

PAPALITATEA ERETICĂ
Expunere
a ereziilor, erorilor și inovațiilor
BISERICII ROMANE
De la separarea Sa
De Biserica Catolică în secolul al IX-lea
de
WLADIMIR GUETTÉE
doctor în teologia Bisericii Ortodoxe a Rusiei

Traducere
Făcută cu binecuvântarea Prea Sfinției Sale Părintelui Episcop
al Eparhiei Râmnicu Nou Severin
D.D. IOSIF

de

Protosinghelul GHERASIM SAFFIRIN
Bacalaureat al Liceului din Craiova
Director și profesor de morală liturgică și pastorală
al Seminarului Eparhiei Râmnicu

Prea Sfinției Sale
Părintelui Episcop
al Eparhiei Râmnicu Nou Severin
Robul lui Dumnezeu
Domnul IOSIF

În semn de profund respect
și
deosebită considerație
traducătorul dedică această carte.

PRECUVÂNTARE

După ce am publicat volumul intitulat *Papalitatea schismatică*, am promis că vom publica *Papalitatea eretică*.

Ne ținem astăzi de promisiunea noastră.

În prima noastră lucrare, am considerat papalitatea *în raport cu Biserica*. Am stabilit că, uzurpând o putere suverană și universală, papii au răsturnat dumnezeiasca constituție a Bisericii, s-au despărțit de Biserica primitivă și apostolească, s-au constituit în stare *de schismă*. Fiindcă ei au încercat să găsească în sfânta Scriptură și în monumentele tradiției catolice probe în sprijinul uzurpării lor și motive pentru a-i da o bază dumnezeiască și apostolească, noi am trecut în revistă textele Scripturii și faptele istorice de care ei au abuzat, spre a nimici falsele lor interpretări și falsificările lor.

În lucrarea pe care o publicăm astăzi, noi considerăm papalitatea, *față cu doctrina revelată*, conservată de Bisericile apostolice din primele secole până în zilele noastre.

Documentele doctrinare din primele secole, practica neîntreruptă a Bisericilor, faptele exterioare care constituie istoria propriu-zisă, și chiar sistemele care s-au încercat a se opune doctrinei revelate, pun în evidență un corp de doctrină primit în identitatea sa de toate Bisericile fondate de apostoli și conservat de ele cu o grijă scrupuloasă.

Până în secolul al optulea aproape, toate Bisericile apostolice orientale și occidentale erau în acordul cel mai perfect în privința acestor doctrine unice și universale.

Un fapt foarte însemnat, este că Bisericile fondate în țări foarte depărtate unele de altele și de apostoli diferiți se aflară în posesia aceleiași doctrine, de îndată ce intrară în relații unele cu altele. Acest fapt probează că toți apostolii nu predicau decât o doctrină, aceea pe care Iisus Hristos le-o predicase, și pe care ei o predicau sub inspirația aceluiași Duh Sfânt.

Din faptul acesta decurgea cu necesitate acest principiu: că toată învățătura contrară doctrinei universal primită și universal conservată, era *contrară* adevărului revelat, predicat de apostoli, adică, constituia *o erezie*.

Începând din secolul al optulea Bisericile occidentale părăsiră în mai multe puncte doctrina pe care o profesau în secolele precedente, și pe care Bisericile orientale au profesat-o în unanimitate până în zilele noastre. Ele se constituiră astfel în erezie. Și mai ales papalitatea fu cea care le aruncă în această cale; ea fu cea care inventă sau consacră noile erori. Pentru aceasta dar ea trebuie mai ales să poarte responsabilitatea; de unde titlul acestei lucrări: PAPALITATEA ERETICĂ.

Pentru a justifica acest titlu, noi va trebui să trecem în revistă chestiunile doctrinare în privința cărora Bisericile occidentale și-au schimbat învățătura lor: să stabilim care a fost prima lor doctrină, spre a preciza exact sensul inovațiilor lor; să determinăm adevăratul caracter al acestor inovații; să arătăm partea pe care a luat-o întru aceasta papalitatea, precum și motivele care au inspirat-o și au povățuit-o.

Astfel ne va fi metoda pe care o vom urma în privința fiecăreia din chestiunile pe care le vom avea de tratat.

Pentru a stabili care a fost prima doctrină a Bisericilor occidentale, vom apela la mărturiile acelor pe care ea totdeauna i-a considerat ca pe Părinții și ca pe Doctorii săi.

Vom apropia de această primă doctrină pe aceea care a fost predată de atunci de către papi, de către episcopi, de către scriitorii pe care Biserica Romei i-a canonizat sau i-a aprobat.

Cu modul acesta, schimbarea va fi constatată într-un chip evident și irecuzabil.

Faptele istorice și documentele oficiale emantate, sau de la papalitate, sau de la sinoadele pe care ea le-a inspirat, prezidat și dirijat, vor face să reiasă rolul pe care această papalitate l-a jucat în toate inovațiile.

Vom stabili astfel, cu evidență, că instituția care s-a impus Bisericilor occidentale ca centru de unitate și de adevăr catolic, n-a fost decât o sursă de împerecheri și de erori.

În toate discuțiile pe care le vom avea de făcut, nu se va putea întâlni nici o urmă de pasiune ori de nedreptate. Noi vom putea cu atât mai mult să fim imparțiali cu cât, pentru a stabili teze noastre, nu vom avea decât încurcătura de a alege între textele și faptele la care va trebui să facem apel. Operele din care vom scoate probele noastre vor fi indicate cu exactitate, și toți cei care vor vrea să ne controleze o vor putea face fără dificultate.

Ni s-a părut oportun de a publica acest op în momentul în care papalitatea îndrăznește să se proclame solemn *infallibil*. Opul nostru va demonstra care este valoarea acestei aserțiuni, și va proba că o decizie cu totul contrară ar fi trebuit să adopte consiliul Vaticanului, decât ar fi vrut să grăiască adevărul.

Dea Dumnezeu ca acest op să fie folositor membrilor Bisericii romane care, sau că nu cercetează, sau din obicei, sau pentru considerații curat omenești, ezită a se separa cu totul și pe față de o papalitate ale cărei erori ei nu și le mai pot ascunde! Ei nu le cunosc pe toate. Noi avem certitudinea de a-i convinge că, de o mie de ani aproape, papalitatea a răătăcit, după cum răătăcește și astăzi; că Bisericile occidentale au urmat-o în ereziile sale; că trebuie să se urce prin urmare în primele opt secole pentru a se regăsi în occident doctrina curată așa precum apostolii au învățat-o.

Nimeni nu se îndoiește, chiar în sânul Bisericii romane că, pentru a merita titlul de *catolic*, este necesar de a profesa curata doctrină apostolească. Dacă este demonstrat că Biserica romană n-a fost credincioasă în *paza depozitului dumnezeiesc*, va fi evident *că trebuie să o părăsească pentru a fi catolic*.

Atare este încă de mult timp convicțiunea noastră; și pentru a rămâne *catolic*, după cum am voit totdeauna să fim, noi am părăsit o Biserică cu care nu poate fi cineva unit fără a fi schismatic și eretic.

Știam că lucrând astfel ne vom atrage critici și injurii. Dar noi n-am ezitat, aducându-ne aminte de cuvintele Stăpânului, care proclamă fericți pe aceia care suferă persecuție pentru dreptate, și care sunt ocărăți și disprețuiți din cauza lui.

Un om de convingere nu se poate opri pe lângă considerațiunile omenești când conștiința sa vorbește. Și într-această ocaziune mai ales și-aduce aminte cu o nobilă mândrie că, în ceea ce privește lucrurile conștiinței, el nu voiește să știe decât de Dumnezeu.

Am făcut să se vadă expunerea ereziilor, erorilor și inovațiilor papalității, și combaterii sistemului papal, așa precum el este adoptat astăzi în Occident. Noi nu puteam să tratăm mai bine un asemenea subiect decât atacând scrierea D-lui J. de Maistre, intitulată *Despre Papa*. Acest op este adevăratul punct de plecare al neo-ultramontanismului, care a fost consacrat de Conciliul de la Vatican.

Vechii ultramontani, chiar cei mai exagerați, mai conservau încă oarecare forme teologice, și puneau oarecare restricții puterii ce atribuiau papalității. Ei voiau să țină oarecare cont de istorie și de anticele doctrine. Ei căutau să le denatureze în profitul sistemului lor; dar silințele lor erau ca o rămășiță de omagiu dat adevărului.

Dl. J. de Maistre nu avu scrupule de acestea. El expuse brutal sistemul absolutismului politico-eleziastic, pe care îl identifică cu papalitatea, și puse sub picioare istoria Bisericii și monumentele cele mai venerabile ale tradiției catolice.

El făcu școală.

Ultramontanismul adoptă destrăbălările sale și dogmatismul său insolit. Teologii plecară capul; episcopii nu îndrăzniră să reclame.

Decretele Conciliului de la Vatican și Syllabus sunt consacrarea solemnă a teoriilor lui J. de Maistre.

Combaterea cărții sale avea dar actualitate. Noi astfel am dărâmat, până în temeliile sale, această papalitate, care este marea erezie a Occidentului și sorginea altor erezii.

W.G.

PAPALITATEA ERETICĂ

PRIMA EREZIE A PAPALITĂȚII sau Doctrina Sa cu privire la Constituția Divină a Bisericii

Care a fost doctrina urmată în primele opt secole de Bisericile occidentale în privința constituției divine a Bisericii?

Pentru a răspunde la această chestiune, trebuie să întrebăm operele Părinților pe care aceste Biserici i-au recunoscut ca ortodocși. Printre acești Părinți sunt trei care au tratat *ex professo* despre constituția Bisericii; aceștia sunt Ciprian, episcopul Cartaginei, Augustin, episcopul Hipponei, și Vincent, monah din Lerini.

Să expunem doctrina lor.

În tratatul său despre *Unitatea Bisericii*, Sfântul Ciprian se exprimă astfel¹:

Domnul zise lui Petru: „Eu îți zic că tu ești Petru și pe această piatră voi zidi Biserica mea și porțile iadului nu o vor birui pe ea, și-ți voi da cheile împărăției cerurilor: și ceea ce tu vei lega pe pământ va fi legat și în cer, și ceea ce tu vei dezlega pe pământ va fi dezlegat și în cer”. El îi zise din nou după învierea sa: „Paște oile mele”; el își edifică Biserica numai pe el (pe Petru) și îi încredințează oile sale pentru a le paște. Deși, după învierea sa, a dat tuturor apostolilor aceeași putere și le-au zis: „Precum m-a trimis pe mine tatăl, și eu trimit pe voi: primiți Duhul Sfânt; căroră veți ierta păcatele, se vor ierta lor; căroră le veți ține, vor fi ținute”; cu toate acestea, pentru a atesta unitatea, *el stabili o singură catedră*², și, prin autoritatea sa, stabili ca această unitate, la începutul ei, să înceapă printr-unul singur. Desigur ceilalți apostoli erau ceea ce fu Petru și împărtășiră cu el aceeași onoare și aceeași putere; dar această putere comună apare la început într-o unitate, pentru ca Biserica lui Hristos să se arate *una*, și catedra *una*. Astfel, toți sunt păstori, și turma se arată *una*, care este nutrită de toți apostolii în comun acord, așa încât Biserica lui Hristos apare în unitatea sa.

Astfel, după Sfântul Ciprian, autoritatea și demnitatea fură aceleași în toți apostolii; toți împreună nu formează decât o singură autoritate, sau o singură catedră, și sfântul Petru nu fu ceva mai mult decât ceilalți în Biserică. Dacă apostolatul său ar fi fost diferit, ar fi fost două catedre: a sa și a celorlalți apostoli; dar nu a fost decât una la care Petru și ceilalți apostoli participă *deopotrivă*; și printr-această catedră unică se arată unitatea turmei Bisericii.

Cuvintele adresate lui Petru înainte de înviere n-au fost pronunțate pentru a-i da o autoritate particulară, încă mai puțin o autoritate superioară; ci îi fură adresate *lui singur*, pentru ca ele să fie un simbol al unității ce trebuia să existe în catedra unică ocupată cu același titlu de Petru și de ceilalți apostoli.

¹ Cypr. *De unitate Ecclesiae* § 4. Autorul, în primele trei paragrafe, zice că inamicii ascunși ai credinței sunt mai de temut decât inamicii declarați. Primii eretici sau schismatici pot fi lesne descoperiți prin mijlocul unei noțiuni exacte despre unitatea Bisericii, noțiune pe care el o expune începând de la § 4.

² Textul sfântului Ciprian a fost interpolat în mai multe locuri și manuscrisele nu se acordă între ele. S-a încercat să se insereze într-însul fraze favorabile teoriilor papale. Astfel, în textul pe care noi îl traducem, s-au intercalat aceste cuvinte: *primația este dată lui Petru*. Aceste cuvinte sunt evident adăugate în text și ele rup sensul frazei sfântului Ciprian. Manuscrisele cele mai bune nu conțin nici cuvintele: *el stabili o singură catedră*. Noi consimțim cu toate acestea a le admite ca autentice, pentru că ele pot intra în sensul general al frazei sfântului doctor.

Sfântul Ciprian a dat dar cuvintelor evanghelice relative la Sfântul Petru o interpretațiune cu totul opusă aceleia ce fu adoptată mai în urmă de către papalitate. Și în sensul mai sus expus el adaugă:

„Această Biserică *una* este desemnată de Sfântul Spirit în aceste cuvinte ale *Cântării Cântărilor* pe care Domnul le pronunță: *Porumbița mea este una, perfecta mea este unica a mamei sale, ea este privilegiata sa*. Acela care nu este în această unitate a Bisericii, crede el că posedă credința? Acela care reneagă Biserica și i se împotrivesște, care părăsește catedra lui Petru pe care Biserica este întemeiată, poate el spera a fi în Biserică?”

Expresia *catedra lui Petru* nu poate prezenta nici o obscuritate, după explicația dată mai sus de însuși Sfântul Ciprian. Este foarte evident de asemenea că el nu o dă ca fundament al Bisericii decât în acest sens că unitatea catedrei apostolice, care îi este baza adevărată, a fost mai întâi *simbolizată* în persoana lui Petru. Autorul rezumă aceste considerațiuni precizând, după Sfântul Paul, în ce consistă unitatea: „Un singur corp, un singur Spirit, o singură speranță, un singur Domn, o singură credință, un singur botez, un singur Dumnezeu”.

El nu se gândește nici-cum la o unitate rezultând din uniunea cu un pastor suveran și universal; el exclude chiar formal ideea unui asemenea pontificat, făcând din toți apostolii *o singură catedră*, un corp unic investit cu o putere comună, cu o demnitate comună.

Apostolatul în unitatea sa s-a perpetuat într-un episcopat *unul*. Sfântul Ciprian expune astfel această doctrină¹:

„Noi suntem datori să ținem cu tărie și să apărăm această unitate, noi mai ales care suntem episcopi, care prezidăm în Biserică, pentru a proba că episcopatul de asemenea este *unul și nedivizat*. Nimeni să nu înșele prin minciună societatea frățească, nimeni să nu corupă adevărul credinței printr-o perfidă vânzare! Episcopatul este unul, și fiecare în mod solidar posedă o parte dintr-însul. Biserica de asemenea este una, oricât de depărtată ar fi țara în care ar fi dus-o progresul fecundității sale, asemenea soarelui ale cărui raze sunt multe și lumina una, arborelui ale cărui ramuri sunt numeroase și care nu are decât un trunchi pe care se sprijinește, sorgintei ale cărei râulețe care decurg dintr-însa păstrează unitatea în ea, cu tot numărul lor și abundența lor. Scoate o rază din corpul soarelui, această rază nu va mai face parte din unitatea de lumină; taie o cracă de la un arbore, ea nu va mai înverzi; desparte un râurel de izvorul său, el va seca. Astfel Biserica lui Dumnezeu, focarul de lumină, își trimite razele sale în tot universul; dar o singură lumină este răspândită de toate părțile, și unitatea corpului luminos nu este divizată. În fecunditatea sa, ea își întinde ramurile sale peste tot pământul, și din ea curg în depărtare râurile abundente; dar sorgintea este una și trupul este unul; ea este o mamă fecundă; noi ne naștem din ea; suntem nutriți cu laptele său; trăim din spiritul său”.

Pentru sfântul Ciprian, Biserica este *una*, sub președinția unui episcopat *unul*. În loc de a recunoaște în episcopat vreun grad ierarhic, el afirmă că episcopatul este posedat într-un grad egal de către toți aceia care au fost investiți cu dânsul. Astfel, unitate și egalitate în apostolat; unitate și egalitate în episcopat, atare este doctrina expusă de sfântul Ciprian și admisă, în timpul său, de toată Biserica occidentală care l-a recunoscut de doctor foarte ortodox, și care a venerat operele sale precum și persoana sa. Dacă vreo reclamațiune s-a ridicat contra opiniei sale relativ la botezul ereticilor, niciodată nu s-a făcut cea mai mică obiecție contra doctrinei sale asupra Bisericii. Copiștii, mirosind cât de mult această doctrină era contrară papalității, și neputând să îi conteste valoarea, au falsificat

¹ Cyp. Ibid. § 5.

opera lui Ciprian; dar erudiția a descoperit și semnalat fraudele lor. Și apoi, falsificatorii nu au fost abili, căci intercalările sau glosele lor fac un efect atât de disparat în totalitatea raționamentelor sfântului doctor, încât este imposibil de a nu zări, la prima căutătură de ochi, falsitatea. Cu toate silințele unor teologi, rămâne lucru înțeles că doctrina egalității în apostolat și în episcopat exclude cu necesitate orice distincție între apostoli și între episcopi. Este foarte evident că sfântul Ciprian nu voia nicicum să vorbească de distincțiile onorifice sau de prerogativele pe ce *Biserica* putea să stabilească printre episcopi. El nu avea în vedere decât apostolatul și episcopatul în constituția lor divină.

Dacă sfântul Petru s-ar fi bucurat de o onoare și de o autoritate superioare printre apostoli, Ciprian ar fi spus- o citând textele evanghelice care se raportau la el. În loc de a deduce o atare idee, el afirmă *egalitatea apostolilor*.

Dacă, în episcopat, episcopul Romei s-ar fi bucurat de o superioritate oarecare, sfântul Ciprian ar fi menționat- o când a vorbit despre episcopat. Dar, el afirmă contrariul învățând în privința aceasta *egalitatea episcopilor*. Ilustrul doctor, întemeindu- se pe textele: *Tu ești Petru și Paște oile mele*, neagă că sfântul Petru să fi posedat prerogative superioare celor ale celorlalți apostoli. El neagă prin urmare că aceste prerogative pretinse să fi fost transmise unui episcop în particular; el neagă, afirmând egalitatea episcopilor, prerogativele reclamate în favoarea unui episcop oarecare.

În restul operei sale, Ciprian se aplică să facă înțelese condițiile și necesitatea unității în Biserică.

Aici era cazul de a indica centrul vizibil al acestei unități, dacă, într- adevăr, el ar fi recunoscut un atare centru. Dar el (centrul) nu era inventat în timpul său. El nu menționează dar nici pe episcopul Romei nici pe Biserica romană. Centrul unității Bisericii este, după sfântul doctor, uniunea tuturor membrilor în mărturisirea aceleiași credințe, totdeauna conservată în Biserică. Toți cei care se separă de această credință devin eretici și schismatici, și nu mai aparțin Bisericii.

Episcopatul care prezintă în Biserică are datoria *de a menține această unitate și de a o apăra* dacă ea este atacată, menținând și apărând credința antică și apostolească a Bisericii.

