Cum se poate ca moartea să ducă la viață? Cum se poate ca linia ce merge spre puținătatea vieții în loc să ajungă, cum spune legea minții omenești, la un capăt echivalent cu sfârșitul vieții, să pătrundă la un moment dat în plinătatea de viață și de fericire? Cum se face că ceea ce ni se pare nouă că coboară, în realitate urcă și viceversa ceea ce urcă, în realitate coboară? Creștinismul ne învață că cine coboară în mormânt se înalță spre înviere și cine se urcă în onorurile și bunurile vieții văzute, pășește spre moarte. Desigur că e vorba de coborîrea benevolă, fără proteste, de o coborîre care-și păstrează toată frumuseța etică, sau e produsă tocmai de această frumusețe etică. În lumina creștinismului mormântul e mai aproape de cer, decât un scaun de onoare. Direcția cerului nu e în sus, spre acea parte

spre care aleargă oamenii de obicei în viața socială, ci în josul vieții.

În articolul din această carte „*Gânduri despre problema răului*” ajungeam la concluzia că răul vine dintr'o lăcomie neînfrânată a firii noastre actuale după viață, lăcomie alimentată de-o teamă neîncetată și chinuitoare de împrăștiere a vieții noastre, de sleire și de sfârșire a ei. Aceasta e tot una cu o neîncredere în Dumnezeu, adevăratul izvor și susținător al vieții. Ca și când numai de noi ar depinde să ne conservăm și înmulțim viața, trăim într'o permanentă febră de-a ne consolida existența, într'o grijă bolnăvicioasă de-a nu scădea. Și 'n vuetul acestei frământări și încordări, nu observăm că suntem robii unei amarnice iluzii, că în loc ca să ne întărim și înmulțim viața ne-o uzăm, ne-o slăbim și atunci când ni se pare că am dobândit lumea în groapă ne sălășluim. Într'o povestire rusească, mi se pare de Tolstoi, se concretizează admirabil acest adevăr în pățania unui om care, lăsându-se ispitit de oferta cuiva (trimis de cel rău) de-a lua în stăpânire atâta pământ cât va putea ocoli în timpul dela răsăritul până la apusul soarelui, a alergat atât de tare, lărgindu-și mereu cercul ce voia să-l cuprindă, încât în ultimele clipe ale zilei a

căzut mort cu sângele țâșnindu-i pe gură și pe nas la doi metri de punctul de unde plecase dimineața, cu mâinile întinse spre el. Și povestirea se termină cu sentința că în realitate acelui om nu-i trebuiau decât acei doi metri pentru mormânt.

Aceasta a fost urmarea păcatului strămoșesc: deslănțuirea firii, a poștei ei nemăsurate după viață, ieșirea din frâna spiritului care ar fi guvernat-o rațional, din viziunea adevărului că Dumnezeu este în ultima analiză asiguratorul vieții noastre. Deslănțuirea aceasta a echivalat cu uitarea lui Dumnezeu, a credinței și a nădejzii în El, și cu războiul tuturor contra tuturor, fiecare văzând în celălalt o pedecă și un concurent în întărirea propriei vieți.

Mântuirea de această stare nenorocită nu poate veni decât prin facerea drumului întors. Din alunecarea pe panta ce duce în prăbușire, nu este altă mântuire decât urcușul spre culme. Din inundarea poftelor egoiste și neînfrânate, nu există altă ieșire decât prin retragerea lor în matca originară.

Dacă păcatul e exaltarea, umflarea vieții noastre pământești, mântuirea nu poate sta decât în înfrânare, în *asceză*, înțeleasă în tot cuprinsul ei vast și în toate aspectele ei: abne-



gație, smerenie, sobrietate, jertfă, sărăcie, suferință, moarte, care toate însemnează **Cruce**.

Când ai de combătut o extremă, ca să obții măcar temperarea ei, trebuie să opui cealaltă extremă. Fără îndoială că Dumnezeu vrea viața pământească, cu toate funcțiunile cari o întrețin în mod natural. Și în starea primordială nu a cerut tăierea acestor funcțiuni. Dar odată ce omul a ajuns în stare de acută exaltare și umflare a poftelor de viață, pentru a putea sta în calea lor Dumnezeu ne cere o atitudine cu mult mai energică, mai combativă, mai radicală față de ele, un spirit cu mult mai accentuat ascetic, decât s'a cerut poate în starea primordială.