Dacă ar mai conserva cineva vreo îndoială în privința interpretațiunii ce sfântul Ciprian a dat textelor evanghelice relative la sfântul Petru, și în privința interpolările al căror obiect a fost cartea sa, va fi de ajuns de a citi acest pasaj din epistola sa a douăzeci și șaptea:

„Domnul Nostru, ale cărui precepte și avertismente suntem datori a le observa fundând onoarea de episcop și baza (sau rațiunea *ratio*) Bisericii sale, se exprimă astfel în Evanghelie, adresându- se lui Petru: „Eu îți zic că tu ești Petru, și pe această piatră voi zidi Biserica mea, și porțile iadului nu o vor birui pe ea; și îți voi da cheile împărăției cerurilor; și oricâte vei lega pe pământ vor fi legate în ceruri; și oricâte vei dezlega pe pământ vor fi dezlegate în ceruri”. De acolo, prin greutățile timpurilor și succesiunilor, au decurs: și hirotonia episcopilor, și baza (*ratio*) Bisericii, așa încât Biserica o să fie stabilită pe episcopi și orice act al Bisericii să fie guvernat de aceiași prepoziți”.

Acest text este tras dintr- o epistolă în care Ciprian revendică drepturile episcopatului pentru guvernământul Bisericii. El nu putea să declare mai lămurit că, în textele evanghelice relative la sfântul Petru, nu era nimic *personal* pentru acest apostol, că cuvintele ce i se adresaseră priveau pe colegii săi tot așa ca și pe el. Sfântul Ciprian explică astfel însuși tratatul său despre *unitate* și leapădă interpolările romane.

Astfel era doctrina sfântului Ciprian și a întregii Biserici occidentale în secolul al treilea. În secolul precedent, Tertullian, primul părinte al Bisericii

occidentale, nu profesa o alta. Deși el nu a făcut operă specială despre Biserică, nu putem citi cărțile sale și în particular aceea pe care o intitula: *Despre Prescripțiuni*, fără a întâlni într-însele pasaje care confirmă doctrina învățată *ex professo* de la sfântul Ciprian.

Sfințitul Augustin totdeauna s-a bucurat, în Biserica occidentală, de o înaltă autoritate. Geniul său incontestabil, știința sa, pătrunderea sa i-au meritat chiar un rang distins, nu numai printre teologi, dar și printre filosofi, savanți și literați. Operele sale formează o colecție pe cât de considerabilă, pe atât de variată. Noi ne vom ține în particular de operele în care el a tratat *ex professo* despre Biserică, pentru a preciza învățătura sa asupra acestui punct.

Cea dintâi dintre aceste opere este aceea despre *Unitatea Bisericii*. El într-însa se exprimă astfel:

„Între adversarii noștri și noi¹, se ridică această chestiune: Unde este Biserica? Este ea la noi sau la ei? Această Biserică este una; strămoșii noștri au numit-o *catolică*, pentru a arăta, prin numele său chiar, că ea este completă (per totum). Astfel este într-adevăr sensul cuvântului după etimologia sa greacă: cath'olon. Această Biserică este corpul lui Hristos, după acest cuvânt al apostolului: „Pentru corpul său care este Biserica (Colos. I, 24)”. De acolo este evident că acela care nu face parte din membrele lui Hristos nu poate avea mântuirea creștină. Dar, membrele lui Hristos sunt unite prin dragostea unității, și prin ea ele aderă la capul lor care este Iisus Hristos. Toate câte ne învățăm despre Hristos sunt relative, sau la cap, sau la corp: capul este fiul unic al lui Dumnezeu cel viu, Iisus Hristos; *el este mântuitorul corpului* (Efes. V, 23). *El a murit pentru păcatele noastre și a înviat pentru justificarea noastră* (Rom. IV, 25). Corpul, este Biserica despre care se zice: Pentru ca să arate că are o Biserică glorioasă, fără pată sau zbârcitură, sau altceva de acest fel (Efes. V, 27). Între donatiști și noi, se ridică dar această chestiune: Unde este acest corp? Cum să răspundem? Căuta-vom de a face aceasta prin propriile noastre cuvinte, sau prin acelea ale capului acestui corp, Domnul Nostru Iisus Hristos? Noi credem că e mai bine să căutăm dezlegarea în cuvintele aceluia care este adevărul și care-și cunoaște bine corpul, pentru că *Domnul cunoaște pe aceia care sunt ai lui* (2. Timotei, II, 19)”.

Biserica este considerată aici, de sfințitul Augustin, în generalitatea sa și în același timp în existența sa vizibilă. Era vorba într-adevăr de a determina dacă donatiștii formau sau nu adevărata Biserică, Biserica *catolică*, corpul lui Hristos.

Dacă o asemenea chestiune s-ar ridica astăzi în Biserica romană, cum s-ar rezolva ea? Prin papa. Ți se răspunde: papa este șeful sau capul Bisericii, centrul de unitate. Dacă nu ești cu centrul, ești afară din Biserică, ești eretic, schismatic.

Aceasta este oare metoda sfințitului Augustin? Nu. El pleacă de la acest principiu: Biserica este corpul lui Hristos; acest corp are un cap, un șef. Care este el? Hristos însuși. Care a fost învățătura lui Hristos în privința Bisericii? El o expune, și printr-această învățătură confundă pe donatiști.

Cât despre doctrina unui șef vizibil, vicar și reprezentant al lui Hristos, ecou al învățământului său, despre aceasta sfințitul Augustin nici măcar nu face aluziune. Cu toate acestea, aici era tocmai cazul de a o expune. Dacă episcopul Romei s-ar fi bucurat în virtutea dreptului divin de prerogativele ce-și atribuie astăzi, sfințitul Augustin nu avea de zis donatiștilor decât un cuvânt: Oracolul nostru este la Roma, să-l ascultăm și să ne supunem deciziei sale. El ar fi putut de asemenea să le mai zică: voi nu sunteți uniți cu Roma, așadar voi sunteți afară din Biserică. Sau încă: Centrul *catolicității* este la Roma; voi v-ați separat de dânsa, așadar voi nu sunteți *catolici*.

¹ Sfințitul Augustin, *Unit. eccl.* c. II.

Dar nu, el nu raționează astfel. Biserica *catolică*, zice el, este aceea care conservă doctrina revelată în *întregimea sa* (per totum cath'olon). Această Biserică este corpul lui Hristos; Hristos este unicul ei șef. Să studiem învățătura sa și să vedem dacă voi posedați doctrina *completă* sau dacă noi. Dacă suntem noi cei care o posedăm, noi suntem *catolici*, noi suntem adevărata Biserică, și voi, voi sunteți eretici, voi nu sunteți membri ai corpului al cărui cap este Hristos.

Și-ar putea cineva închipui că sfințitul Augustin ar fi expus asemenea doctrină în privința Bisericii, dacă, în timpul său, teoria papală ar fi fost cunoscută? Noi punem această chestiune oricărui om sincer. Pentru sfințitul Augustin ca și pentru sfântul Ciprian, semnul distinctiv al adevăratei Biserici este posesiunea *întregii doctrine revelate*. Biserica care n-a scos nimic, care n-a modificat nimic, care n-a adăugat nimic în depozitul dumnezeiesc, este Biserica cea adevărată, Biserica *catolică*, Biserica pe care Iisus Hristos o recunoaște ca corpul său.

Catolicitatea nu consistă într-o mai mare sau mai puțin mare întindere. Atunci chiar când cei ce nu mențin adevărata doctrină ar fi răspândiți în toate locurile pe unde există Biserica, adaugă sfințitul Augustin¹, ei totuși nu aparțin pentru aceasta Bisericii. Mulțimea nu este dar nicicum un semn de adevăr pentru Biserică; acest semn nu există decât în adevărata doctrină. Dar prin ce mijloc se poate cunoaște această adevărată doctrină? Prin mărturia *universală* a tuturor Bisericilor care formează noul popor ales pe care cărțile profetice ale Vechiului Testament le-au arătat, precum și cărțile apostolești.

Aceasta este ideea ce reiese din comentariile ce sfințitul Augustin opune celor ale adversarilor săi asupra diverselor texte ale sfintelor Scripturi². Biserica este marea societate a lui Dumnezeu trăind cu o viață dumnezeiască; de îndată ce cineva îi face opoziție, acela nu mai face parte din poporul ales al Noului Testament sau din Biserică; acela trăiește cu propria sa viață, și nu cu această viață comună care este a tuturor membrilor corpului lui Hristos.

Scopul sfințitului Augustin, în opera sa, era de a dezvolta numai această idee, și nu de a expune sistemul complet al organizării ecleziastice. Cu toate acestea, el arată în treacăt că mai ales prin opoziția ce fac *episcopilor*, donatiștii atacă unitatea Bisericii³; cât despre un episcop în particular, care să fi fost în special mijlocul și centrul de unitate, în privința aceasta el nu face nici o mențiune. Poate crede cineva că nu l-ar fi arătat el, într-o asemenea discuție, dacă Biserica ar fi recunoscut atunci un atare centru de unitate? Cu cât acest centru este vizibil, cu atât procură el un argument facil, și cu atât mai puțin se poate înțelege tăcerea părinților care, în curs de opt secole, n-au avut nici măcar ideea de a-l invoca în discuțiile lor relativ de Biserică și de doctrină. Am putea cita un mare număr de texte de ale sfințitului Augustin asupra episcopatului. Peste tot, el nu învață, ca și Ciprian, decât un episcopat *unul* și identic în toți aceia care s-au investit cu dânsul. Tăcerea sa în privința prerogativelor episcopului Romei echivalează cu o negație pozitivă. Îi era destul să apeleze la Roma contra adversarilor săi, dacă Roma era ecoul adevărului și centrul unității. El nu face așa, ci apelează la mărturia tuturor Bisericilor apostolice care formează poporul ales al noii alianțe. El numește⁴ pe toate Bisericile Asiei și Greciei, fondate de apostoli; afirmă adversarilor săi, ca probă despre adevărul doctrinei sale, că el este în împărțășire cu aceste Biserici; și nici măcar *nu numește pe Biserica Romei!* Ce însemnează o asemenea tăcere, decât că, în ochii săi, criteriul adevărului creștin nu exista în mărturia unei Biserici, ci în aceea a tuturor Bisericilor apostolice! El nu excludea mărturia Bisericii Romei, dar nu-i da

¹ Sfințitul Augustin, *Unit. eccl. c. IV.*

² *Ibid.*, a Cap. V, ad 11-

³ *Ibid.*, Cap. XI, § 28.

⁴ Sfințitul Augustin, *Unit. eccl.*, c. XII

mai multă importanță decât celei a celorlalte Biserici întemeiate de apostoli, și această mărturie nu avea valoare decât pentru că era un ecou al predicării apostolilor, și nu pentru că ar avea o autoritate particulară, în afară de mărturia universală.

După ce a expus mărturia Bisericilor apostolice, sfințitul Augustin strigă¹: „Acela evanghelizează altfel care zice că Biserica a dispărut din lume și că ea n-a rămas decât în Africa și în partita lui Donat. Așadar să fie anatema! Dacă nu voiesc să fie anatema, să-mi probeze că afirmația sa este cuprinsă în sfintele Scripturi”. Fericitul doctor urmărește pe adversarii săi în obiecțiile lor asupra pretensei prăpădiri a Bisericii care nu și-ar fi aflat refugiu decât în partita lor, și, în această discuție, unde numele Romei și al episcopului său l-am afla la fiecare linie, dacă ea ar avea loc astăzi în Biserica romană, el nu face cea mai mică mențiune nici de una nici de altul. El nu vede decât o Biserică, universal răspândită și cu care trebuie să fie cineva în împărțășire dacă voiește să facă parte din adevărata societate creștină.

Această Biserică *catolică* este, zice el², *mama prea adevărată a creștinilor*. Ea are pentru a o dirija, pe episcopi, pe preoți, pe diaconi și pe ceilalți servitori ai dumnezeieștilor mistere³. În această enumerare, episcopatul apare în unitatea sa; un episcop excepțional și superior aici nu-și găsește locul. Precum în tratatul său despre *Unitatea Bisericii*, așa și în opera sa asupra *Moralelor Bisericii catolice*, Augustin nu cunoaște nicicum ascultarea de Roma și de episcopul său. În ultimul său capitol, el vorbește de Roma pentru a menționa crimele ce comiteau acolo maniheii, dar nu pentru a o arăta ca pe sorgintea autorității și unității Bisericii.

În alte două din operele sale dogmatice, *Despre doctrina creștină* și *Despre adevărata religie*, Augustin era adus de subiectul său ca să trateze despre autoritatea doctrinară. Unde o așeza el? În Bisericile apostolice⁴, care ne fac să cunoaștem că sfintele Scripturi sunt sorgintea adevărului creștin.

În explicația ce face simbolului⁵ el nu menționează decât aceeași Biserică *catolică* din care ereticii și schismaticii nu fac parte. Dacă autoritatea papală exista, ea ar fi mai ales folositoare ignoranților care ar avea în învățământul papal un mijloc facil de a se instrui. Sfințitul Augustin a făcut o operă asupra modului de a instrui pe ignoranți. Autoritatea papală nu e nici aici menționată precum nu e nici în nenumăratele cărți în care episcopul Hipponei atacă pe ereticii și pe filosofii timpului său. Operele lui Augustin formează una din colecțiile teologice cele mai considerabile ce Biserica primitivă ne-au lăsat. Și, va fi imposibil de a arăta într-însele un singur pasaj în care autorul să facă, nu numai o mențiune formală, dar o simplă aluziune la autoritatea doctrinară a Bisericii sau a episcopului Romei. El nu a învățat în privința Bisericii decât doctrina expusă aici mai sus, care exclude în mod pozitiv această autoritate a unei biserici sau a unui episcop în particular, și care este aceeași ca a sfântului Ciprian.

Cu toate acestea teologii romani au pretins că sfințitul Augustin era favorabil sistemului papal. Pentru a stabili această teză, ei au alergat la falsificări. Vom da despre aceasta câteva exemple: Rev. Părinte iezuit Barruel⁶ se exprimă astfel: „Cât despre Sfântul Augustin, ferește-te de a insulta în prezența acestui Doctor catedra Bisericii romane. „Ce ți-a făcut ea, îți va răspunde el cu:

¹ Ibid., c. XIII

² Sfințitul Augustin, de Moribus Eccl. catholicae, lib. 1, c. XXX

³ Ibid., c. XXXIII

⁴ Unit. eccl., de Doct. Christ., lib. II. C. VIII; de Vera relig., c. VIII.

⁵ De Fide et symb., c. X

⁶ Du pape et de ses droits religieux, t. 1-ier, 2-e partie, ch. III. Această operă este citată și lăudată de ultimii și cei mai savanți teologi romani, de Părintele Perrone în particular.

indignațiune, ce ți- a făcut această catedră în care Petru a șezut, în care șade astăzi „Pontificele care ne guvernează””.

Noi subliniem aceste din urmă cuvinte care nu se află în text, chiar așa precum este el citat de Barruel în latinește: „Cathedra tibi quid fecit Ecclesiae romanae in qua Petrus sedit, et in qua hodie Anastasius sedet”. Permite buna credință de a traduce cuvântul *Anastasius* prin acestea: *Pontificele care ne guvernă*? Cuvântul episcopului Anastasie este el sinonim cu fraza prin care teologul roman îl înlocuiește?

Dar aceasta nu este totul. Textul sfințitului Augustin a fost complet abătut de la sensul său natural și ciuntit cu premeditare. Barruel nu a indicat opera din care l- a tras. El avea fără îndoială pentru aceasta cuvintele sale. Noi le- am găsit în a doua carte a operei intitulată: *Contra epistolelor lui Petilian*, capitolul LI, § 118 (ed. Bened.). Petilian având contra lui corpul episcopal, îndrăznește să zică că el (corpul episcopal) nu forma decât acea catedră de pestilență despre care vorbise psalmistul. Atunci Augustin îi răspunde: „Dar dacă toate catedrele în toată lumea sunt așa precum tu le impuți cu atâta insolență, spune- mi dar ce ți- a făcut catedra Bisericii romane pe care Petru a șezut, și pe care șede astăzi Anastasiu; sau a Bisericii din Ierusalim pe care Iacob a șezut și pe care Ioan șade astăzi; catedre cu care noi suntem uniți în unitatea catolică și de care tu în mod criminal te- ai separat?”.

Ce poate cineva găsi în acest text care să nu convină Bisericii din Ierusalim, și tuturor Bisericilor apostolice tot așa de bine ca și celei din Roma? Citat cum a fost de Barruel, el nu probează nimic în favoarea papalității; *falsificat* în traducerea sa franceză, el ar avea oarecare importanță, grație numai falsificării; citat în întregul lui, el probează contra sistemului papal și nu este favorabil decât doctrinei unității catolice care rezultă din împărțășirea cu toate Bisericile apostolice. Pe unirea tuturor acestor Biserici sfințitul Augustin o numește *catedra apostolică*, după exemplul lui Ciprian și al tuturor părinților celor vechi. El continuă într- adevăr astfel, adresându- se către Petilian: „Pentru ce numești tu pe *catedra apostolică*, catedră de pestilență? Dacă faci aceasta din cauza bărbaților pe care- i vezi că predică legea și nu o practică, oare Domnul Iisus Hristos a făcut- o asemenea injurie catedrei pe care ședeau fariseii care învățau și nu practicau învățământul lor? N- a lăudat el catedra lui Moise, și n- a făcut imputări fariseilor, respectând onoarea acestei catedre? Dacă tu aveai astfel de cugetări, n- ai fi blestemat, din cauza bărbaților pe care- i incriminezi, această catedră apostolească cu care nu ești în împărțășire”.

În acest pasaj nu e chestiunea decât de toate Bisericile formând catedra apostolească. A- l da ca o probă în favoarea papalității care este negarea directă și pozitivă a acestei doctrine, nu vrea să zică a comite o rușinoasă falsificare?

Barruel a apelat încă la două alte texte ale sfințitului Augustin, fără a indica operele de unde le- a tras. Dacă voiește cineva să se transporte la a doua clasă de epistole ale sfințitului Doctore, epistola 43- a, capitolul III, § 8, va găsi într- însa câteva linii care par a fi dat pretext părții celei mai importante a citării teologului iezuit, și, dacă voiește a citi paragraful întreg, sau mai bine încă toată epistola, va rămâne înmărmurit de nerușinarea falsificatorului.

Al treilea text pe care el îl citează este faimoasa axiomă: *Roma a vorbit, cauza s- a finit*, axiomă care nici odinioară n- a aparținut episcopului Hipponei. Adversarii pe care el îi combătea apelaseră pe rând la toate Bisericile din Orient și chiar la autoritatea imperială. Ei sfârșiră prin a apela la Roma unde s- au ținut două sinoade cu această ocazie. Roma judecă ca și celelalte Biserici. Ereticii nu mai aveau dar la cine să apeleze, și cauza, *catolicească*, era finită. Toți cei ce și- au aruncat numai o căutătură de ochi pe operele lui Augustin știu că așa este opinia ce el a formulat, și afirmația teologilor romani este esențiată de mult timp după justa sa

valoare pentru ca să mai avem noi trebuință de a ne întinde mai mult asupra acestui punct. Textul pe care acest teolog l-a *falsificat* și de care atât de mult a abuzat, confirmă doctrina învățată de Augustin: că consentimentul tuturor Bisericilor apostolice este criteriul *adevărului catolic*.

El învăța în afară de aceasta, într- o mulțime de texte, că sfântul Petru nu era decât tipul său figura unității în Biserică, că tot ce i s- a acordat, nu era pentru persoana sa, ci pentru Biserică; că el nu era pază și fundament al Bisericii mai mult decât ceilalți apostoli.

În fine, el n- a recunoscut în Biserica romană decât o primăție analogică cu aceea pe care primele sinoade ecumenice o determinaseră; nu i- au recunoscut niciodată o autoritate superioară, nici ei, nici episcopului său.

Sfințitul Augustin a învățat dar absolut aceeași doctrină ca Sfântul Ciprian: adică, unitatea și egalitatea în drepturile divine ale apostolatului și episcopatului; consentimentul permanent al tuturor Bisericilor apostolice ca criteriu al verității catolice; împărtășirea cu toate Bisericile apostolice ca condiție a unității în Biserică.

În aceste diverse puncte se rezumă toată doctrina sfințitului Augustin în privința Bisericii, și nu i se poate atribui alta decât falsificându- i textele precum au făcut- o reverendul Părinte Barruel și ceilalți teologi romani.