Dacă omul după păcat e dominat de ideea că viața și-o poate susține numai prin sine, Dumnezeu îi cere să meargă atât de departe cu lăpădarea de această iluzie și cu lăsarea încrezătoare în seama lui Dumnezeu, încât să-și dea chiar viața văzută pentru El, fără să se îndoiască o clipă că El i-o va reda mai puternică, înviată și înoită. Abia când omul, în ciuda arătării simțurilor că viața lui încetează și el nu va mai putea face nimic pentru sine, totuși e de ferma convingere că Dumnezeu îl va învia, credința în atotputernicia lui Dumnezeu și nădejdea în El își serbează triumful

deplin și starea de păcat e cu adevărat depășită.

Acest lucru ni l-a arătat Iisus Hristos, care a progresat spre înviere prin cruce și mormânt. Prin aceasta El a descoperit lumii, care se sbătea în întunec și în tot felul de păreri neadevărate, contrazise de realități, o înțelegere a răului și o cale a scăpării de el, cu alte cuvinte o teodicee și prin aceasta o deslușire a tâlcului frământării acestei lumi și a destinului adevărat omnesc. Acum știm cum să privim răul, cum avem să acceptăm suferința și moartea, cunoaștem marele lor rost pozitiv.

Paradoxul creștin, exprimat în primele rânduri ale acestui articol, nu înseamnă în realitate decât afirmarea exclusivă a biruinței lui Dumnezeu. Când spunem că prin moarte ajungem la înviere, ne dăm la o parte cu pretențiile noastre păcătoase că numai prin noi ne susținem viața și mărturisim că, dimpotrivă, numai Dumnezeu este izvorul ei, înviind-o chiar când noi nu mai suntem în stare să ridicăm nici măcar un deget.

De aceea este moartea treaptă spre adevărata viață și smerenia pas spre înălțime și suferința suie spre cer — când în ele pulsează încrederea neșarmurită în Dumnezeu — pen-

Trupul Său, imprimat pe veci desemnul crucii, iar Hristos cel de pe cruce răbda și biruia în acele clipe suferința prin viziunea învierii. Cine vedea bine în făptura Lui, vedea apărând învierea, cine se va învrednici să privească în veci pe Domnul cel înviat și să se bucure de învierea Lui, va vedea în veci crucea nedespărțită de El și nu va putea niciodată uita că prin ea s'a dobândit mântuirea. Tot așa de mult păcătuiesc prin unilateralitate sectele cari vorbesc numai de cruce, ca și cele cari, pe motiv că crucea a fost un semn de chinuire și de rușinare pentru Iisus, nu vreau s'o mai cinstească, ci o detestă. Mărirea învierii și lauda crucii vor fi totdeauna cele două raze de mari preț din cari cei fericiți vor împleti cunună Mântuitorului lumii.

*Sf. Paști, 1939*

## INVIEREA DOMNULUI ȘI IMPORTANȚA EI UNIVERSALĂ

Invierea Domnului este evenimentul fără pereche în istoria lumii. Importanța ei întrece în mod absolut tot ce se întâmplă și se poate întâmpla în univers. Numai creațiunea lumii mai are această importanță și calitate. Ca și creațiunea, tot așa și învierea, nu sunt evenimente propriu zis istorice, întrucât nu se datoresc unor cauze imanente, nu pot fi explicate și prevăzute ca provenind din concursul forțelor și împrejurărilor naturale antecedente.

Cauza care produce creațiunea este meta-istorică și metanaturală. Deaceia chiar dacă ar fi existat, prin absurd, oameni cari să vadă apariția lumii, ei tot n'ar fi putut privi lucrarea cauzei aducând-o la existență, odată ce omul nu are acces dincolo de domeniul immanent fizic, istoric și spiritual. Acei presupuși martori ai apariției lumii ar fi văzut ceva enigmatic și e posibil că și-ar fi explicat această enigmă altfel decât prin creațiunea lumii de către Dumnezeu. *Creațiunea prin*

*Dumnezeu* nu se poate constata pozitiv, empiric, științific, istoric. E drept că celelalte teze pot fi ușor respinse, ca absurde, dar actul pozitiv prin care se acceptă creațiunea e credința.

Tot așa de puțin istoric este, sub acest raport, evenimentul învierii Domnului. Cel care lucrează și de astădată în calitate de cauză este tot Dumnezeu. Invierea Domnului nu se datorează vre-unei puteri din natura omenească a Domnului, sau altor puteri naturale de prin prejur. Invierea Domnului nu este o verigă ce se înșiră în lanțul vieții istorice ca toate celelalte întâmplări. De aceea cauza care a produs învierea nu s'a putut vedea în lucrarea ei, fiind transcendentă mijloacelor de investigație și de constatare omenească. Dacă ar fi văzut pe Domnul după moarte cineva fără credință, ar fi căutat de sigur o explicație naturală a acestui fapt sau l-ar fi considerat o enigmă a cărui explicație naturală nu se poate da încă dar se va putea în viitor. Și aici ca și la creațiune toate explicațiile acelea se pot ușor destrăma și există foarte multe considerații cari mână mintea spre acceptarea învierii prin Dumnezeu, dar pozitiv, empiric și deci absolut constrângător, lucrul nu se poate vedea. Credința își păstrează și aci rolul hotărîtor. Se vede că e destinul

nostru cât suntem în forma actuală de existență să nu ne putem apropia de lucrările și de prezența lui Dumnezeu prin vedere, prin constatare indubitabilă, ci prin credință, prin ascultarea și acceptarea smerită a asigurării ce ne-o dă prin cuvântul Său.

Dar dacă creațiunea și învierea nu sunt evenimente istorice în sensul obicînit, aceasta nu însemnează că ele n'au avut loc sau că n'au nici o relație cu istoria și cu natura creată. Ele amîndouă sunt un *perfectum* deplin, fapte petrecute odată pentru totdeauna și nu ceva ce se petrece continuu, o lege generală a existenței. O persoană care a trăit într'un timp și într'un loc anumit ca om deplin, a fost înviată de Dumnezeu. Acesta e un fapt unic, aparținînd timpului trecut și tocmai prin această unicitate, introducînd în istorie ceva neobișnuit ei, ceva care face să vedem că istoria nu e totul, nu e ultima realitate, că pe lângă ea, pe deasupra ei și la sfârșitul ei, există altceva care dă astfel istoriei un sens relativ.

Dela punctul acesta, al relației cu istoria, creațiunea și învierea merg pe drumuri deosebite. Din cei doi factori ai creațiunii, cauza și efectul, cel din urmă cade cu totul în istorie, în domeniul nostru. Creațiunea fără să fie astfel

o lucrare istorică, țintește în istorie și determină istoria. Tot ce se întâmplă ulterior în lume se datorează și poartă pecetea actului anistoric al creațiunii, chiar dacă nu văd oamenii, chiar dacă lumina aceasta revărsată peste univers nu e văzută de orbii oamenilor căzuți în păcat.

Invierea însă nu numai în factorul cauză, ci și în factorul efect este dincolo de istorie. Iisus Hristos cel înviat nu e o persoană istorică, supusă condițiilor existențiale ale acestei vieți, cauzelor fizice și spirituale ce domnesc în imanență. Invierea lui Iisus Hristos se deosebește astfel de toate minunile săvârșite de El, sau de profeți, sau de alte organe dumnezeiești. Efectul tuturor minunilor, oricât ar fi cauza de meta-istorică, este istoric. Prin oricare minune se repară pe cale extranaturală, o piesă stricată din natură, se repune ceva în funcția ce-o îndeplinea în angrenajul imanent al vieții: se reface un ochiu, se schimbă un lucru din natură cu un alt lucru tot din natură, se readuce o persoană care a încetat de-a mai trăi în viață, în starea de-a continua viața în aceleași condițiuni ca înainte de întreruperea prin moarte. Lazăr prin înviere n'a intrat într'un nou mod de existență, ci l-a reluat pe cel dinainte de-a muri, a reluat o viață tot așa de supusă boa-

lelor și morții, trebuințelor naturale, ca și cea dinainte. El va mai trăi câtva timp, apoi va muri.