Vincent din Lerini este al treilea scriitor la a cărui mărturie apelăm pentru a constata doctrina Bisericilor occidentale în chestiunea Bisericii în cursul primelor cinci secole. Opera lui Vincent, monah din Lerini în secolul al V- lea, s- a bucurat totdeauna de o înaltă reputație în Occident, și cardinalul Baroni u însuși o numea o *carte de aur*.

Scopul ce autorul și- l propusese era de a stabili ceea ce se numește *criteriul credinței catolice*, adică regula care trebuie să conducă pe membrii Bisericii pentru a rămâne în curatul adevăr revelat și să evite orice eroare.

Opera întreagă este consacrată a stabili: 1- iu că, pentru a evita eroarea și a rămâne statornic în veritate nu trebuie să admită omul decât ceea ce s- a crezut în toată lumea în toate timpurile; al 2- lea că primele sinoade ecumenice n- au avut altă grijă decât de a urma această regulă, proclamând pentru a răspunde ereticilor ceea ce toate Bisericile crezuseră ca revelat din timpurile apostolice.

Să cităm câteva extracte din această operă atât de importantă.

Autorul începe așa:

„Scriptura ne dă acest aviz: *Întreabă pe părinții tăi și ei îți vor vorbi, pe strămoșii tăi și ei îți vor răspunde. Fiul meu, pleacă urechea la cuvintele bărbaților înțelepți. Fiul meu nu uita aceste cuvinte, și conservă graiurile mele în inima ta.*¹

Mi s- a părut dar, mie, sărman călător în această lume, și cel mai mic dintre servitorii lui Dumnezeu, mi s- a părut că îmi va fi foarte folositor de a scrie, cu ajutorul Domnului aceea ce am aflat în cărțile sfinților Părinți. Acest lucru este foarte necesar slăbiciunii mele, și, realizându- l adeseori, voi ajuta puținii mele memorii.

Nu numai folos ce voi trage din această carte mă determină a- l întreprinde, ci și gândirea la timpul care zboară cu repeziciune, și facilitatea ce- mi procură singurătatea în care mi- am fixat locuința mea. Timpul! el trage după sine atât de iute toate lucrurile omenești! Nu trebuie să- i răpim noi câteva din momentele sale spre a le utiliza pentru viața eternă? astăzi mai ales, când judecata lui Dumnezeu care se apropie cere de la noi mai mult zel, și când artificioasa subtilitate a noiloreretici ne impune obligațiunea de a avea mai multă grijă și veghere.

Unde voi găsi eu mai multă înlesnire, pentru a scrie, decât în acest sat unde nu vine niciodată zgomotul cetățitorilor; decât într- această mănăstire, în această tăcută

¹ Deut. XXXIII, 7; XXII, 17; III, 1.

locuință unde se află cineva în starea ce o voiește Psalmistul: *Îndeletniciți-vă și vedeți că eu sunt Dumnezeu*¹. Acesta este un avantaj al vieții celei noi ce eu am îmbrățișat. Câtva timp, am fost măcinat în mijlocul vârtejurilor triste și schimbătoare ale vieții lumești; dar, în fine, prin inspirația lui Hristos, m-am refugiat în limanul religiei, care oferă tuturor un azil atât de sigur. Aici am depus inspirațiile vanității și ale orgoliului, caut să-mi fac pe Dumnezeu favorabil prin sacrificiul smereniei, și să evit, nu numai naufragiul vieții prezente, ci și focurile secolului viitor.”

Așa cum Vincent expune rațiunea credinței catolice:

„Adeseori², și cu zel și sollicitudine, am întrebat pe bărbați eminenți în știință și în sfințenie, cum aș putea, cu ajutorul unei reguli generale, să disting adevărul credinței catolice, de erorile ereziei. Toți mi-au răspuns că dacă, eu sau oricare altul, am voi să descoperim cursele ereticilor, să evităm erorile și să conservăm credința noastră curată și în toată întregimea sa, trebuie, cu ajutorul Domnului, să întărim credința noastră în două moduri: întâi prin autoritatea legii dumnezeiești, și apoi prin tradiția Bisericii catolice.

Îmi va zice poate cineva: Fiindcă regula Scripturilor este perfectă și fiindcă este, prin ea însăși, mai mult decât îndestulătoare, pentru ce să-i mai adăugăm autoritatea înțelegerii Bisericii? Pentru că Scriptura, din cauza profunzimii sale, nu poate fi interpretată, de toți, într-un mod identic. Cuvintele sale sunt variat înțelese de unii și de alții, astfel încât putem zice: Câți oameni, atâtea sentimente.

Alta este interpretarea lui Novotianu, alta a lui Fotin, a lui Sebelli, a lui Donat, a lui Ari, a lui Eunom, a lui Macedon, a lui Apollinar, a lui Priscillian, a lui Iovinian, a lui Pelag, a lui Celest și în fine a lui Nestor. Este dar absolut necesar din cauza acestor grave și numeroase erori, de a interpreta cărțile profetice și apostolice, după sensul ecleziastic și catolic; și în însăși Biserica catolică, trebuie să avem o grijă extremă de a nu ne lipi decât de ceea ce s-a crezut *în tot locul, totdeauna și de către toți*”.

Aceasta este, într-adevăr, singura regulă ce este rezonabil să o urmăm în examinarea adevărurilor creștine; singura care poate fi în raport cu natura creștinismului. Dogmele creștine fiindu-ne date de către însuși Dumnezeu, nu poate cineva învederat la caz de îndoială, decât să-și facă această chestiune de fapt: Cutare dogmă fost-a ea revelată de Dumnezeu? Și nu poate rezolva această chestiune decât prin mărturia sfintelor Scripturi care conțin cuvântul dumnezeiesc, sau prin mărturia universală și permanentă a Bisericii. Când, cu ajutorul unei asemenea mărturii, noi urmărim o dogmă până în timpurile apostolice, trebuie cu necesitate să conchidem că ea a fost totdeauna privită în societatea creștină ca revelată, și că ea (societatea creștină) a primit-o de la dumnezeiescul său fondator.

După ce a expus cu claritate că mărturia sfintei Scripturi, interpretată prin tradiția catolică, este rațiunea credinței noastre și singura regulă de urmat pentru a nu cădea în eroare, Vincent demonstrează că totdeauna, în Biserică, s-a urmat această regulă, în condamnarea ereticilor. El face să se vadă autoritatea Bisericii, neinventând nici o dogmă nouă; păzind cu scrupulozitate depozitul ce i-a încredințat Iisus Hristos; mulțumindu-se a defini, cu claritate credința sa, de a formula credința universală. O găsește la lucru în condamnarea lui Donat, a lui Ari, și a Rebotezătorilor; și probează că în afară de regula catolică, nu poate cineva decât să cadă în eroare. Știința chiar nu poate garanta (contra erorii); așa Nestor, Fotin, Apollinar învingătorul lui Porfyr, erau bărbați însemnați și au devenit cu toate acesteaeretici; așa Tertullian și Origene, două genii puternice, au pierdut vechea credință, pentru că s-au depărtat de tradiția catolică.

¹ Psalm., XLV, 10.

² Vincent. Lirin., Comm., § 2.

Exemplul acestor mari bărbați, care au rătăcit, nu trebuie să fie pentru noi o ispită. Dumnezeu a permis, adaugă Vincent, ca ei să se înșele, pentru a ne face să înțelegem cât de mult trebuie să fim credincioși acestei reguli în afară de care nu este decât încurcătură și eroare. Sprijiniți pe ea, adevărații creștini sunt în pace, sunt fermi în I.-C.; ceilalți, din contră, seamănă cu paiele ușoare, purtate după placul vânturilor.

„Cât este de deplorabilă starea lor, strigă Vincent¹; câte griji, câte furtuni nu- i turbură! Acum împinși după placul vântului impetuos al erorii, acum respinși înapoi cu putere, ei se izbesc și se sfarmă ca niște valuri potrivnice. Astăzi, cu o temerară și străină prezumție, ei adoptă lucruri nesigure; mâine, sub impresia unei neîncrederi nebune, refuză de a crede tot ceea ce este mai sigur. Ei nu știu încotro să apuce, pe ce drum să se întoarcă, de ce trebuie să se intereseze sau să fugă, ce trebuie să admită sau să lepede.

Această nefericire a unei inimi care se îndoiește și ezită între adevăr și eroare trebuie să fie, pentru ei, un remediu al dumnezeieștii milostiviri, dacă au puțină înțelepciune. Dacă, în afară de limanul asigurat al credinței catolice ei sunt turburați, răsturnați, aproape înghițiți de furtunile gândurilor lor, aceasta este pentru ca ei să destindă pânzele orgoliului, ce cu imprudență le întinsese înaintea vânturilor inovațiilor; ca să scape în azilul asigurat ce le oferă buna și dulcea lor mamă; ca să verse (dintr-înșii) valurile turburi și amare ale erorii, pentru a bea apele vii și curate ale adevărului; pentru ca să se dezvețe cu totul de ceea ce rău învățase, și ca, în doctrina Bisericii, să se mulțumească de a înțelege ceea ce poate fi înțeles, și să creadă ceea ce covârșește puterea inteligenței.

Când reflectez la acestea², mă înspăimânt totdeauna cu totul de nebunia unor oameni, de nepietatea lor, de pasiunea lor pentru eroare, care- i face a nu se mulțumi cu o regulă de credință dată și primită din antichitate; a căuta fără încetare lucru nou, a voi totdeauna să adauge, să schimbe, să scadă în religie. Ca și când ea nu ar fi o doctrină cerească, ca și când nu ar fi de ajuns că a fost revelată o dată, ca și când ar fi o instituție omenească care n- ar putea ajunge la perfecțiunea sa decât prin reforme și corecții continue.

Poate, cineva zice³: Nu poate fi dar nici un progres religios în Biserica lui Hristos? Doresc ca să fie unul, și unul foarte mare. Va putea cineva să fie atât de vrăjmaș lui Dumnezeu și oamenilor pentru a- l împiedica, pentru a- l opri? Dar trebuie ca acesta să fie un adevărat progres și nu o schimbare. Ceea ce constituie progresul unui lucru oarecare, este ca el să crească în el însuși și fără a- și schimba esența. Ceea ce constituie schimbarea sa, este ca el să treacă dintr- o natură într- alta. Să crească dar și cu forță și vigoare, inteligența, știința, înțelepciunea fiecăruia și a tuturor, a individului ca și a Bisericii; să crească în raport cu etățile și cu secolele, dar să nu iasă din ființa lor; totdeauna dogma să fie aceeași, sensul dogmei să nu- și schimbe natura.

Progresul religios în suflete trebuie să se modeleze după al corpurilor, care, mărimdu- se cu anii, rămân cu toate acestea aceleași. Este o diferență imensă între floarea tinereții și maturitatea bătrâneții. Cu toate acestea aceia care astăzi sunt bătrâni, sunt aceiași care au fost odinioară tineri; și același om schimbându- și starea și modul de existență, își conservă totdeauna propria sa natură, rămâne aceeași persoană.

Să urmeze și religia aceleași legi de progres; cu anii ea să devină mai forte, să se dezvolte cu timpul, să se mărească cu etatea, dar să se mențină curată și nepătată, să rămână în plină și perfectă posesie a tuturor părinților săi care- i sunt

¹ Vincent, Lirin., Comm., § 20.

² Vincent. Lirin., Comm., § 21.

³ Ibid., § 23.

ca membre și simțuri, să nu sufere nici o schimbare, să nu piardă nimic din natura sa, să nu îngăduie nici o modificare în doctrina sa. Părinții noștri au semănat în Biserică grâul curat al credinței; cultura să dea acestei semințe o nouă frumusețe, dar să nu-i schimbăm specia; trandafirii sensului catolic să nu devină măceși și spini; niciodată, în acest rai spiritual, neghina și plantele veninoase să nu iasă din rădăcinile balsamului și cynamomului! Sămânța ce s-a semănat de părinții noștri, trebuie să o cultivăm, să o întreținem, trebuie ca, prin îngrijirile noastre, să înflorească, să crească și să ajungă la maturitatea sa. Este permis de a îngriji, de a lustrui, de a pili cu timpul aceste dogme antice ale unei filosofii care ne-a venit din Cer; dar este oprit de a le schimba, de a le trunchia, de a le mutila. Să le înconjurăm de evidență, de lumină, de claritate, dar să-și păstreze plenitudinea lor, întregimea lor, esența lor. Dacă o dată își va permite cineva o fraudă impie, mă cutremur de pericolul în care va deveni religia. O parte oarecare din dogma catolică lepădată, se va lepăda o alta, pe urmă o alta și înc-o alta, și numaidecât una ca aceasta va fi lucru licit și obișnuit. Dar, lepădând unele după altele toate părțile unde vom ajunge în fine? La a lepăda totul.

De altă parte, dacă în dogmele vechi se amestecă opinii noi, în lucrurile sacre lucruri profane, se înțelege că, neapărat, se va stabili obiceiul general de a nu lăsa nimic, în Biserică, intact, inviolabil, întreg, curat. Nu vom mai avea decât un loc murdar (cloacă) de erori rușinoase și impii, în loc de un sanctuar al unui cast și curat adevăr.

Biserica lui Hristos, păzitoare vigilentă și întregitoare a dogmelor ce i s-au încredințat, nu schimbă într-însele nimic, nu scade nimic, nu adaugă nimic; ea nu trunchiază lucrurile necesare, nu introduce netrebuincioase; ea nu lasă să se piardă nimic din ce este al ei și nu uzurpă nimic dintr-al altuia. Ea-și pune toată grija în a conserva cu înțelepciune lucrurile vechi, a fasona și a lustrui ceea ce odinioară s-a început și s-a însemnat (ebauche); a consolida și a întări ceea ce s-a exprimat și s-a limpezit; a păzi ceea ce s-a confirmat și s-a definit. Care a fost scopul silințelor sale în sinoade? De a face să se creadă cu mai multă fermitate a ceea ce mai înainte fusese predicat cu mai multă finețe; de a face să se venereze cu mai multă grijă ceea ce deja era obiectul unei venerări necontestate. Unicul scop ce Biserica, tulburată de noutățile ereticilor și-a propus în decretul sinoadelor sale, a fost de a transmite prin scris posterității aceea ce ea primise de la cei vechi prin singura tradiție, cuprinzând multe lucruri în puține cuvinte, și arătând sub un nume nou un adevăr care nu era nou; și aceasta, pentru a ajuta inteligența”.

După o exorțatie patetică a evita orice noutate profană¹, a păzi cu fidelitate depozitul sacru al adevărilor ce ni le-a dat I.-C., a fugi de profetii cei mincinoși care vin la noi îmbrăcați în piei de oaie și cu un exterior ipocrit, Vincent termină primul său avertisment dându-ne mijloacele de a evita cursele lor. Pentru adevărurile definite, trebuie să se țină fiecare cu scrupulozitate în deciziile sinoadelor universale ale Bisericii catolice; pentru chestiunile încă nedefinite, în sentimentul comun al Părinților care au murit în credință. Părinții sunt, într-adevăr, cei mai siguri martori ai credinței din timpul lor, și, urmând sentimentul lor unanim, nu se poate nimeni îndepărta de adevărul catolic.

În al doilea avertisment², din care noi nu mai avem decât un rezumat, Vincent avea drept scop să demonstreze că Biserica, în condamnarea lui Nestor, la Efes, a urmat regula de credință explicată în primul avertisment.

În această operă, Vincent din Lerini nici măcar n-a menționat Biserica Romei. Noi întrebăm pe tot omul de bună credință: putea el să nu vorbească de autoritatea doctrinară a episcopului acestei Biserici, dacă el ar fi posedat-o? Dacă

¹ Vincent. Lirin., Comm., § 24 usque ad 29.

² Ibid., § 29 usque ad finem.

acest episcop ar fi fost privit, în secolul al cincilea, ca centru de unitate, interpretul infailibil al doctrinei, ecoul cuvântului dumnezeiesc, șeful Bisericilor și al sinoadelor, ar fi păzit Vincent din Lerini în privința sa o tăcere atât de absolută?

Nu numai această tăcere echivalează cu o negație, dar toate dezvoltările date de învățatul și profundul scriitor sunt combaterea peremptorie a tuturor sistemelor în privința prerogativelor papalității, în raport cu doctrina. „*Unica sorginte* a adevărului, zice el, este cuvântul lui Dumnezeu, scris sau conservat prin tradiție; *unicul mijloc* de a fi (cineva) în adevărul revelat, este de a fi în comuniune de credință cu toate Bisericile apostolice”. El neagă existența a orice altă regulă catolică.

Ce devine autoritatea doctrinară a papei sau a episcopilor din cutare sau cutare epocă în prezența acestui învățământ atât de precis? O singură autoritate există, a Bisericii întregi profesând credința sa din vremea apostolilor.

Putem dar să rezumăm astfel doctrina Occidentului creștin, în cursul primelor cinci secole, în privința Bisericii:

1. Nu este în Biserică decât un singur episcopat, după cum nu fu la început decât un singur apostolat; el este același în toți episcopii, și este posedat în mod solidar de către toți, fără distincție;
2. Precum apostolii posedară o singură și unică demnitate sau autoritate; așa, toți episcopii posedă o singură și unică demnitate sau autoritate;
3. Nici un episcop în particular nu posedă prerogativă divină asupra celorlalți episcopi;
4. Unitatea episcopatului este semnul unității Bisericii;
5. Numai singură Biserica conservă în mod infailibil adevărurile ce i s-au încredințat dintru început prin propovăduirea și prin scrierile apostolice;
6. Episcopii nu au decât datoria de a veghea ca aceste adevăruri să nu fie nicicum alterate în Bisericile ce sunt încredințate supravegherii lor;
7. În sinoade, ei nu pot decât să *constate* credința totdeauna admisă de Bisericile lor respective;
8. Nici o Biserică particulară, cu atât mai mult nici un episcop, nu posedă autoritate doctrinară;
9. Singura condiție pentru a fi membru al Bisericii catolice, este de a fi în împărtășire cu toate Bisericile apostolești care n-au introdus înnoiri în doctrină.

Am putea cita, în afară de cei trei scriitori ale căror opere le-am examinat, un mare număr de texte în sprijinul acestor noi afirmații; am putea de asemenea să combatem aserțiunile teologilor romani care au abuzat de textele izolate ale unor autori în favoarea sistemului papal. Dar ni se pare că este mai bine să ne ținem în ceea ce am stabilit după opere în care scriitorii de o ortodoxie și de un merit necontestat aveau intenția de a trata *ex professo* chestiunile Bisericii, episcopatului și autorității doctrinare.

Această doctrină veche a Bisericilor occidentale, este ea aceea pe care o profesează astăzi Biserica romană?

Nu. Ea profesează una cu totul contrarie.

În prezența învățământului Bisericilor occidentale în cursul primelor secole, trebuie să punem învățământul Bisericii romane spre a proba, într-un mod incontestabil, că este între cele două doctrine o diferență esențială.

Doctrina Bisericii Romane nu a ajuns deodată la gradul de dezvoltare în care o vedem astăzi. Din secolul al nouălea întâlnim, în istorie, pretențiile episcopului Romei la autoritate universală în Biserică. Acest secol poate dar fi considerat ca epoca fondării papalității.

Dar, când episcopul Romei formula pentru întâia dată pretențiile sale nu o dădea ca o inovație autoritatea ce își atribuia; el încerca chiar de a proba că această autoritate era *un drept* care fusese totdeauna și pretutindeni recunoscut. El reuși să impună această doctrină Bisericii occidentale prin trei mijloace principale: cel dintâi a fost fabricarea unor documente pe care le dădea ca antice, și care fură primite ca atare în Occident, cufundat atunci într-o ignoranță aproape completă despre adevăratele monumente istorice; al doilea a fost falsificarea textelor aceloră dintre aceste monumente care erau atunci cunoscute; al treilea a fost o interpretațiune fantezistă a numeroaselor texte pentru care nu și-a mai dat (cineva) osteneala de a le falsifica materialmente.

Astfel se văd ieșind, în evul mediu, din atelierele de copiiști care, mai toate, nu existau decât în mănăstiri, Falsele Decretalii, copii modificate după operele Părinților Bisericii; tratate teologice în care nu se ținea nici un cont de sensul tradițional al Scripturilor.

În primele secole, Părinții Bisericii netemându-se de abuzul ce s-ar face mai târziu de operele lor, dau sfântului Petru laudele ce meritau credința și zelul său; ei îl numeau cel dintâi dintre apostoli; observau că Iisus Hristos avusese pentru el un fel de preferință în mai multe ocazii; comentau, într-un mod oratoriu, unele texte evanghelice în care cel dintâi dintre apostoli părea onorat într-un mod excepțional.

Se găsesc texte de felul acesta în Origene, Tertullian, Sfântul Ciprian, Sfântul Vasile al Cezariei, Sfântul Gregoriu al Nazianzei, Sfântul Ilariu de Poitiers (Pictavianul), Sfântul Gregoriu al Nisei, Sfântul Ambrosiu, Sfântul Ioan Chrysostomu, sfințitul Augustin, Sfântul Leon și alți Părinți.

Dar acești venerabili scriitori, exaltând pe sfântul Petru, nu se gândeau că laudele lor vor fi întoarse de la subiectul ce aveau în vedere și aplicate Episcopului Romei. Trebui opera teologilor romani, începând din secolul al nouălea, să vină și să facă cuvintelor lor această transformare, sub influența și direcțiunea episcopilor Romei.

Prin ce mijloace ajunseră ei la acest scop? afirmând că episcopul Romei era succesorul sfântului Petru, care fondând Biserica romană, i-ar fi fost primul (ei) episcop, și ar fi transmis prerogativele sale primului păstor al acestei Biserici.

Se presupune dar mai întâi că sfântul Petru fusese episcop al Romei. Se grăbiră de a aduna toate probele că primul apostolilor venise la Roma. De unde se conchise că el fusese episcop al acestui oraș. Deducția nu era riguroasă; dar fu primită, și numaidecât se primi de asemenea fără dificultate episcopatul de 25 de ani, în ciuda chiar a sfintei Scripturi și în ciuda monumentelor istorice celor mai sigure.

Ignoranța de istoria ecleziastică, lipsa absolută de critică, mișcarea ce Biserica Romei imprima Occidentului, totul favoriza dezvoltarea acestor două mari erori care au fost baza papalității:

1. Sfântul Petru, întâiul apostolilor, a fost episcopul Romei;
2. El lasă succesorului său prerogativele excepționale cu care fusese investit de Iisus Hristos.

Astfel: exagerarea în sensul prerogativelor sfântului Petru și în textele Scripturilor și ale Părinților care le-au menționat;

Eroarea istorică care face din sfântul Petru primul episcop al Romei;

Sofismul în virtutea căruia se face, din *laudele* adresate *persoanei* sfântului Petru, prerogative care trebuiau să treacă la altele (persoane) ca o succesiune.

Atari sunt bazele fragile ce episcopul Romei putu face să se primească ca probe în sprijinul autorității sale universale, adăugând la dânsule, precum am zis, fabricarea de false documente și falsificarea textelor.

Se făcu, chiar în plin ev mediu, protest contra operei papale, în Occident, fără a socoti marele și constantul protest al Orientului creștin; dar protestările occidentale au fost absorbite în opinia admisă aproape universal; și când, la aurora renașterii, câțiva bărbați instruiți se aflară în fața mării erori papale, ei nu îndrăzniră să o atace de- a dreptul; ei se alipiră pe lângă un sistem intermediar pe care îl considerau că va putea da satisfacție științei fără a lovi prea mult prejudiciul în genere primit.

Cel dintâi care formulă acest sistem într-un mod explicit a fost cardinalul de Cusa, în cartea sa *Despre Concordanța catolică*. Este de observat că acest cardinal învăța la Roma sistemul său, în secolul al cincisprezecelea, și se bucură de cea mai înaltă reputație de sfințenie. Mărturia sa posedă deci cea mai mare valoare. Dar, el învăța 1- iu că întâietatea unui episcop în Biserică era de drept divin; 2- le că ea fusese dată Sfântului Petru.

Printre aceste două afirmații el făcea concesiuni erorii admise pe care n- ar fi putut îndrăzni să o atace de- a dreptul. El primea sau părea că afectează de a interpreta sfânta Scriptură după cum era obiceiul de a o interpreta la Roma; dar, în același timp nu voia să conteste documentele istorice care probează că întâietatea episcopului Romei nu are decât o origine ecleziastică.

El adăuga dar: 1- iu că întâietatea, la moartea sfântului Petru, a trecut la Biserică care avea dreptul de a o conferi cui ar vrea și în condițiile ce ar decide; 2- le că ea a acordat- o episcopului Romei; 3- le că dacă acest episcop s- ar face nedemn de dânsa, ea ar putea- o conferi oricărui alt episcop pe care și l- ar alege.

După acest sistem, este evident că episcopul Romei n- ar poseda întâietatea decât din *dreptul ecleziastic*, și că el nu s- ar bucura decât de prerogative acordate întâietății de Biserică.

Cardinalul de Cusa a avut discipoli. În Franța, în secolul al șaisprezecelea, doctrina sa era în general admisă; Dominic de Soto o învăța în Spania; și cardinalul d'Ailly este de acord asupra acestui punct cu doctul Fauchet¹.

Roma era foarte departe de a condamna acest bătrân galicanism care, ca să zicem așa, luase naștere în sânul său. Dar numaidecât apărură Iezuiții care- și făcură o datorie din a sistematiza doctrina pe care papalitatea încercase să o dezvolte în cursul evului mediu, și de a- i da aparențe științifice precum și o mască de catolicitate.

Bellarmin poate fi considerat ca fondatorul papismului modern; el este cel care puse principiile ale căror consecințe practice s- au manifestat în zilele noastre, în Syllabus și în Decretele consiliului din Vatican. Toți iezuiții au venit în ajutorul părintelui lor Bellarmin, sau prin opere scrise în același sens, sau prin învățământul școlar. Neîncetat practicată de papalitate, doctrina iezuitică cucerii numeroși și puternici adepți, și gallicanismul, din secolul al șaptesprezecelea, fu obligat de a se modifica pentru a înlătura o sciziune cu Roma.

Atunci Bossuet încercă un compromis între vechiul gallicanism și papismul iezuiților. El primi, în principiu, că papa posedă întâietatea *din drept divin*, dar adause că prerogativele acestei întâietăți trebuie să fie exercitate în unire cu episcopatul și în limitele fixate de legile ecleziastice.

Papalitatea nu condamnă acest sistem; ea înțelegea că printr- însul nu se făcea decât un pas înainte către doctrina iezuitică; că el era nelogic, și că nu va ține piept multă vreme înaintea acțiunii neîncetate, energice a iezuiților, în sânul Bisericii romane. Bossuet avea prea mult geniu pentru a nu înțelege incoerența unui sistem în care o autoritate *divină*, posedată din *drept divin* de către *unul singur*, era subordonată la *inferiori* și la legi *ecleziastice*. Dar el credea să aducă pe Roma, prin

¹ Pet. de Aliaco, ap. Gerson; t. 1- er; Fauchet. Traite de liberte de L'Eglise gallicane.

concesiuni, ca să renunțe la niște pretenții exagerate; el credea că a doua propunere a sistemului său va anula pe cea dintâi. Contrariul se întâmplă.

Galicanismul lui Bossuet și al adunării galicane din 1682 căzu puțin câte puțin din concesiuni în concesiuni până la acela al lui D. Frayssinous și al cardinalului de Bausset, pentru a ajunge în fine la al lui D.D. Maret, Gratry și Daupanloup. Învățământul și acțiunea iezuiților formase o masă papistă pentru care orice doctrină trebuia să dispară înaintea doctrinei papei atotputernic și infailibil. Această masă inaptă și fanatică în ignoranța sa a devenit atât de puternică, în Biserica romană, încât a impus voința sa episcopilor, în prezența și cu consimțământul căroră Piu IX a formulat și promulgat ca atâtea dogme divine, toate punctele doctrinei iezuitice.

Până în zilele noastre putea cineva să discute asupra naturii și întinderii doctrinei papiste. Diversele sisteme galicane nefiind pe față condamnate, putea cineva să conteste, plecând de la datele cutărui sau cutărui sistem, exactitatea imputărilor adresate pretențiilor papale. Astăzi nu mai este tot așa. Galicismul cel mai subtil a fost împins în ultimele sale întăriri, astfel încât nu- i mai rămâne decât a se supune ca D. Maret, ultimul și prea inofensivul său apărător, sau să rupă cu totul cu eroarea papală, pentru a reveni la ortodoxia primelor opt secole, conservată de Orientul creștin.

N-avem dar trebuință, pentru a constata divergența care există între învățământul primelor secole și între al Bisericii romane actuale, de a cita un mare număr de mărturii. Ultimul consiliu din Vatican ne e de ajuns. Papa l-a convocat, l-a prezidat, l-a confirmat și l-a promulgat. Nici un episcop occidental n- a protestat; imensa majoritate a episcopatului a primit decretul cu entuziasm; cei ce păreau, la început, că voiesc să se opună erorii s- au supus. Putem dar afirma, fără temere de contradicere, că Roma profesează astăzi în privința celor nouă puncte ce am indicat, o doctrină diametral opusă doctrinei Bisericii primitive a Occidentului și care se poate formula astfel:

1. Episcopul Romei posedă, din drept divin, superioritate asupra tuturor episcopilor; și nici un episcop nu este legitim dacă nu îl deleagă el și nu- i dă instituirea;
2. Autoritatea sa este superioară autorității întregului rest al episcopatului, după cum aceea a sfântului Petru era superioară celei a celorlalți apostoli;
3. El posedă, din drept divin, prerogative asupra tuturor celorlalți episcopi;
4. Singur el este centrul și semnul unității Bisericii;
5. El este cel care conservă infailibil adevărurile revelate; el are dreptul de a le da dezvoltările pe care le crede utile, și el exercită acest drept fără a se putea înșela;
6. El promulgă dogme noi, și prin faptul chiar al promulgării sale, urmează că aceste dogme noi făceau parte din credința Bisericii și existau în tradiție în *stare latentă*; când el promulgă o dogmă, episcopii și credincioșii nu au decât a se supune cuvântului său infailibil;
7. Sinoadele nu sunt adunate pentru a constata credința constantă și universală a Bisericii, ci pentru a da mai multă solemnitate manifestării autorității papale;
8. Singur el posedă autoritatea doctrinară, și promulgă dogmele în virtutea propriei sale autorități;
9. Singura condiție pentru a fi catolic este de a fi supus papei.

Apropiind aceste nouă propoziții de acelea în care noi am rezumat doctrina primelor secole, este clar că este opoziție completă, absolută, între vechea doctrină catolică și doctrina papală actuală; că papa, prin noua doctrină ce o învață, neagă mai multe articole de credință, pe acelea spre exemplu, care se raportează întâi la unitatea apostolatului și episcopatului; al doilea la autoritatea tradițională a Bisericii; al treilea la sarcina episcopală care consistă întru aceea că episcopii sunt

toți deopotrivă ecourile credinței Bisericilor lor respective, în așa grad că Biserica vorbește printr-înșii; al patrulea la natura unității care consistă în uniunea permanentă și universală în credințe.

Se poate zice că, prin noile sale doctrine, papalitatea neagă regula catolică a credinței; autoritatea Bisericii; caracterele esențiale ale episcopatului; dezordonează Biserica întreagă; leapădă dumnezeiasca ei constituție.

Atare este prima sa erezie.

A DOUA EREZIE A PAPALITĂȚII

sau

Doctrina sa în privința Treimii

Această erezie este relativă la dogma sfintei Treimi. Nimeni nu contestă că, în Biserica romană, s-au adăugat în simbolul de la Niceea, după cuvintele: *care din Tatăl purcede*, acestea: *și de la Fiul*.

Cuprind aceste cuvinte o erezie formală, adică o doctrină opusă aceleia care a fost admisă de la începutul Bisericii? Este adevărat că doctrina romană este o eroare distructivă a dogmei Treimii? Dacă este așa, această eroare va forma o erezie de care papalitatea va fi în principal responsabilă.

Noi recunoaștem că adaosul în simbol s-a făcut mai întâi în Spania în secolul al VII-lea; că Biserica Franței lucră cu activitate la propagarea sa în secolul al VIII-lea; că papa Leon al III-lea se opuse adaosului. Dar nu este mai puțin adevărat că, aproape după un secol, papalitatea admise acest adaos și exemplul său îl consacra pentru întregul Occident.

Acestea sunt fapte istorice asupra cărora noi n-avem să ne întindem, căci ele nu sunt contestate de nici un teolog serios.

Argumentul principal de care s-au servit pentru a scuza adaosul făcut în simbol, este că cuvintele *filioque* nu exprimă decât vechea credință, și că, în toate timpurile, Bisericile particulare s-au bucurat de dreptul de a completa simbolul.

Simbolul primitiv, zic teologii latini, și mai ales P. Perrone, au primit adaosuri în diverse Biserici, fără ca pentru aceasta să se fi rupt unitatea între aceste Biserici¹. Biserica romană a putut dar să adauge în simbolul de la Niceea *filioque* fără ca grecii să aibă motiv de a reclama.

Acest raționament este fals din toate punctele de vedere. Mai întâi, nu a fost un simbol primitiv cu o formulă admisă universal. Fiecare Biserică principală își avea simbolul său; în toate simbolurile sunt exprimate aceleași doctrine fundamentale ale creștinismului, și diferențele ce există între ele, în expresii, nu alterează nicidecum fondul doctrinei care era același în toate Bisericile.

Este dar fals de a zice că un simbol primitiv universal admis a fost modificat în niște puncte secundare în unele Biserici particulare.

Atunci chiar când acest fapt ar fi adevărat, adaosul lui *filioque* nu ar fi mai puțin nelegitim pentru două cuvinte: mai întâi el s-a făcut contra unei opriri formale a sinodului ecumenic de la Efes care a decretat ca să nu adauge nimeni nimic în simbolul astfel precum se primise în timpul său; mai mult, pentru că acest adaos cuprinde o gravă eroare.

Fără îndoială, în cazul în care o erezie nouă ar cere o nouă atestare a credinței constante a Bisericii, un sinod ecumenic ar avea dreptul de a insera în simbol cuvintele necesare profesiei exacte și explicite a vechii credințe. Dar nu este astfel cazul adaosului cuvintelor *filioque* introduse în simbol de o Biserică particulară, aceea a Spaniei, care nu avea pentru aceasta nici o autoritate. Dacă Biserica Franței s-a pronunțat în urmă pentru același adaos, și dacă, în fine, Roma consimți a-l admite după mai bine de un secol de ezitare și trase în eroare restul Bisericilor occidentale, toate acestea nu formează vocea Bisericii universale constatând credința sa antică. Adaosul fiind exclusiv *occidental* este prin aceea

¹ Perron. Tract. de Trinit., c. V, proposit. 2.

chiar nelegitim și constituie o violare flagrantă a unei legi emanând de la chiar autoritatea Bisericii prin organul sinodului ecumenic de la Efes.

Adaosul cuvintelor *filioque* în simbol este cu atât mai nelegitim cu cât el cuprinde o eroare distructivă a dogmei Treimii, dogmă care formează baza creștinismului.

De când, în Occident au admis adaosul, se forțară de a proba că doctrina exprimată printr-însul este doctrina primelor secole și a întregii Biserici primitive. Citară texte numeroase pe care avură grija de a le interpreta într-un sens favorabil tezei ce voiau a susține.

Aceste texte pot fi clasate în trei categorii: cele dintâi sunt absolut născocite; cele de al doilea sunt esențial alterate; cele de al treilea sunt rău interpretate.

Un învățat teolog, Zoernicaw, a consacrat viața sa cercetării tuturor textelor relative la această discuție. Rezultatul cercetărilor sale a fost că Biserica orientală are dreptate; că Bisericile occidentale nu se puteau pune mai presus de antica tradiție. Acest rezultat îl conduse la un altul: la al verității Bisericii orientale în care intră, după ce au abjurat erorile protestantismului.

Nu ne vom apuca desigur să refacem lucrarea lui Zoernicaw. Dar este necesar, pentru a convinge papalitatea de erezia în privința dogmei Treimii, de a constata care a fost doctrina antică, și care este aceea pe care ea o susține astăzi.

Pentru a înțelege bine textele Părinților de care înspăimântător s-a abuzat asupra acestei chestiuni, trebuie mai întâi să expunem doctrina generală relativă la Treime, după cele mai vechi monumente doctrinare ale Bisericii. Iată-o:

În *unicul* Dumnezeu, sunt trei *persoane* și o singură *ființă*. Cele trei persoane au dar ceva *comun* și ceva *deosebit*. Ceea ce este *comun*, este aceea că este *ființial*; ceea ce este *deosebit*, e aceea că este *personal*; atributul *personal* și *distinctiv* al Tatălui, este că el e *Tată* sau *principiu*; atributul *personal* și *distinctiv* al Fiului, este că el e *fiu* sau *născut*; atributul *personal* și *distinctiv* al Sfântului Duh, este că el *purcede* sau *emană*.

Din cine purcede el? Sfântul Ioan, în Evanghelia sa, zice pozitiv că el *purcede din Tatăl* (Ioan XV, 26). El nu ar putea într-adevăr să purceadă *din Fiul* fără ca Fiul să fie *principiu* ca și Tatăl; dacă Fiul ar fi *principiu* într-un grad oarecare, el ar participa la atributul *personal* și *distinctiv* al Tatălui; persoana sa s-ar confunda cu a Tatălui, și dogma treimică nu ar mai exista, pentru că ea nu există decât cu condiția ca fiecare atribut personal să rămână deosebit și necomunicabil.

Toate textele Părinților aduse de teologii latini și de care ei abuzează nu se pot raporta decât la ceea ce este *ființial* în Treime; falsitatea raționamentului lor consistă în aceea că ei le raportează, cu ajutorul sofismelor subtile și adesea neînțelese, la ceea ce este *personal*, fără a voi să se convingă că făcând astfel ei afirmă că toți Părinții, sau au negat dogma fundamentală a creștinismului, sau atâta au fost lipsiți de inteligență încât au susținut un adevăr pe care-l distrugau în realitate prin raționamentele lor.

Printre Părinții Latini, acela de care s-a abuzat mai mult și care, trebuie să o recunoaștem, dă textele cele mai precise în favoarea dogmei romane, este fericitul Augustin, episcopul Hyponnei. În *Tratatele* sale *asupra sfântului Ioan* și în *Tratatul despre Treime*, el pare așa de precis în favoarea purcederii din tatăl și *din fiul*, încât l-ar lua cineva drept un apărător modern al acestei erori. Cu toate acestea, într-însele nu este nimic, de felul acesta, și fericitul Augustin însuși este cel care ne-o atestă într-o frază pe care apărătorii erorii romane s-au păzit cu totul de a o cita.

După ce s-a întins foarte mult în privința relațiile *ființiale*, care există între Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, doctul scriitor se exprimă astfel, la sfârșitul *Tratatului*

*său despre Treime*¹: “Sfântul Duh purcede din Tatăl *principialmente* (ca din principiul său); el purcede și dintr- unul și dintr- altul *comunamente* (Nota traduc., adică socotit după relațiile ființiale). Dacă el ar purcede din Fiul *principialmente*, l-am zice că este fiul Tatălui și al Fiului, pentru că amândoi l-ar fi născut, CEEA CE ESTE CU TOTUL ÎN CONTRA BUNULUI SIMȚ. Sfântul Duh nu s-a născut dar dintr- amândoi, ci el purcede dintr- amândoi fiind spiritul amândurora”.

Citind cineva pe sfințitul Augustin, după ce a meditat această maximă, înțelege foarte lămurit că cuvântul *a purcede* este luat de el în două sensuri: *a- și avea originea din și a ieși din*. În primul sens, este contrar *bunului simț* de a zice că Sfântul Duh *purcede din Fiul*; în al doilea sens, Sfântul Duh *vine din Tatăl în Fiul* care- l trimite în această lume, îl comunică lumii.