Iisus Hristos însă prin înviere intră într'un mod de existență, într'o dimensiune de viață cu totul deosebită de cea anterioară, de cea istorică, de cea pe care o trăim cu toții supușii stihiiilor acestei lumi. El a intrat la o viață sustrasă cu totul din angrenajul cauzalității naturale; la o viață fără boale, fără moarte, fără frica de moarte. Viața aceasta nu e o fază ulterioară a celei istorice, încât să decurgă din ea în mod natural. Atunci toți am ajunge la ea fără să fi fost necesară patima pe cruce a Mântuitorului. Realitatea aceasta nouă a învierii e o operă exclusivă a lui Dumnezeu, nefiind nimic în afară de Dumnezeu care să contribue la realizarea ei: e un fel de creațiune din nimic a lui Dumnezeu.

Deosebirea de creațiune constă doar în aceea că pe când prin creare se iscodesc ipostasuri, fețe cari n'au mai fost, prin înviere se readuc fețele, suporturile cari au încetat să mai existe, la o nouă formă de viață. Cel înviat este, ca eu, ca față, ca ipostas, exact cel dinainte de moarte. Rostul aparițiilor după înviere, a căror natură nu se poate preciza, e tocmai să arate identitatea lui Hristos cel înviat cu cel de dinainte.



Tocmai în acest punct găsim relația învierii cu istoria: ea atinge cu degetul ei creator și transformator ceva ce-a fost în istorie. Degetul minunat, lucrarea lui, și efectul lucrării lui sunt metaistorice. Dar ipostasul învrednicit de o viață metaistorică e tocmai cutare ipostas care a trăit într'un punct precis al istoriei. Golul rămas prin evaporarea vieții din el, „oasele moarte”, primesc o nouă viață exclusiv prin puterea lui Dumnezeu.

Creațiunea e actul dumnezeesc ce cade perpendicular pe un punct dela care începe, tocmai prin această cădere, istoria. Învierea e actul dumnezeesc ce cade perpendicular pe ceva care a fost istorie, dându-i prin aceasta o nouă viață, transfigurată. Și la creațiune și la înviere istoria nu e productivă. Productiv e numai Dumnezeu. Ea e arătată în toată mișcimea ei. Ea are ce are ca istorie și va ajunge la o depășire a ei în eshatologie numai prin Dumnezeu. Ea este ca istorie și va fi ca eshatologie numai prin harul dumnezeesc.

Creațiunea dă posibilitate istoriei, învierea o arată ca insuficientă, ca stadiu ce trebuie să dispară și să fie înlocuit cu forma cea perfectă și definitivă a existenței. Învierea arată istoria ca un provizorat în tensiune spre eshatologie. În înviere se manifestă nemulțumirea lui Dum-

nezeu cu istoria. O nemulțumire de care suntem și noi pătrunși. Dacă învierea ar fi fost fapt istoric, încadrat perfect, în cauza și efectul ei, în istorie, atunci ea nu ne-ar arăta ceva peste istorie, ci ne-ar confirma existența istorică drept existență ultimă. Numai prin faptul că învierea atrage, cu forță metaistorică, ceva din istorie în altă orbită de existență, arată spre un viitor altfel decât istoric. Învierea are de lucru cu istoria, dar nu pentru a o confirma ca singura realitate, ci pentru a o judeca, a o arăta în criza de care suferă, și pentru a se milostivi de ea.