Sfințitul Augustin susține aceste două doctrine că *principialmente* (ca din principiul său) Sfântul Duh nu purcede decât din Tatăl; că Fiul nu- l are decât din Tatăl².

El contrazice astfel pozitiv doctrina romană: că Sfântul Duh purcede din Tatăl și din Fiul, ca dintr- un principiu unic; sau *prin Fiul*, ca mijloc prin care el ar fi lucrat.

Comparând cineva și apropiind diversele texte ale sfințitului Augustin relative la același subiect, vede fără nici o dificultate că nu s-a putut face dintr- însul un părtinitor al erorii ascunse sub *filioque* decât interpretând într- un sens eronat un cuvânt pe care el îl înțelegea într- un sens ortodox.

Este o îndoită expresie, în Părinți, pentru a exprima relațiile Sfântului Duh cu Tatăl și cu Fiul. Părinții greci nu se servesc decât de expresii conforme cu ale Evangheliei (εκπορευθη, εκπορευσις, εκπορευμα), pentru a desemna purcederea din Tatăl ca *Principiu al Duhului*. Ei întrebuițează alte cuvinte care nu au decât sensul de comunicare pentru a însemna acțiunea Fiului trimițând pe Duhul pe care- l avea de la Tatăl.

Vom proba aceasta în cursul acestei lucrări.

Tot așa este și în Părinții Latini care se servesc de cuvintele *fons, spiratio*, sau altele analoage pentru a zice că Sfântul Duh *vine din Fiul*; dar care păstrează cuvântul *processio* pentru a exprima actul etern prin care Duhul purcede din Tatăl ca din principiul său.

Vom proba de asemenea și aceasta.

Toată abilitatea teologilor latini consistă în aceea că ei interpretează în sensul de *purcedere eternă*, toate cuvintele întrebuițate de Părinți pentru a exprima, sau relația eternă și ființială care există între Fiul și Sfântul Duh, sau trimiterea ori misiunea Sfântului Duh prin Fiul. Prin mijlocul acestei procedări ei au putut revendica tradiția catolică care- i condamnă în mod formal.

După aceste considerațiuni generale, vom intra în examinarea mai precisă a doctrinei Părinților Bisericii, spre a constata care a fost credința primitivă, cu care în urmă noi vom compara doctrina romană.

Mai înainte de a cita textele în care Părinții au învățat, sau ca ecouri ale credinței din timpul lor, sau ca teologi, va fi bine să facem cunoscut sensul ce ei au atribuit textelor Scripturii, citate de Occidentali în sprijinul opiniei lor. Cu modul acesta, vom interpreta Scriptura după regula catolică, și comentariile doctrinelor Bisericii ne vor iniția în adevărata lor doctrină.

Scriptura conține acest text:

“Iar când va veni mângâietorul, pe care *eu voi trimite de la Tatăl*, Duhul adevărului care *din Tatăl purcede*, acela va mărturisi despre mine” (Sfântul Ioan, XV, 26). Este oare adevărat că această expresie: *care din Tatăl purcede*, desemnează

¹ Sântit. August. De Trinit., § 47.

² Ibid. Tract. XCIX, în Ioann., § VI et seq.

purcederea eternă a Duhului Sfânt, și nu trimiterea sa temporală? Dacă ar desemna trimiterea sa *temporală*, ar trebui să admitem că Mântuitorul a exprimat aceeași idee prin cuvintele: *care purcede și eu vă voi trimite*. Dar, este de ajuns a observa cineva că acțiunea de a purcede este exprimată printr-un verb *în prezent* ca un act *care există*, și a doua este exprimată printr-un verb *în viitor*, ca un act *care încă nu există*, pentru a se convinge că Iisus Hristos a avut în vedere două acte diferite: primul care are pe Tatăl ca principiu, al doilea prin care el însuși este *agent din partea Tatălui*. Purcederea eternă din Tatăl și trimiterea temporală, de la Tatăl prin Fiul, sunt dar foarte clar indicate în textul citat. Iisus Hristos totdeauna în același mod a desemnat trimiterea sau comunicarea Duhului: “și alt mângâietor va da” (Ioan. XIV, 16). “Pe care Tatăl îl va trimite în numele meu” (Ibid. 26). “Pe care eu îl voi trimite de la Tatăl” (Ibid. XV, 26).

Iată comentariile Părinților Bisericii:

Sfântul Vasile al Cezareei se exprimă astfel: “Duhul lui Dumnezeu *purcede din Tatăl* adică *din gura sa*; nu-l lua dar ca ceva exterior, creat, ci glorifică-l ca avându-și de la Dumnezeu *hypostasul său*” (Omel. asupra Psalm. XXXII). Sfântul episcop al Cezareei înțelege dar foarte bine, prin cuvântul *a purcede*, actul etern prin care este produs Sfântul Duh. În *Omilia contra Sabelienilor*, el dă același sens cuvântului *a purcede*: “Fiul, zice el, este ieșit din Tatăl, și Duhul purcede din Tatăl: unul prin naștere, celălalt într-un mod neexprimabil”. El pune astfel pe aceeași linie pe cele două acte eterne *din Tatăl*, distingându-le cu totul pe unul de altul și nedându-le decât pe Tatăl ca principiu.

“Rămânând în hotarele care ni s-au pus, zice sfântul Grigore Teologul (Cuv. 29, asupra teologiei), noi predicăm pe Acela care este născut, și pe Acela care *purcede din Tatăl*, după cum *a zis însuși* Dumnezeu- Cuvântul”.

Sfântul Grigore înțelegea dar despre *actul etern*, cuvântul *a purcede* pronunțat de Iisus Hristos, și el atribuiește acest act numai Tatălui.

Sfântul Ioan Chrysostomul este de asemenea explicit:

“După cum, zice el¹, este scris: *Duhul lui Dumnezeu* (Matt. XII, 28), și aiurea: *Duhul cel de la Dumnezeu* (I. Corint., II, 11), așa este zis: *Duhul Tatălui* (Matt. X, 20); și pentru ca tu să nu vezi aici o simplă analogie, Mântuitorul confirmă această expresie zicând: “Iar când va veni Mângâietorul, Duhul adevărului, *care din Tatăl purcede*”. Acolo, Duhul purcede din Dumnezeu; aici, *din Tatăl*. După cum zice vorbind de sine însuși: “am ieșit de la Dumnezeu” (Ioan, XVI, 27), de asemenea, vorbind de Sfântul Duh, mărturisește că *purcede din Tatăl*. Prin urmare, Duhul este în același timp, și Duhul lui Dumnezeu, și Duhul care vine de la Dumnezeu Tatăl, și *purcede din Tatăl*. Ce însemnează cuvântul *a purcede*? Iisus Hristos nu zice: *s-a născut*. Fiul este născut din Tatăl; Sfântul Duh *purcede din Tatăl*. Care este valoarea cuvântului *purcede*? Pentru ca să nu ia cineva pe Duhul drept Fiul, Scriptura nu întrebuițează cuvântul *s-a născut*, ea zice că el *purcede din Tatăl*, ea-l reprezintă *purcedând* ca apa din originea sa. Cine este cel ce *purcede*? Sfântul Duh. Cum? Ca apa din izvorul ei. Dacă Sfântul Ioan, mărturisind despre Sfântul Duh, îl numește *apă vie* (Ioan VII, 38), și dacă Tatăl zice despre sine însuși: “M-au lăsat, pe mine care sunt izvor de apă vie” (Ier., II, 13), Tatăl este *originea* Sfântului Duh, pentru că Duhul *purcede* dintr-însul”.

Nu putea cineva să fixeze mai bine sensul cuvintelor Mântuitorului: *Care din Tatăl purcede*.

¹ Omilia la Sfântul Duh. Unii erudiți contestă autenticitatea acestei omelii pe care alții o privesc ca foarte autentică. Cei dintâi, cu toată pretenția ce fac că nu este a sfântului patriarh al Constantinopolului, convin că ea este demnă de el și de un scriitor dintr-aceeași epocă. Această declarație este de ajuns pentru ca să poată face cineva apel la mărturia sa.

Se poate afirma că toți Părinții le-au înțeles astfel *despre actul etern* în vil doilea ecumenic le-a interpretat în același mod inserându-le în simbol pentru a exprima acest act etern.

A le interpreta altfel, este, nu numai a tortura textul în el însuși, dar a se despărți de tradiția catolică, și a prefera interpretațiunea sa *individuală*, interpretațiunii *colective* a Bisericii.

Teologii occidentali care nu îndrăznesc să susțină că cuvintele lui Iisus Hristos nu se raportează la actul etern care produce pe Sfântul Duh, pretind că Mântuitorul zicând: *care din Tatăl purcede*, n-a exclus *pe Fiul*, pentru că Tatăl și Fiul au *aceeași ființă*. Dacă rațiunea occidentalilor este bună, atunci dintr-însa trebuie să conchidem că Sfântul Duh purcede și din *sine-însuși*, pentru că el are *aceeași ființă* cu Tatăl și cu Fiul. Dacă atribuie cineva ființei divine aceea ce face anume distincția *persoanelor*, va trebui să admită că actele proprii Tatălui sunt comune Fiului și Sfântului Duh, și reciproc; se va distruge astfel cu desăvârșire misterul sfinte Treimi. Teologii occidentali nu ar fi comis străina hulă dacă ar fi cunoscut aceste frumoase cuvinte ale sfântului Grigore al Nazianzei: „Eternitatea și divinitatea sunt comune Tatălui, Fiului și Sfântului Duh; dar este al Fiului și al Sfântului Duh de a-și avea ființa lor de la Tatăl. Atributul distinctiv al Tatălui, este de a fi nenăscut; al Fiului, de a fi născut; al Duhului, de a purcede”(Greg. Naz. Cuv. 25). A atribui unei persoane atributul care distinge de dânsa pe o alta, este a confunda două persoane și a distruge Treimea. Să ascultăm încă pe sfântul Grigore al Nazianzei: „Dacă Fiul și Duhul sunt coeterni cu Tatăl, pentru ce nu sunt ei ca el *fără principiu*? Pentru că *ei sunt din Tatăl*, cu toate că nu sunt după Tatăl”.

Sfântul Duh este a treia persoană zice Părintele Perrone, Fiul este dar *înaintea lui* în ordinea producerii, și a contribuit la purcederea sa. Nu vrea să zică aceasta a nega pe față coeternitatea celor trei persoane divine? Nu vrea să zică a așeza în *timp* purcederea Sfântului Duh; a face prin urmare din Sfântul Duh o simplă creatură? La asemenea blesteme au fost conduși teologii occidentali prin silințele lor de a zădărnici cuvintele sfinte Scripturi.

E de ajuns, în fine, de a compara între ele toate cuvintele lui Iisus Hristos pentru a vedea că, ori de câte ori vorbește de *trimiterea* Sfântului Duh, el o atribuiește Tatălui și lui-însuși; dar că vorbind despre *purcedere*, nu o atribuiește decât *Tatălui*, nu menționează decât pe Tatăl. Nu este evident că el stabilește astfel o diferență esențială între *trimitere* care este comună Tatălui și Fiului, și *purcedere* care aparține numai Tatălui?

Teologii occidentali au făcut mai toți acest raționament în privința cuvintelor Mântuitorului: „Vă voi trimite...etc”: Dacă Fiul *trimite* pe Duhul, aceasta este pentru că purcede dintr-însul. Dintr-acest raționament, ar urma că o persoană, în Treime, n-ar putea fi trimisă de o alta, *fără a purcede* dintr-însa. Atunci, ar trebui să zicem că Fiul *purcede din Duhul* pentru că *a fost trimis de el*, după cuvântul acesta al lui Isaia pe care Iisus Hristos și l-a aplicat și lui: „Duhul Domnului peste mine; pentru care m-au uns și *m-au trimis* a evangheliza etc.” (Luc. IV, 18). Sfinții Părinți au considerat *trimiterea* ca un act comun Tatălui, Fiului și Sfântului Duh, din cauza unității de ființă care există între dânsii; pentru aceasta *trimiterea* Fiului este atribuită *Sfântului Duh și Tatălui*, și *trimiterea* Sfântului Duh *Tatălui și Fiului*; dar ei nu atribuiesc decât Tatălui *purcederea Sfântului Duh și nașterea Fiului*. Aceiași doctori ai Bisericii n-au considerat *trimiterea* decât relativ *la manifestarea Ad Extra* sau a Fiului, sau a Sfântului Duh, căci divinitatea este *una* și nu poate fi *trimisă separat*. Această doctrină a tradițiunii catolice confundă toate falsele raționamente ale părțitorilor *purcederii ex Filio*. Să cităm textele câtorva Părinți asupra celor două puncte aici mai sus enunțate.

Sfântul Ioan Chrysostomu: „Când tu auzi pe Hristos zicând: *Eu vă voi trimite* pe Duhul, nu lua aceasta din punct de vedere al divinității, căci Dumnezeu nu poate fi trimis”. Zoernicaw a citat o mulțime de alte texte analoge trase din Părinți, precum și relative la trimiterea Fiului de Sfântul Duh. Sfântul Ambrozie rezumă astfel cu perfecțiune această doctrină a Bisericii: „Tatăl cu Duhul trimite pe Fiul, de asemenea Tatăl cu Fiul trimite pe Duhul. Dacă dar Fiul și Duhul se trimit unul pe altul, după cum îi trimite Tatăl, aceasta nu este efectul *unei dependențe oarecare*, ci al *unei comunități de putere*” (De Spirit. Sanct., lib. III, c. 1). – Același doctor se exprimă astfel într-o altă operă: „Fiul a zis: *care purcede din Tatăl*; aceasta este în vederea originii (propter originem); el a zis: *Vi-l voi trimite*; aceasta este în vederea *comunității și a unității ființei*” (Lib. de Symb., c. 10). – Sfințitul Ieronim se exprimă în același mod: „Sfântul Duh care *purcede din Tatăl*, și care, *în virtutea comunității de ființă, este trimis de Fiul*” (Comment. XVI, in Ierem., 57). – Sfântul Chiril al Alexandriei zice de asemenea: „Fiul *dă pe Duhul* ca al său din cauza unității ființei sale cu ființa Tatălui” (In Ioann., c. 10).

Trebuie să însemnăm că sfânta Scriptură nu atribuiește Tatălui nici un act *ad extra* pe care să nu-l fi făcut prin Sfântul Duh sau prin Fiul. Pentru aceasta Părinții nu vorbesc decât de trimiterea Fiului și a Sfântului Duh și-i dau ca principiu pe Tatăl lucrând cu Duhul în privința Fiului și cu Fiul în privința Duhului, din cauza comunității ființei.

Tatăl este astfel *cauza primară a trimiterii*, după cum este principiul unic și etern al Fiului *prin naștere* și al Duhului *prin purcedere*. Aceste două acte îi sunt lui atribuite *exclusiv*, în vreme ce *trimiterea* sau actul *ad extra* îi este atribuit *în comunitate* sau cu Fiul, sau cu Duhul.

Părtinitorii purcederii *ex Filio* n-au voit să vadă în monumentele tradițiunii catolice această dublă acțiune a Tatălui cu Fiul și a Tatălui cu Duhul. Ei n-au voit să vadă decât pe cea dintâi, au confundat-o cu operațiunea eternă, *exclusivă* Tatălui, ca principiu unic, și i-au aplicat raționamentul *comunității de ființă*, fără a vedea că raționând astfel distrug Treimea, precum am demonstrat mai sus. De acolo textele pe care le-au citat fals pentru a sprijini sistemul lor eronat.

La lumina tradițiunii catolice, falsele raționamente ridicate asupra acestor cuvinte: *Vi-l voi trimite* etc., dispar ca o umbră.

Tot așa este și cu acelea ce s-au construit celorlalte cuvinte ale Mântuitorului: „Duhul *va primi* dintr-al meu... Toate câte are Tatăl sunt *ale mele*” (S. Ioann, XVI, 12- 15). Dacă toate câte le posedă Tatăl, Fiul de asemenea le posedă, zic teologii occidentali, el are dar, ca și Tatăl, atributul de a face să purceadă Sfântul Duh; deci Sfântul Duh *purcede* din el ca și din Tatăl, și *a primit* de la el ființa, ca și de la Tatăl.

Mai întâi, acești teologi n-au observat că verbele de care se servește Iisus Hristos pentru a exprima actele Duhului, sunt *la viitor: va primi*. Dacă acest act se raportează *la ființa sa*, el dar nu o *promise* când vorbea Mântuitorului. Poate cineva susține o asemenea absurditate? De îndată ce trebuia *să primească de la Fiul* în viitor, aceasta nu era existența sa, deci nu se poate conchide din aceste expresii, „*va primi dintr-al meu*”, că *purcede dintr-însul*. De altă parte, dacă se înțeleg într-un mod *absolut* aceste cuvinte: *toate câte are Tatăl sunt ale mele*, nu este nimic care-i distinge pe unul de altul; *se confundă personalitatea lor*. De îndată ce admite cineva distincțiunea persoanelor Tatălui și a Fiului, admite că este un *atribut personal* care distinge pe Tatăl de Fiul, trebuie dar să înțeleagă în acest sens restrâns cuvintele lui Iisus Hristos, sau să nege Treimea. Dar, care este atributul personal care distinge pe Tatăl de celelalte două persoane, dacă nu acela în virtutea căruia el le produce? Dacă *dă* cineva acest atribut Fiului sau Duhului, îi confundă cu Tatăl și distruge Treimea. Cuvintele lui Iisus Hristos se raportează dar la *ființa divină* pe care el a

primit-o de la Tatăl și nu la atributul care distinge pe Tatăl de celelalte două persoane.

Astfel au înțeles Părinții Bisericii cuvintele lui Iisus Hristos. Didym al Alexandriei se exprimă astfel (Lib. II. de Spirit. S.): „Cuvântul *va primi* trebuie să se înțeleagă într-un sens care să convină naturii divine. Prin urmare, după cum Fiul, dând, nu se deposează de ceea ce comunică, așa Duhul nu primește *nimic ce să nu fi avut mai înainte*”. Sfântul Chiril al Alexandriei exprimă aceeași cugetare (Lib. XXI, în Ioann.): „Ceea ce Sfântul Duh trebuia să primească de la Fiul, era doctrina; n-avea să o primească ca ceva nou pentru el, ci această doctrină care este a Tatălui, Fiul *era trimis* de Tatăl și de Duhul pentru a o anunța în lume, și Duhul *era trimis* de Tatăl și de Fiul pentru a o răspândi în spirite cu convicțiunea”. Sfântul Ioane Chrysostomu dezvoltă de asemenea această cugetare: „Iisus zice: *El va primi dintr-al meu*, adică: ceea ce am zis eu, aceeași și el va zice. Când va vorbi, el nu va vorbi din capul său, nu va zice nimic contrariu celor ce am zis eu; nimic din fondul său *propriu*; el va grăi numai ceea ce este al meu. După cum vorbind despre persoana sa, Mântuitorul zicea: *Eu de la mine mă grăiesc*, adică, eu nu grăiesc nimic decât ceea ce este al Tatălui, nimic care să-mi fie propriu, nimic care să-i fie străin, așa trebuie să se înțeleagă de asemenea despre Sfântul Duh. Această expresie: *dintr-al meu* însemnează: din ceea ce știu eu, din știința mea, căci știința mea și a Duhului sunt unul și același lucru. *El va primi dintr-al meu*, însemnează: va vorbi de acord cu mine. *Toate câte are Tatăl sunt ale mele*; dar, fiindcă acestea sunt ale mele și fiindcă Duhul va vorbi de lucrurile care sunt ale Tatălui, prin urmare, el va vorbi dintr-al meu” (S. Chrys., Homel. in Ioann.).

Este învederat că, după tradiția catolică, nu este vorba, în cuvintele lui Iisus Hristos, de *purcederea* Sfântului Duh. Așa Părinții n-au văzut într-însele decât o probă despre *consubstanțialitatea* persoanelor divine, despre unitatea de ființă, conform cu acest pasaj al Sfântului Atanasie: “*Toate câte are Tatăl fiind de asemenea proprii ale Fiului*, acesta este considerat cu dreptate ca fiind *de o ființă* cu Tatăl. Luând lucrul în sensul acesta, Părinții recunosc, în sinodul de la Nicea, pe Fiul de o ființă cu Tatăl și din însăși substanța sa” (Ath., Epist., ad Serap.). – “*Toate câte are Tatăl*, zice sfântul Grigorie Teologul, *le are și Fiul, afară de a fi cauză sau principiu*” (Greg., Serm., 34). Pentru ce această excepțiune? Pentru că atributul de *principiu unic* este anume atributul său distinctiv și personal. “Noi credem, zice sfântul Chiril, că Fiul este coetern cu Tatăl și că toate le are de obște cu Tatăl, afară *de a produce*” (Chirill., Dialog. II ad Herm.). – Astfel este doctrina tradițională, și nu poate cineva da un alt sens cuvintelor Mântuitorului fără a renega *regula catolică* a interpretării sfintei Scripturi, și fără a viola textul.

Mulți părținitori ai doctrinei *purcederii ex Filio* citează în favoarea tezei lor alte oarecari texte ale Sfintelor Scripturi, și le interpretează după obiceiul lor, fără a ține cont de sensul ce li s-a atribuit totdeauna în Biserică. Ei n-au voit să vadă că lucrând astfel, se expun a-și pune propriile lor cugetări în locul doctrinei revelate, care este *un depozit*, și care nu poate fi prin urmare constatată decât prin vocea universală, unanimă și constantă a societății creștine; că lăsând la o parte această voce, se expun a atribui lui Dumnezeu propria lor doctrină eronată.

Printre textele fals citate de părținitorii lui *Filioque* se află acesta, extras din Epistola către Galateni: “Pentru că sunteți copii, Dumnezeu a trimis în inimile voastre *spiritul* Fiului său care strigă: Părinte! Părinte!” (Galat. IV, 6). În privința căruia, ei raționează astfel: Duhul este numit *Duhul Tatălui* (Matth., X, 20), *pentru că el purcede din Tatăl*; dacă este numit *Duhul Fiului*, aceasta este pentru că el purcede și din Fiul.

Putem mai întâi observa că în textul citat, nu este vorba de *hypostasul* Sfântului Duh; ci numai de *Spiritul omenesc* înavușit, grație răscumpărării Dumnezeu- Omului, cu darurile Sfântului Duh.

Se poate observa pe urmă că Duhul este numit *Duhul Tatălui* nu numai *pentru că purcede dintr-însul*, dar și *pentru că este de o ființă cu el*. În acest sens, el este *Duhul Fiului* ca și *Duhul Tatălui*, pentru că Tatăl, Fiul și Sfântul Duh au aceeași substanță. Părtinitorii lui *Filioque* presupun dar *gratuit* că Duhul Sfânt nu este Duhul Tatălui decât *pentru că purcede dintr-însul*, spre a stabili *pe această presupunere* purcederea *ex Filio*. Dar, raționamentul lor, precum și aserțiunea pe care se întemeiază, sunt contrarii învățământului Părinților Bisericii.

“Dacă Sfântul Duh, zice sfântul Ioan Chrysostomu (homil. in Pentec.) este numit când Duhul Tatălui, când Duhul Fiului, aceasta nu este *pentru a confunda* pe Fiul cu Tatăl, ci pentru a însemna nedivizibilitatea ființei divine”. – “Din cauza identității de natură, zice sfințitul Ieronym (În Epist. ad Gal.), Sfântul Duh este numit indiferent Duhul Tatălui și Duhul Fiului”. – “E destul, zice sfințitul Augustin ca creștinul să creadă în Tatăl, în Fiul născut din Tatăl, în Duhul Sfânt *care purcede din același Tată*, dar care este în același timp Duhul Tatălui și al Fiului” (Aug., Euch., c. IX).

Astfel este credința perfectamente și cu claritate exprimată. Tatăl ca principiu; Fiul născut din Tatăl; Duhul *purcezând din același Tată*, astfel este credința *care este de ajuns*, după sfințitul Augustin; pe lângă aceasta el adaugă: că trebuie să se creadă că Sfântul Duh este Duhul Tatălui și al Fiului, dar nu ca o consecință a purcederii. Pentru ce? Pentru că, după sentimentul comun al Părinților, Sfântul Duh are aceeași ființă cu Tatăl și cu Fiul.

Părinții, care n-au înțeles expresiile *Duh al Fiului* în sensul de identitate de ființă, le-au interpretat în modul acesta: că Sfântul Duh este Duhul *Fiului* pentru că acesta din urmă l-a trimis în lume. “Că Duhul purcede din Dumnezeu, zice sfântul Basiliu, apostolul o mărturisește limpede când zice: “*Noi n-am primit Duhul lumii, ci Duhul lui Dumnezeu*; dar ne arată cu evidență că Duhul *s-a manifestat prin Fiul*, când îl numește *Duhul Fiului*” (Bas. Cont. Eun., lib. 5). Același sfânt (De Spirit. S., c. 18) zice pozitiv: “Duhul este de asemenea numit *Duhul lui Hristos*, pentru că este unit cu el *în ființă*”. Amândouă interpretațiunile sale nu se contrazic deloc, și nici una din ele nu favorizează purcederea *ex Filio*. Sfântul Ioan Damaschin a rezumat cu perfecțiune astfel învățământul tradițional: “Noi adorăm pe Sfântul Duh ca pe Duhul lui Dumnezeu Tatăl, adică, *purcezând dintr-însul*; îl adorăm de asemenea ca pe *Duh al Fiului*, pentru că printr-însul a apărut și a fost comunicat creaturii, și nu pentru că își ține de la dânsul ipostaza sau existența” (Damas., Orat. De Sabb.).

După cele ce preced, înțelege cineva pe celălalt text al sfântului Paul extras din Epistola către Romani (XIII, 9): “Voi nu trăiți după corp ci după duh; căci de nu are cineva *Duhul lui Iisus Hristos*, acela nu este al lui”. Este evident că cuvântul *Duh al lui Iisus Hristos* este întrebuințat aici într-un sens curat moral; dacă voiește cineva să-l înțeleagă riguros *despre persoana* Sfântului Duh, știe, prin textele ce am citat, cum au înțeles Părinții Bisericii aceste cuvinte: *duh al Tatălui*, *duh al lui Hristos*. În fine, cei mai buni teologi occidentali n-au recurs la textele extrase din Epistolele către Galateni și către Romani, pentru a sprijini sistemul lor relativ de *purcederea ex Filio*. Ei au înțeles că într-însele nici măcar vorbă nu era despre *persoana* Sfântului Duh. Opoziția ce face sfântul Paul între oamenii care trăiesc *după spirit* este prea clară pentru ca teologii cât de puțin serioși să se poată înșela asupra sensului apostolului. Cu toate acestea unii teologi au recurs la dânsese, iată pentru ce ne-am oprit asupra lor.

După ce am explicat, după Părinți, textele Scripturii relative la relațiile între cele trei persoane ale prea sfintei Treimi, datorăm să cităm pasajele cele mai

importante în care Părinții au vorbit ca teologi, pentru ca să nu rămână nici o îndoială în privința doctrinei primitive relativă la *Purcederea* Sfântului Duh.

Mulți Părinți stabilesc că Sfântul Duh purcede din Tatăl, fără a menționa pe Fiul.

Sfântul Basiliu: “După cum Cuvântul creator întărește cerurile, de asemenea Duhul care este din Dumnezeu, *care purcede din Tatăl*, ne-a adus cu el și de la el toate forțele care sunt în Tatăl”. În același text, sfântul Basiliu explică purcederea prin expresia: *ieșit din gura sa*, pentru ca să nu se înțeleagă prin actul acesta ceva *exterior sau creat*.

Sfântul Grigore teologul: “Duhul este cu adevărat Duhul Sfânt *care purcede din Tatăl*, nu cu toate acestea ca Fiul, căci el nu purcede *prin naștere*, ci prin purcedere” (Cuv. 39).

Sfântul Ioan Chrysostomu: Sectatorii lui Macedon nu voiau să creadă că Sfântul Duh, *care purcede din Tatăl*, este Dumnezeu (Homil. in Ps. CXV).

Sfântul Ifrim: “Sfântul Duh nu este născut, el purcede din ființa *Tatălui* nu imperfect și nu amestecat cu ea, căci el nu este nici Tată nici Fiul, ci Duh Sfânt” (Serm. de Confess.).

Sfântul Epifan: “Deși sunt multe duhuri, acest duh este fără asemănare mai presus de celelalte, căci el are din toată eternitatea existența de la însuși Tatăl, și nu de la vreuna din ființele create... Dintr-o singură și aceeași dumnezeire sunt Fiul și Sfântul Duh: Fiul fiind născut din Tatăl, și Duhul *purcezând* din Tatăl” (Haeres. LXXIV).

Sfântul Chiril al Alexandriei: “Credem și în Duhul Sfânt... *purcezând din Tatăl*, nu născut; căci nu este decât un singur Fiul unic și nu creat... Știm că *el purcede din Tatăl*, dar nu căutăm nicicum a aprofunda *cum purcede*, rămânând în limitele ce ni le-au tras teologii și fericirii” (De S. Trinit., c. 19).

Astfel *credința primitivă*, după sfântul Chiril, consistă în a admite: pe Fiul născut din Tatăl, pe Sfântul Duh *purcezând* din Tatăl.

Sfântul Ambrozie: “Dacă tu numești pe Tatăl, numești în același timp și pe Fiul său și pe Duhul gurii sale... Dacă tu numești pe Duhul, numești de asemenea pe Tatăl din care Duhul purcede, și pe Fiul, pentru că el este *Duh și al Fiului*” (De Spirit. S., Lib. 1, c. 3).

Precum se vede, sfântul Ambrozie nu face din actul etern în virtutea căruia *Duhul purcede din Tatăl* baza celui alt adevăr: că Duhul este *Duhul Fiului*.

Sfântul Ilarie de Poitiers (Pictavianul): “Va veni Mângâietorul pe care Fiul îl *Va Trimite* de la Tatăl; acesta este Duhul adevărului care *purcede din Tatăl*” (De Trinit., lib. VIII, § 19).

Sfințitul Augustin: “Arianii zic pe Fiul născut din Tatăl și pe Sfântul Duh *creat de Fiul*; dar ei nu găsesc aceasta nicăieri în sfânta Scriptură; căci însuși Fiul zice că *Duhul Sfânt iese din Tatăl*... Este adevărat că Tatăl a dat tuturor existența și că el însuși n-a primit de la nimeni nimic; dar nu și-a dat pe nimeni egal, fără numai pe Fiul născut dintr-însul, și pe Sfântul Duh *care purcede dintr-însul*” (Cont. Arian., c. 21, 29).

Aici era foarte potrivit cazul, pentru sfințitul Augustin, de a opune Arianilor acțiunea Fiului în purcederea Duhului, *dacă el ar fi crezut într-însa*. Dar fericitul doctor nu o credea.

Mulți Părinți, învățând că Sfântul Duh purcede din Tatăl, menționează un act al Fiului, diferit de purcedere, relativ la Sfântul Duh.

Iată câteva din textele lor:

Sfântul Anastase: “Dacă ei (ereticii), ar raționa bine asupra Fiului, ar face-o tot așa de bine și asupra Sfântului Duh care *purcede din Tatăl* și care, fiind propriu

Fiului (aliatul său), *este acordat de el* discipolilor săi precum și tuturor celor ce cred într-însul” (Ath., Epist., ad Serap., 1, 2).

Sfântul Episcop al Alexandriei face dar distincțiune între cele două acte ale Tatălui și ale Fiului relative la Duhul. În ce sens este Duhul *propriu Fiului* sau aliatul Fiului? El o explică mai jos, în aceeași operă, zicând că pentru că au în comun *ființa divină*. El afirmă dar aceste trei adevăruri ale credinței: 1- iu Duhul purcede din Tatăl; 2- le el este acordat credincioșilor de Fiul; 3- le Fiul și Sfântul Duh sunt de o ființă cu Tatăl, și posedă deopotrivă ființa dumnezeiască.

Sfântul Basiliu (Cont. Eunom. lib. 5): “Că Duhul este al lui Dumnezeu, aceasta o anunță cu claritate apostolul zicând: Noi n-am primit Duhul lumii... ci Duhul lui Dumnezeu (I. Cor., II, 12); că el a fost manifestat prin Fiul, aceasta o arată apostolul cu evidență *numindu-l și Duh al Fiului*”.

Astfel Duhul este *al Fiului* nu pentru că *purcede* dintr-însul, dar pentru că *a fost manifestat* printr-însul. Sfântul Basiliu adaugă aiurea (De Spirit. Sanct., c. 18): “Duhul este de la Dumnezeu, nu precum toate sunt de la Dumnezeu, ci ca purcezând din Dumnezeu; purcezând, nu prin naștere ca Fiul, ci ca *duh din gura lui Dumnezeu*... El se numește de asemenea Duhul lui Hristos întrucât este unit cu Hristos prin ființă”.

Sfântul episcop al Cezariei profesează astfel cele trei adevăruri învățate de al Alexandriei, și le distinge perfect pe unul de altul.

Sfântul Grigore al Nisei (Adv. Eunom., lib. 1): “Să ne închipuim, nu o rază a soarelui, dar un soare care, provenind dintr-un alt soare nenăscut, ar străluci cu el, trăgându-și din el existența sa... pe urmă, o altă asemenea lumină și de asemenea *simultană cu lumina născută*, strălucind *cu ea*, dar avându-și *cauza existenței sale din lumina primitivă*”.

Iată lămurit pe Fiul exclus din actul în virtutea căruia își are existența a treia lumină sau Duhul.

Sfântul Chiril al Alexandriei: “Pentru a formula, în privința Divinității, o idee sănătoasă și conformă cu adevărul, zicem că Dumnezeu Tatăl naște pe Fiul care îi este de o ființă... și produce pe Sfântul Duh care vivifică toate, *purcede din Tatăl* într-un mod negrăit și *este acordat creaturii prin mijlocirea Fiului*” (Cont. Iul., lib. IV).

Evlogiu al Alexandriei, pe care papa sfântul Grigore Cel Mare (Dialogul) îl numea părintele și învățătorul său, se exprimă astfel în al cincilea discurs al său: “Într-adevăr, Dumnezeu este unul... Fiul cunoscut în Tatăl și Tatăl în Fiul, *Duhul purcezând din Tatăl*, și având *pe Tatăl ca principiu*, dar *coborând peste creatură prin Fiul*, după buna voință a celor care-l primesc”.

Părinții din Occident sunt de acord cu cei din Orient în învățământul acestor adevăruri.

Sfântul Ilarie de Poitiers: “*Din Tatăl purcede Duhul adevărului*, dar prin Fiul *este trimis de la Tatăl*” (De Trinit., lib. VIII, § 20).

Sfântul Ambrozie: “Domnul zice în Evanghelie: *Când va veni mângâietorul, Duhul adevărului care purcede din Tatăl, va mărturisi de mine*. Prin urmare, *Duhul purcede din Tatăl și dă mărturie despre Fiul*” (De Spirit. Sanct., lib. 1).

Sfântul Ieronim: “Sfântul Duh *iese din Tatăl* și, din cauza comunității de natură, *este trimis de Fiul*” (Comment. in Isa; lib. XVI, § 57).

Sfințitul Augustin: “Este de ajuns creștinilor de a crede... că Dumnezeu este Treime, Tatăl și Fiul născut din Tatăl, și Sfântul Duh *purcezând* din același Tată, dar singur și același Duh al Tatălui și al Fiului” (Ench., c. 9).

Fericitul doctor învăța aici ceea ce se ține de credință; un punct de credință este că Sfântul Duh *purcede din Tatăl*, după cum Fiul este născut din Tatăl; un alt punct: este că Duhul este Duhul Tatălui și al Fiului, dar dintr-aceasta el nu trage o

concluziune contrară primului adevăr pe care-l stabilește: că Sfântul Duh *purcede din Tatăl*. Episcopul Hypponei a distins cu perfecțiune actul Tatălui în *purcederea eternă*, de actul Fiului în *trimiterea temporală* a Sfântului Duh.

Părinții învață că în dumnezeire nu este decât un principiu unic, care, printr-o îndoită lucrare analoagă, naște pe Fiul și produce pe Sfântul Duh. Iată câteva pasaje în care ei stabilesc acest adevăr:

Autorul cunoscut sub numele de sfântul Dionisie Areopagitul: “Nu este decât o singură sorginte de dumnezeire: Tatăl. Astfel, Tatăl nu este Fiul, și Fiul nu este Tatăl, și la fiecare din persoanele divine se cuvin laude particulare... Noi am aflat din Sfântul Cuvânt că Dumnezeirea *în sorgintea sa* este Tatăl, dar că Iisus și Duhul sfânt, ca să zicem așa, ramuri dumnezeiești plantate *ale dumnezeirii născute din Dumnezeu*. Le-am zice flori și lumini naturale; dar cum aceasta? Acesta este un lucru ce nu s-ar putea nici spune nici reprezenta” (De Div. Nom., c. 2, §§ 5-7).

Origene: “Trebuie să înțelegem că Fiul și Sfântul Duh emană din aceeași sorginte de *Părintescă divinitate*” (Comment. in Epist. ad Rom., c. 5). “Dintr-această sorginte vin, și Fiul care *este născut* și Duhul care *purcede*” (De Princip., lib. 1, c. 2).

Sfântul Atanasie: “Credem într-o singură și aceeași dumnezeire a Treimii, care vine *din singur Tatăl*” (Epist. ad Serap.; § 28). În aceeași epistolă, sfântul Atanasie nu atribuiește decât singur Tatălui calificațiunile de *principiu*, de *sorginte*. În opera sa contra Arianilor (Orat. IV, § 1) se exprimă astfel: “Nu este decât un *singur principiu* al Divinității și nu *două principii*: iată pentru ce este în Dumnezeu *monarhie* (monaxia, unitate de principiu)”.

Sfântul Basiliu: “Tatăl are o existență perfectă; el este rădăcină și sorginte a Fiului și a Sfântului Duh... Deși zicem că toate sunt de la Dumnezeu, nu este propriu de la Dumnezeu decât Fiul *ieșit din Tatăl*, și Duhul *purcezând din Tatăl*; Fiul este *de la Dumnezeu* prin naștere, și Duhul, într-un mod negrăit” (Homil. Cont. Sabbel., §§ 4-7).

Sfântul Grigore teologul: “Dacă Fiul și Sfântul Duh sunt coeterni cu Tatăl, pentru ce nu sunt ca el *fără principiu*? Pentru că ei sunt *din Tatăl*, deși nu după Tatăl” (Cuv. asupra teologiei).

Sfințitul Augustin: “Din Tatăl primește Duhul, de asemenea din Tatăl primește Fiul; căci, în această Treime, Fiul este născut din Tatăl, și Duhul *purcede din Tatăl*; Tatăl singur nu este născut de nimeni și nu purcede din nimeni” (Tract. C. in Ioann.).

“Când Domnul zice: *Vi-l voi trimite de la Tatăl Meu*, arată că Duhul este al Tatălui și al Fiului; căci, după ce a zis: *Tatăl Meu vi-l va trimite*, adaugă: *în numele meu*; dar nu zice: *Tatăl meu vi-l va trimite din partea mea*, precum zice: *Vi-l voi trimite Din Partea Tatălui Meu*, arătând astfel că principiul a toată divinitatea, sau mai bine a întregii divinități, este Tatăl” (De Trinit., lib. IV, c. 20, § 29).

Putea fericitul episcop al Hipponei să explice mai lămurit că zicând că Sfântul Duh este *al Fiului* el nu înțelegea că *purcede dintr-însul ca dintr-un principiu*, ci că venea numai de la dânsul ad extra, după cum am expus?

Într-o altă operă (Cont. Maxim., lib. II, c. 14, § 1), sfințitul Augustin mai zice încă: “Din Tatăl este Fiul; de asemenea din *Tatăl este Sfântul Duh*; el este *dintr-Acela din care purcede*”. Sfințitul Augustin n-a zis *dintr-aceia*.