De unde vine această contradicție dintre intenția dumnezească manifestată în actul creațiunii care afirmă istoria și cel al învierii care desaproabă istoria? E de observat mai întâi că învierea nu este o desaproabare radicală a istoriei, pentru că atunci nu s'ar mai ridica din moarte aceleași ipostasuri cari au trăit în istorie. Învierea e totuși ceva pozitiv și intenția ei se referă tocmai la cele istorice. Dar întrucât învierea trece pe cele istorice la o nouă formă de viață, se vede că forma cea veche nu e pe placul voinții dumnezești. Și întrucât învierea urmează după catastrofa morții, în care se arată deplin desaproabarea dumnezească a istoriei, se vede că forma de viață

istorică, neagreată de Dumnezeu, e atât de înrădăcinată în ființa creațiunii, încât e necesară în prealabil o distrugere totală a ei, ca s'o facă Dumnezeu din nou. Dumnezeu nu-și desminte prin înviere dragostea de cele create, dar forma lor de viață nu mai e cea dorită de El. O deviere, o stricăciune serioasă le face de neacceptat din partea lui Dumnezeu. Intervenția lui Dumnezeu după creațiune, prin înviere, postulează păcatul intrat în lume după creațiune.

Manifestările păcatului, ale stricăciunii, ale boalei care stăpânește toată creațiunea le simțim toți. Filosofia contemporană a unui Heidegger se opește în fața acestui caracter bolnav al existenței ca în fața aspectului ei fundamental. Dintre toate manifestările de boală ale acestei existențe se remarcă în deosebi în această filosofie moartea cu neliniștea ce-o aruncă ca o umbră asupra întregii vieți, determinând în mod covârșitor actele, gândurile, atitudinea vieții noastre. Viața noastră este o „existență spre moarte”. Moartea mărginește tot ce există în lume. Lumea aceasta este în mod ființial o lume a morții. Existența ei ca și existența omului este o existență amenințată, nu numai obiectiv ci și subiectiv, de granița morții. Aceasta ne face să suferim. Dar și să

simțim existența de aici ca ceva nedeplin, ca un biet fragment dintr'un întreg pe care nu-l vedem, dar îl dorim. Boalele fizice sunt agenții morții cari avanzează continuu în ființa noastră, cari rod neînterupt ca niște viermi ai morții din micul tezaur de viață al nostru. Insuficiențele intelectuale și morale ne vorbesc iarăși de caracterul fragmentar al existenții noastre.

Viața aceasta cariată, anemică, tulburată, răpusă în scurtă vreme de moarte, nu corespunde cu izvorul care dă viața și în care nu e nici o urmă de slăbiciune și de boală. Caracterul ei actual nu e voit de Dumnezeu. Dar nu Dumnezeu a făcut lumea așa, ci stricarea a venit prin voia liberă a ființelor raționale. Dacă Dumnezeu ar fi făcut lumea așa, atunci prin înviere El s'ar sili să o repare, mânat de regretul că a făcut-o așa. Cum însă stricarea ei s'a făcut prin voia liberă a ființelor raționale și urmarea acestei stricări e moartea, învierea se înfățișează ca un act de grație a lui Dumnezeu care nu vrea să lase ca suferința să aibă ultimul cuvânt și pe oameni pierduți în moarte, ci ridică totul la o nouă viață, fără suferințe și fără moarte.

Prin înviere El scoate lumea din starea bolnavă în care s'o rostogolit, înălțând-o la o

stare a cărei bogăție, plenitudine și fericire nici nu ne-o putem închipui, așa cum nu-și poate închipui omul mereu bolnav starea de perfectă sănătate.

Dacă prin păcat s'a introdus în viața dela Dumnezeu boala radicală, prin înviere această boală e eliminată. E de crezut că fără căderea în păcat n'ar fi intervenit învierea, așa cum peste tot n'ar fi avut loc întruparea Fiului lui Dumnezeu.

În Iisus Hristos viața cea nouă, eshatologică, e realizată. El este începutura pentru toți cari cred în învierea Lui, pentru întregul univers, care actual bolește. Viața cea nouă nu este numai promisiune, ci este în El realizată, prezentă. Noi însă trăim mai departe în istorie, dar cu ochii credinței și ai speranței spre El, spre viața cea adevărată, deplină, ultimă și fără de moarte.

Când zicem cu credință: Hristos a înviat! afirmăm implicit: Noi toți vom învia!

*Sf. Paști, 1937*