Sfântul Paulin al Nolei: “Sfântul Duh și Cuvântul lui Dumnezeu, deopotrivă Dumnezeu și unul și altul, rămân în același șef, și vin din Tatăl *unica lor sorginte*, Fiul prin naștere, și Duhul prin purcedere; ei își păstrează fiecare atributul lor *personal*, și mai curând sunt diferiți decât divizați între dânsii” (Epist. 3, ad Amand).

Mai avem încă de a menționa pe Părinții care recunosc că Sfântul Duh purcede din Tatăl și care, în același timp, *Exclud*, fie implicit, fie explicit ideea că el purcede și de la Fiul.

Sfântul Basiliu: “Sfântul Duh este unit cu Fiul, și își ține ființa de la autorul său, de la Tatăl din care purcede; atributul său personal are dar ca caracter distinctiv: *de a fi cunoscut* după Fiul și cu el, și de *a-și avea existența* de la Tatăl. Fiul, care *face să cunoaștem* după el și cu el pe Sfântul Duh care *purcede din Tatăl*, nu are, în ceea ce privește atributul său distinctiv, nimic în de comun cu Tatăl și cu Sfântul Duh” (Sfântul Basiliu, epistola 38 către fratele său Grigore, § 4).

Se poate expune mai clar că Tatăl este sorginta unică în Divinitate; că fiecare persoană în Dumnezeu își are caracterul *personal* propriu, necomunicabil unei persoane diferite; că Fiul nu are nimic în de comun cu Tatăl în ceea ce constituie atributul personal al Tatălui; că acest atribut este de a fi sorginta *unică* a Fiului *prin naștere*; a Sfântului Duh *prin purcedere*, că Duhul este numai *cunoscut* sau *manifestat* prin Fiul?

Același doctor se mai exprimă încă astfel: “Îmi reprezint, în Sfântul Duh, o rudenie cu Tatăl, *pentru că purcede din Tatăl*, și o alta cu Fiul, *pentru că citesc: Dacă nu are cineva duhul lui Hristos, acela nu este al lui*” (Id., Homil. Cont. Sabell., § 6).

Rudenia cu Fiul nu consistă dar decât în *manifestațiunea și comunicarea* Duhului prin Hristos.

Sfântul Grigore Teologul: “Ceea ce Tatăl, Fiul și Sfântul Duh au de obște, este de a fi necreați și Dumnezeu; pentru Fiul și Sfântul Duh, este *de a fi din Tatăl*; dar ceea ce este *propriu Tatălui* este de a fi nenăscut; Fiul, de a fi născut; Sfântul Duh de a purcede” (Orat. in Laud. Her., § 32).

“Fiul are toate câte are Tatăl, *afară de a fi cauză*; și tot ce posedă Fiul aparține Sfântului Duh, *afară de calitatea de Fiu* și de tot ce este zis corporal despre Fiul pentru mântuirea mea” (Orat. in Aegypt. adv., § 15).

Deci, după sfântul Grigore, ființa divină aparține celor trei persoane; dar fiecare persoană se distinge de celelalte două printr-un atribut *personal* sau ipostatic, și nu poate cineva confunda atributele personale, fără a confunda persoanele, și prin urmare, fără a nega Treimea. Atributul personal al Tatălui este *de a fi sorginta* sau *cauză*; al Fiului *de a fi născut*; al Sfântului Duh, *de a purcede*. Atribui Fiului, fie direct, fie indirect, calitatea de a fi *cauză*, este a-i da atributul personal al Tatălui, este a confunda persoana sa cu a Tatălui. Dar, a zice că Sfântul Duh purcede dintr-însul, într-un mod oarecare, este a afirma că participă la aceea ce face caracterul distinctiv al Tatălui, este a nega Treimea.

Sfântul Grigore al Nissei: “În sfânta Treime, *o singură și aceeași persoană*, Tatăl, naște pe Fiul și produce pe Sfântul Duh” (Advers. Graec. Excomm.).

“Duhul este unit cu Fiul în acest sens că amândoi sunt necreați, și că au ca *principiu* al ființei lor pe Dumnezeul tuturor lucrurilor; dar se distinge de dânsul în aceea că el purcede din Tatăl altfel decât Fiul unic, și este *manifestat* prin Fiul” (Cont. Eunom. lib. 1).

Sfințitul Augustin: “Tatăl nu s-a micșorat născând pe Fiul, ci a tras din sânul său pe un alt el însuși, astfel încât că rămâne cu totul întreg și locuiește cu totul întreg în Fiul. De asemenea, Sfântul Duh este *un tot provenind dintr-un tot (integer de integro)*. El nu se depărtează nicicum de ACELA din care purcede, ci este cu EL, așa precum este din EL, fără a-L păgubi întru nimic părăsindu-L, și fără a câștiga nimic rămânând în EL” (Epistola 170, § 5).

Sfințitul Augustin ar fi vorbit la plural de ar fi crezut că Sfântul Duh purcedea din Tatăl și din Fiul. Dar, niciodată el nu vorbește decât de Tatăl, de îndată ce tratează despre *purcederea* propriu-zisă.

Rusticu, diacon al Bisericii romane: "Tatăl a născut, dar el nu e născut; Fiul este născut, dar *el nimic n-a născut care să fie coetern*; Sfântul Duh *purcede din Tatăl*, dar nimic coetern nu este născut sau purces dintr-însul". Unii din cei vechi adăugau atributelor aceasta: "După cum Duhul n- a născut pe Fiul în unire cu Tatăl, tot așa Sfântul Duh nu purcede din Fiul, după cum purcede din Tatăl" (Cont. Aceph. Disput.).

Rusticu, care trăia în secolul al VI-lea, nu voiește să se pronunțe în privința purcederii *din Fiul*; el constată numai că *cei vechi* nu o admiteau, și expune doctrina asupra atributelor divine astfel încât să se excludă această pretinsă purcedere. Dacă, în secolul al VI-lea, și la Roma chiar, opinia purcederii *ex Filio* era o simplă opinie în privința căreia se bucura fiecare de libertatea sa, cum se poate pretinde că aceasta era o *dogmă* a Bisericii primitive? Cum a putut trece în stare de dogmă o asemenea opinie?

În secolul al IX-lea, Anastasiu, bibliotecarul papei, explica prin *trimiterea în lume* purcederea *ex Filio* pe care Orientul o imputa Occidentului că a admis-o; el nega cu modul acesta doctrina purcederii *din Fiul*, așa precum ea a trecut în stare de dogmă în Biserica romană (Anast. bibl., Epist. ap. Ioann. diac.).

Este afară de toată îndoiala că tradiția catolică s-a exprimat în privința relevațiunilor între Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, așa încât să determine clar aceea ce constituie unitatea lor de ființă și atributele lor personale. Din mărturia sa reiese că Fiul nu poate nici direct nici indirect să participe la atributul *de principiu* în Treime; că nu poate cineva să-l facă să participe (la acest atribut), mai mult sau mai puțin depărtat (dține maniere plus ou moins detournee), fără a ataca distincțiunea fundamentală care există între persoanele divine, și fără a distruge Treimea.

Această doctrină fiind știută, se întrebă cineva cum poate să învețe Biserica romană doctrina sa despre *filioque* fără să vadă că în același timp ea neagă Treimea în care cu toate acestea voiește să creadă.

Biserica romană merge mai departe; ea pretinde că tradiția catolică îi este în favoarea ei. Am arătat mai sus prin ce procedări teologice săi au putut ridica o atare pretenție. Studiile noastre asupra Părinților au distrus subterfugiile lor cele mai subtile. Este foarte evident într-adevăr că toate expresiile de care s-au servit Părinții Bisericii, în afară de expresiile evanghelice care desemnează *purcederea* eternă propriu-zisă, nu însemnează decât *trimiterea*, misiunea Sfântului Duh în lume, *de la Tatăl, prin Fiul*; sau ca interpret al Fiului sau al Cuvântului pentru a răspândi în suflete *Adevărul*, expresie eternă a Ființei eterne, adică Cuvântul. Nu e mai puțin evident că Părinții n-au înțeles decât în acest sens expresiile *Duhul Fiului*, de care atât de mult au abuzat teologii romani.

Dar, să examineze cineva textele ce aduc teologiei romanismului pentru a-și atribui tradiția catolică, și se va convinge că nu este nici unul din ele care să nu se poată întoarce în contra lor cu avantaj, dezvelind subterfugiile la care au recurs pentru a le interpreta în favoarea lor.

Va fi lucru plicticos pentru lectorii noștri de a intra cu noi în discuția tuturor textelor alterate pe care Biserica romană și-a sprijinit falsa sa dogmă. Noi am expus principii generale cu ajutorul cărora cei ce vor voi să întreprindă această lucrare o vor putea face fără dificultate. Oricare ar fi teologul romanist pe care l-ar avea sub mână, nu va putea să le scape (din mână), de îndată ce-și vor aduce aminte de indicațiunile ce am dat.

Va putea cineva cu toate acestea să înlesnească ici colo oarecari texte care vor părea mai favorabile ereziei romane. În acest caz, va trebui să se urce la sorginte. Atunci va rămâne cu totul uimit văzând că textele în chestiune au fost sau esențial falsificate, sau absolut inventate.

Vom cita în privința aceasta câteva exemple.

Printre cele ce trimișii sinodului de la Aix-la Chapelle invocară în favoarea adaosului, în prezența papei Leon al III-lea, se află acesta pe care ei îl zic că l-au extras din *Expunerea simbolului*, de sfințitul Ieronim: “Duhul care purcede din Tatăl și din Fiul este coetern cu Tatăl și cu Fiul și le este egal în toate”. Aceste cuvinte nu se află nici în opera citată, nici în celelalte opere ale sfințitului Ieronim. La sinodul de la Florența, Romanii citau acest text ca fiind extras din *Profesiunea de credință* a papei Damas: “Noi credem în Sfântul Duh care purcede din Tatăl și din Fiul... Mângâietorul purcede din Tatăl și din Fiul”. Papa Damas, în *Profesiunea sa de credință*, zice tocmai contrariul și afirmă că Sfântul Duh purcede *numai din Tatăl*.

Unul din cei mai mari teologi ai Occidentului, canonizat de Biserica romană sub numele de sfântul Toma Aquinatul, a citat, în opera sa *contra Grecilor*, mai multe texte ale sfântului Atanasie pe care pretinde că le-a extras din discursurile pronunțate de acest Părinte în sinodul de la Nicea, și din epistola sa către Serapion. Nici unul din textele acestea nu există, după cum convine într-o asemenea și un critic care aparține Bisericii romane, Casimir Oudin¹.

Alți gravi teologi, ca Bellarmin și Vasquez, au apelat, după Toma Aquinatul, la un pasaj din epistola sfântului Atanasie către Serapion, și acest pasaj nu există².

Alte texte au fost interpolate, sau în manuscriptele Părinților, sau în primele edițiuni, spre a întări doctrina romană. Vom cita în particular un pasaj din sfântul Atanasie (*al treilea discurs contra arianilor*); un altul din același Părinte (*Epistola către Serapion*); un text al sfântului Ambrozio (*Tratatul despre Sfântul Duh*); unul al sfântului Grigore al Nisei (*asupra Rugăciunii domnești*); unul al sfințitului Ieronim (*Explicațiunea simbolului*); unul al sfințitului Augustin (*Tratatul despre Treime*); unul al sfântului Ioan Damaschin (*Istoria lui Barlaam*). Au mers (papiștii) chiar până la a adăuga pe *Filioque* în epistola lui Fotiu către Michael, regele Bulgarilor. În toate aceste texte citate de teologii occidentali, au adăugat pe *Filioque*, și s-a constatat atât de clar că această adopțiune s-a făcut în evul mediu, încât s-a scos (afară) din edițiunile mai bune chiar făcute în Occident și de erudiți părtinitori ai purcederii *ex Filio*. Mai multe din aceste pasaje dar au dispărut din tezele relative la această chestiune, dar altele au rămas.

Un teolog roman încă în viață, Păr. Perrone, citează epistola papei Hormisdas către Iustinian, în 521, și pretinde că în această epistolă trebuie să se citească că sfântul Duh purcede *din Fiul*. Cu toate acestea, Mansi care a dat o edițiune completă a *Sinoadelor* de P. Labbe, Mansi, ale cărui sentimente romane sunt cunoscute, convine că cuvintele și *din Fiul* au fost intercalate *de o mână străină*.

Același teolog citează un pasaj din Didym al Alexandriei, favorabil tezei sale. În secolul al nouălea, Ratramn, monah din Corbia, cita același text în care nu se află cuvintele favorabile adaosului; ceea ce probează că în secolul al nouălea, acest text nu era încă interpolat.

Același teolog citează ca extras din sfântul Basiliu *contra lui Eunomiu*, un text deja citat la Florența contra Grecilor. Încă din acea epocă, Marcu al Efesului proba că acel text nu se află deloc în manuscriptele grecești mai bune. Astăzi erudițiunea a dat dreptate lui Marcu al Efesului. În edițiunile mai bune făcute în Occident, s-a admis textul așa precum el îl susținea; ceea ce nu împiedică pe Părintele Perrone de a-l cita cu alterațiune.

Alături cu textele alterate de Păr. Perrone, să punem pe ale celorlalți teologi și în particular pe al D. Pitzipios, un grec vândut Romei și al cărui pamflet contra Bisericii orientale a fost compus aproape tot de teologi romani, și imprimat de Propagandă.

¹ Casim. Oud. Dissert. de script., Thom. Aquinat.

² Bellarm., De Christ., lib. II; Vasquez, In Prim. Part. Thom.

Acest din urmă fapt este constatat de însăși cartea; cel dintâi a fost constatat prin însuși autorul când Roma, satisfăcută că a căpătat de la el aceea ce dorea, refuză de a continua de a-l mai plăti.

Pitzipios citează acest text pretins din sfântul Basiliu:

“Această expresie: *Tatăl a creat lumea prin Fiul*, nu arată nicidecum imperfecțiunea puterii Tatălui; nici iarăși nu micșorează lucrarea Fiului, ci ea arată unitatea voinței. Astfel expresia *creat prin Fiul* nu atacă nicidecum, ci ea atestază cauza primitivă.

Precum și acest termen: Sfântul Duh *purcede din Tatăl prin Fiul*, n-are scopul nici de a califica de imperfectă purcederea din Tatăl, nici de a prezenta ca slabă purcederea din Fiul; ci ea demonstrează unitatea voinței. Astfel încât expresia *prin Fiul*, nu atacă nicidecum, ci confirmă cauza primitivă”.

D. Pitzipios trimite la sfântul Basiliu, *Asupra Sfântului Duh*, către Amfilochiu, c. VIII.

Noi am verificat pasajul. Am găsit în sfântul Basiliu prima parte care se raporta la acțiunea creatoare și la Fiul. Cât despre partea a doua care se raporta la Sfântul Duh și la purcederea sa, nu este un singur cuvânt despre acesta în sfântul Basiliu. A inventat D. Pitzipios însuși acest text, sau l-a împrumutat de la un alt falsificator? Noi nu știm. Dar un fapt sigur pe care fiecare-l va putea verifica, este că textul citat nu există în sfântul Basiliu.

Textul sfântului Chiril: “Fiul lui Dumnezeu prin natură este al lui Dumnezeu, căci este născut din Dumnezeu Tatăl, și Sfântul Duh îi este de asemenea propriu; el este într-însul și *purcede dintr-însul*, după cum este înțeles că *purcede* și din însuși Dumnezeu Tatăl”.

Textul grec este dat de D. Pitzipios care trimite la sfântul Chiril, *Comentariul profetului Ioil*. El n-are nicidecum sensul ce i se atribuiește. Sfântul Chiril, explicând cuvintele profetului: *Voi răspândi Duhul meu* etc., expune că, în Iisus Hristos noul Adam, Sfântul Duh *a fost comunicat* naturii umane și că a fost așa, prin Iisus Hristos, principiul regenerării noastre. Cât despre *purcedere*, nu se zice un singur cuvânt, nici în acest pasaj nici în celelalte opere ale sfântului Chiril.

Sfântul Grigore al Nissei a explicat în *cinci discursuri Tatăl nostru* sau *rugăciunea domnească*. D. Pitzipios a crezut că aceste din urmă cuvinte însemnează *rugăciunea duminicii*, a trunchiat un text în ceea ce el numește *Discurs asupra rugăciunii duminicii*. În zadar ar căuta cineva textul indicat de D. Pitzipios în cele cinci discursuri ale sfântului Grigore al Nissei. Se găsește, din contră, în al treilea discurs, o coloană întreagă contrară sistemului *purcederii ex Filio*.

Trebuie să observăm, pe lângă aceasta, că textul fals al lui D. Pitzipios nu probează nimic, pentru că într-însul citim numai aceasta: “Sfântul Duh vine din Tatăl, și este probat că vine și din Fiul, căci este zis că acela care nu are duhul lui Hristos nu este al lui”. Nu este vorba aici decât de Duhul întrucât *este comunicat* creștinilor. Cu adevărat nu era trebuință de osteneala de a trunchia un text pentru a ajunge la acest rezultat.

Iată o nouă probă de educațiunea D. Pitzipios și a teologilor Romei. El citează acest pretins text al sfântului Atanasie: “Sfântul Duh vine din Tatăl și din Fiul; el nu a fost nici făcut nici creat (de dâșii); el nu e născut ci purcede dintr-însii”. Ei arată acest text ca fiind extras din *Omologațiunea credinței*. Ar crede cineva, la prima vedere, că este vorba de o operă teologică a marelui episcop al Alexandriei; în realitate nu e nimic. D. Pitzipios, care este grec, a tradus prin *omologațiune* cuvântul grec care, în românește, însemnează *profesiune*, și a numit *omologațiune de credință* profesiunea de credință cunoscută sub titlul de *Simbolul sfântului Atanasie*. Toți erudiții convin în unanimitate, și este demonstrat că acest simbol a fost compus de un scriitor care n-ar fi anterior secolului al șaselea.

Noël- Alexandru expune cu perfecțiune toate rațiunile care au decis pe erudiți să nu considere simbolul în chestiune ca fiind al sfântului arhiepiscop al Alexandriei; el face în particular această observare importantă: că nici sfântul Chiril al Alexandriei, nici sinodul de la Efes, nici sfântul Leon, nici sinodul de la Chalcedon, n-au opus acest simbol ereticilor Eutichiu și Nestor, ale căror erori sunt cu toate acestea expuse într-însul și combătute categoric. Sfântul Chiril, în particular, care a șezut pe același scaun cu sfântul Atanasie, n-ar fi neglesu desigur de a opune ereticilor această înaltă autoritate. “Trebuie să adăugăm pe lângă aceasta, continuă Noël- Alexandru, tăcerea Latinilor care n-au opus acest simbol Grecilor, până în timpul lui Grigore al IX-lea”, adică *până în secolul al treisprezecelea*. “Poate cineva crede, într-adevăr, zice același istoric, că de s-ar fi privit ca sigur că acest simbol era al sfântului Atanasie, nu s-ar fi servit (nimeni) de dânsul ca de o săgeată contra Grecilor *schismatică*, căci acest argument n-ar fi fost de o mică greutate, din cauza autorității de care se bucură sfântul Atanasie în amândouă Bisericiile?” (Natal. Alex., Hist. eccl., saecul. IV, Cap. IV, § X) – Tillemont (Mem. eccl., t. VIII, nota 34, p. 668) observă cu multă dreptate că ereziile lui Nestor și Evtichiu sunt de asemenea cu claritate indicate și combătute în simbolul *zis* al sfântului Atanasie, ca și a lui Ariu, și că n-a putut cineva să se exprime așa *teologicește* precum face în acest simbol, decât după condamnarea acestor erezii, adică când sinoadele de la Efes și de la Chalcedon au elucidat toate chestiunile ridicate de acești eretici și când au *definit* adevărata credință. El ar fi putut să adauge lângă ereziile lui Evtichiu și Nestor, și pe a monotelitilor care de asemenea este într-însul combătută și care nu fu condamnată definitiv decât în sinodul al șaselea ecumenic, la sfârșitul secolului al șaptelea. Simbolul *zis* al sfântului Atanasie nu poate dar să dateze decât din secolul al șaptelea.

Printre învățați, unii îl atribuiesc lui Eusebiu al Vercellei, alții lui Atanasie Sinaitul, alții *vreunui teolog anonim francez, din timpul lui Pepin sau Carol Cel Mare* (Natalis- Alexandru, loc. cit.).

Păr. Quesnel, în a paisprezecea dizertațiune a sa asupra operelor sfântului Leon, îl atribuiește lui Virgil al Tapsului. Anthelmi a combătut această opiniune și a atribuit sus- zisul simbol lui Vincent din Lerini. Dar această opiniune a fost lepădată de toți erudiții sau aproape de toți.

Printre multele probe ce s-au dat pentru a proba că simbolul atribuit sfântului Atanasie nu este al acestui sfânt doctor, scriitorii occidentali nu ne-au dat încă una care este cu toate acestea hotărâtoare, că adică doctrina lui *Filioque* care într-însul este învățată este contrară doctrinei ce sfântul Atanasie a expus în operele sale autentice, și în particular în *Epistola sa către Serapion asupra Sfântului Duh*.

Este foarte evident, din diferiții autori căroră se atribuie simbolul *zis* al sfântului Atanasie, că savanții nu sunt de acord asupra epocii în care s-a compus această profesiune de credință.

Vossius (Dissert. de tribus simb.) afirmă pozitiv că cel dintâi scriitor care îl atribui sfântului Atanasie este Abbon, avva (egumen) al mănăstirii lui Fleury, în secolul al zecelea. Dar Tillemont observă că acest simbol a fost citat în același mod în secolul al nouălea, de Hincmar de Reims, și de Ratramn și Enea în operele ce au compus pentru apărarea adaosului *Filioque* în simbolul de la Nicea.

Așadar numai de la această discuție simbolul s-a atribuit sfântului Atanasie. El era anterior acestei epoci, și Tillemont zice că “*se crede* că al patrulea și al șaselea sinod de la Toleda, în 633 și în 638, au împrumutat dintr-însul *diverse expresii*”.

Cea mai înaltă origine ce s-ar putea atribui simbolului *zis* al sfântului Atanasie ar fi dar secolul al șaptelea. Tillemont crede că poate să dateze din secolul

al șaselea, dar în același timp mărturisește că nu se găsește vreo expresie dintr-însul decât în sinoadele din Spania din secolul al șaptelea.

Este de însemnat că prima sa aparițiune în istorie concordă cu epoca în care se agita chestiunea lui *Filioque*, și că această aparițiune a avut loc, în Spania, la aceleași sinoade de la Toledo în care pentru prima oară fu învățată doctrina lui *Filioque*. Un alt fapt de asemenea sigur și care are cea mai mare importanță, este că erudiții admit în genere că el a fost scris în latinește și că nu poate emana de la un alt grec care ar fi cunoscut această limbă, căci nu se găsește într-însul nici un *elenism*. Ceva mai mult, există în grecește mai multe texte diferite de acest simbol, ceea ce probează că el n-a fost compus într-această limbă, ci a fost tradus din latinește de mai mulți autori diferiți, și că Orientul l-a primit de la Occident, afară de cuvintele *Et Filio*.

Așadar simbolul zis al sfântului Atanasie nu este al acestui sfânt doctor; el nu este *anterior* doctrinei lui *Filioque*; el este numai, ca și însuși *Filioque*, anterior secolului al nouălea în care adaosul trecu din Spania în Franța; el este *contemporan* cu doctrina lui *Filioque*; și luă probabil naștere în aceeași țară și în aceleași circumstanțe. Nu-l atribui nimeni sfântului Atanasie înainte de secolul al nouălea.

Teologia romană apelează întru aceasta la sfântul Ioan Chrysostomu care ar fi zis în *Discursul său asupra Întrupării* (citiți: *asupra nașterii*) *Domnului Nostru*: “Iisus Hristos a venit între noi; el ne-a dat Duhul *care purcede dintr-însul*, și a luat corpul nostru”. Acest text, afară de cuvântul: *care purcede dintr-însul*, care nu se află în nici o parte a operelor sfântului Ioan Chrysostomu, acest text, zicem, este imitat după pasajul în care sfântul patriarh al Constantinopolului zice cu totul simplu: “El a luat corpul nostru, și ne-a dat Duhul său”. Trebuie să aibă cineva bunăvoință pentru a vedea într-o asemenea frază purcederea *ex Filio*.

Iată acum un text atribuit sfântului Epifanie și care ar fi extras din opera intitulată: *Encoratus*. “Trebuie să credem că sfântul Duh *purcede din Hristos* sau dintr-amândoi (din Tatăl și din Fiul) pentru că Iisus Hristos zice: “*Care purcede din Tatăl și acela va lua dintr-al meu*”.

Noi am deschis *Encoratus* al sfântului Epifaniu, și în el am aflat ceea ce urmează: “Nu sunt doi Fii, căci Fiul este unic. Așa, Sfântul Duh este Duhul Sfânt și Duhul lui Dumnezeu care este pururea cu Tatăl și cu Fiul, nu străin dumnezeirii, ci existând prin Dumnezeu, și *purcezând din Tatăl și primind de la Fiul* (§ VI).

Duhul *purcede din Tatăl și primește de la Fiul* (§ VII).

Și Sfântul Duh de asemenea este unic, neuzurpând nici numele de Fiu, nici titlul de Tată, ci numit Duh Sfânt și nestrăin Tatălui; căci însuși Fiul l-a numit: *Duhul Tatălui*, și a zis: “*Care purcede din Tatăl și acela va primi dintr-al meu*”, pentru ca să nu fie crezut străin Tatălui și Fiului, și să se știe că *are aceeași substanță și aceeași dumnezeire*” (§ VIII).

Dintr-acest din urmă pasaj este extras textul *trunchiat și falsificat* de teologia romană. Sfântul Epifanie nu atribuiește într-însul *Purcederea* decât Tatălui, și ea-l face să învețe *Purcederea ex Filio*. Aceasta este tocmai contrariul a ceea ce învață sfântul episcop al Chyprului.

Pitzipios a îndrăznit întru aceasta să apeleze la liturgia orientală în favoarea ereziei romane a lui *Filioque*. Unul din textele sale falsificate este extras din legenda sfântului Dionysie Areopagitul scrisă de Metafrast, operă care nu ține de cărțile de oficiu ale Bisericii orientale. Ce zic acele texte? Că Sfântul Duh este *imaginea Fiului*; că Iisus Hristos *a trimis* pe Sfântul Duh peste națiunile necredincioase pentru a le converti; că Sfântul Duh este fluviul Dumnezeirii *venind* din Tatăl prin Fiul în lume; că Duhul este duhul Fiului și al Tatălui; că Fiul a trimis pe Duhul său în lume. D. Pitzipios traduce prin *a purcede și purcedere* cuvintele care însemnează *trimiterea* Sfântului Duh în lume; cât despre cuvântul evanghelic:

care purcede (Ecporevetai), nu-l găsește cineva o singură dată întrebuițat pentru a desemna actul Fiului trimitând pe Sfântul Duh. Această observare este cu atât mai importantă cu cât liturghia orientală a fost scrisă în aceeași limbă ca și Evanghelia. Dacă autorii acestei liturghii ar fi voit să exprime purcederea *ex Filio*, cum ne-am putea dumiri că ei n-au întrebuițat cuvântul care, în Evanghelie, însemnează *a purcede*? Dar, ei nu-l întrebuițează nici o singură dată pentru a exprima acțiunea Fiului relativ de Sfântul Duh. Aceasta nu împiedică pe autor de a vedea pretutindeni *purcederea*. Duhul Sfânt este aceeași substanță cu Tatăl și cu Fiul; el a primit de la Fiul, care este *adevărul esențial, acest adevăr* pentru a iniția lumea în cunoașterea sa; prin *adevărul* pe care l-a adus în lume, Sfântul Duh este imaginea Fiului, care este adevărul. Iată toată doctrina care reiese din rugăciunile publice ale Bisericii orientale. Cât despre *purcederea ex Filio*, nu se află un singur cuvânt care să se refere la dânsa.

Să terminăm această nomenclatură de falsificațiuni printr-o ultimă, care a fost făcută de un teolog roman încă în viață, într-o operă a unui episcop rus încă în viață.

Într-o operă intitulată: *Încercare de conciliațiune între Biserica latină și Biserica greacă neunită*, D. avva Tilloy, doctor în teologie și în dreptul canonic, și scriitor foarte cunoscut în Franța, în partitul ultramontan, a încercat de a proba erezia romană a lui *Filioque* cu ajutorul textelor falsificate. Întru aceasta el apelează în fine la o profesiune de credință pe care o atribuiește Bisericii ruse. Să cităm cuvintele sale: "Monseniorul Macarie este care, fără să voiască fără îndoială, îmi procură această mărturie. În *Teologia sa ortodoxă*, el citează o *profesiune de credință* prea bine cunoscută, imprimată de mai multe ori, și, pentru mai multă siguranță, teologul rus *indică edițiunea pe care el o preferă; anume aceea pe care Kimmel a inserat-o în Libri symbolici Ecclesiae orientalis*, dedicate comitelui Protassof și publicate la Iena în 1843. Deschid cartea *la locul indicat de Monseniorul Macarie, și citesc:...*". Urmează două pasaje extrase din *prima profesiune de credință* atribuită lui Gennadiu, patriarh al Constantinopolului, și în care se învață într-adevăr *purcederea din Tatăl și din Fiul*.

Mai înainte de a ne ocupa de valoarea și de autenticitatea *profesiunii de credință* în chestiune, trebuie să examinăm prealabil dacă Prea Sfințitul Macarie a dat-o, în *Teologia sa ortodoxă*, ca primită de Biserica Rusă; dacă a *indicat pasajele* citate de D. avva Tilloy; dacă a recomandat el edițiunea lui Kimmel. Doctorul nostru o afirmă; și noi afirmăm, că trebuie să fi pierdut cineva toată pudoarea pentru a îndrăzni să spună una ca aceasta. Doctorul nostru n-a indicat, fiindcă nu-i convenea, locul în care Prea Sfințitul Macarie ar fi vorbit despre profesiunea de credință în chestiune. Noi vom da indicațiuni precise și se vor putea verifica. N-a vorbit de dânsa în *Teologia ortodoxă* învățatul și venerabilul episcop-teolog, ci în *Introducțiunea în Teologia ortodoxă*, care formează o operă aparte. În a doua parte a acestei opere, intitulată despre *Surgințile teologiei ortodoxe*, secțiunea III, capitolul al IV-lea, doctul teolog vorbește despre *expunerile credinței*. Aceste expuneri sunt de două clase: 1-ia acelea care aparțin vechii Biserici ecumenice infailibile; 2-lea acelea care aparțin Bisericilor particulare și care *nu au merit decât întrucât sunt conforme cu cele dintâi*. Printre *expunerile* de a doua clasă, distinge pe acelea care sunt comune întregii Biserici orientale și pe cele care sunt particulare Bisericii ruse. El indică ca comune întregii Biserici orientale două expuneri de credință, care nu au nici un raport cu aceea care este citată de D. Tilloy, apoi acelea care sunt cuprinse: în *jurământul episcopilor*; în *Chestiunile dogmatice* pentru Iudeii și Sarracinii care intră în Biserică; în *profesiunea de credință* pe care o citează membrii celorlalte Biserici când intră în Biserica ortodoxă; în *formula de excomunicare*. Nici una din aceste expuneri de credință nu are raport cu aceea pe care a citat-o D. Tilloy.

Cele pe care Prea Sfințitul Macarie le indică ca aparținând în particular Bisericii Rusiei sunt: 1- iu *Catehismul cel Mare* compus de Prea Sfințitul Filaret, Mitropolitul Moscovei, și publicat de Sfântul Sinod; 2- lea opere de controversă publicate de aceeași autoritate, ca *Convorbirile* compuse de Prea Sfințitul Filaret al Moscovei; *Piatra credinței* etc.

Prea Sfințitul Macarie observă pe urmă în notă că nu poate da cineva *carte simbolică* a unei Biserici decât o *expunere de credință* publicată de toți aceia care se află în capul acestei Biserici, și nu de un episcop în particular, oricare ar putea fi *celebritatea sa*. “Pentru aceasta, adaugă el, teologii străini *au mare greșeală* când pun printre cărțile simbolice ale Bisericii de Răsărit etc.”.

Învățatul teolog, după ce a citat câteva exemple de confesiuni de credință curat particulare, se exprimă astfel: “Aceasta este greșeala ce a făcut-o de curând Kimmel, în publicațiunea operei sale intitulată: *Libri symbolici Ecclesiae orientalis*, Ienae 1848” (*Introducțiune în Teologia ortodoxă*, p. 609, edițiune de Paris 1857).

Astfel Prea Sfințitul Macarie blamează pe Kimmel pentru că a dat ca expuneri de credință ale Bisericii orientale, opere care nu merită acest titlu. Nu menționează nicicum, printre profesiunile de credință ale Bisericii orientale în general, sau ale Bisericii ruse în particular, *prima profesiune de credință*, atribuită lui Gennadiu și inserată în colecțiunea lui Kimmel; are grijă de a stabili că profesiunile de credință *ale particularilor* nu pot aparține *Bisericilor*, și D. Tilloy pretinde că el a recunoscut ca profesiune de credință a Bisericii ruse *prima profesiune* a lui Gennadiu din care a citat extracte; și că a recomandat edițiunea lui Kimmel!

Cum să caracterizăm o asemenea procedare? Și apoi după ce a imputat savantul teolog rus contrariul de ceea ce el a învățat, D. Tilloy îndrăznește să se exprime astfel: “După o atare mărturie din partea Monseniorului Macarie, *are cineva dreptul de a se mira* că savantul prelat *a consacrat* mai bine de o sută pagini de ale teologiei sale *pentru* a susține o doctrină diametral opusă doctrinei din *confesiunea de credință* pe care o APROBĂ și a cărei ORTODOXIE o RECUNOAȘTE!” Câtă nerușinare în acest trist și păcătos limbaj! Dar D. Tilloy se covârșește încă în ceea ce urmează: “O atare contradicțiune într-un prelat privit cu dreptate ca unul din cei mai învățați teologi ai Bisericii ruse ar fi neexplicabilă dacă nu am ști că *prejudiciile de sectă, chiar într-un teolog, au foarte adesea mai multă domnie asupra spiritului decât logica*”.

Iată demnul corolar al uneia dintre cele mai groase minciuni ce ne-a fost dat de a găsi în operele ultramontane, atât de fecunde cu toate acestea în falsificațiuni și în imputări calomnioase.

Cât despre *profesiunea de credință* citată de D. Tilloy, își poate cineva pune această chestiune: Cine îi este autorul? Kimmel a publicat două pe care le atribuie lui Gennadiu, patriarhul Constantinopolului. Cea dintâi este în formă de dialog între patriarh și sultanul Mohammed. Dintr-aceasta D. Tilloy a extras textele sale favorabile *purcederii ex Filio*. Într-a doua, discursul este continuu, și doctrina este opusă formal *purcederii ex Filio*. Kimmel n-a probat autenticitatea niciuneia din ele. La pagina 8 a *Prolegomenelor* sale, el zice, fără a da probe, “că patriarhul pare a fi scris pe cea dintâi profesiune de credință; și că sultanul cerându-i-o pe urmă *în scris*, el o retractă, o prescurtă, și Se PARE că a publicat-o într-această din urmă formă”. Ce însemnează aceste cuvinte ale profesorului protestant? Ce garanție de autenticitate ne oferă el?

Un fapt singur, și care nu poate fi contestat, este că Gheorghiu-Scholariu, care fu apoi patriarhul Gennadiu, după ce a slăbit puțin în sinodul de la Florența, se declară atât de pe față în favoarea doctrinei occidentale, după reînțoarcerea sa la Constantinopol, încât Marcu al Efesului, însuși, îi încredință grija ortodoxiei după

moartea sa; este sigur că Gheorghiu- Scholariu, nefiind încă patriarh, se arată demn emul al lui Marcu al Efesului căruia îi pronunță elogiul funebru, și îi compuse epitaful. Poate crede cineva că acest viguros apărător al doctrinei orientale, acest adversar al *latinismului*, să fi compus o profesiune de credință în care să fi afectat de a se întinde asupra *purcederii ex Filio*?

Prima profesiune de credință atribuită lui Gennadiu nu poate fi dar a lui. De ar fi și a lui ea n-ar avea importanță ca profesiune de credință a unei Biserici. D. avva Tilloy a luat dar un apocrif ca pe o scriere serioasă, și a lipsit de la împlinirea primelor datorii de onoare literară, pretinzând că Prea Sfințitul Macarie a dat acest apocrif, ce emanează de la un particular, ca pe o profesiune de credință recunoscută de Biserica Rusiei.

Din lucrarea ce am făcut, noi suntem în drept să tragem aceste două concluziuni:

1. Tradiția catolică învață o doctrină formal contrară doctrinei Bisericii romane asupra purcederii Sfântului Duh.
2. Teologii romani n-au putut întru aceasta să apeleze la tradiție decât alterând sensul textelor sau falsificându-le.

A TREIA EREZIE A PAPALITĂȚII

Sau Doctrina Sa

ÎN PRIVINȚA ÎNTRUPĂRII

Nu credem că ar putea cineva rezonabil contesta ceea ce am stabilit în privința ereziei papalității, relativ la sfânta Treime. Teoriile pretinse filosofice cu ajutorul cărora s-a încercat de a justifica adaosul lui *filioque* în simbol nu suportă examinare. De abia chiar mai înțelege cineva că s-a încercat acest fel de probe într-o Biserică care învață că Treimea este un mister necomprehensibil, și că proba tradițională este singura admisibilă când este vorba de a constata existența unei dogme revelate.

Noi nu vom pierde timpul a discuta teorii care se raportează la o dogmă necomprehensibilă. Am întrebuințat singura metodă rațională expunând, sub toate raporturile, și în toate detaliile sale, tradiția constantă a Bisericii creștine.

Dogma papală fiind contrară acestei tradițiuni este o erezie.

De la prima dogmă fundamentală a creștinismului, trecem la a doua, adică, la misterul Întrupării. Papalitatea a impus Bisericilor occidentale mai multe erezii distructive acestei dogme.

Să expunem mai întâi în ce consistă ea.

Toate Bisericile creștine au profesat și profesează că Cuvântul, a doua persoană a Treimii, s-a făcut om; că a luat un corp omenesc și un suflet omenesc; că s-a arătat în lume sub numele de *Iisus*, și cu calificațiunea de *Hristos*.

Sunt dar în Iisus Hristos două naturi, dumnezeiască și omenească. Cu toate acestea, nu este decât un *Iisus Hristos*, adică, o singură persoană într-însul; această persoană este aceea a Cuvântului, astfel încât Iisus Hristos, Dumnezeu-om, este numit cu dreptate *Fiu al lui Dumnezeu*.

Nestor a contrazis această învățătură creștină. El nu îndrăzni, ca vechii Gnostici, să spună pe față că sunt în Iisus Hristos *două persoane*, dar atribui fiecăreia din cele două naturi o stare atât de deosebită încât putea cineva foarte bine să conchidă dintr-aceasta că el considera pe fiecare natură ca o personalitate. El merge până la a separa într-atât natura omenească de natura dumnezeiască încât pretinde că dumnezeirea trebuie să fie adorată separat de omenire.

Dacă, în persoana unică a lui Iisus Hristos, s-ar putea separa omenirea de dumnezeire, este foarte evident că această omenire nu ar merita cultul de latrie care nu se datorește decât lui Dumnezeu; căci, separată de dumnezeire, omenirea este creatură și nu este Dumnezeu. La această consecință tindea Nestor care voia să facă din omul în Iisus Hristos, o persoană omenească, deosebită de persoana dumnezeiască.

Pentru a răspunde ereziei sale, Biserica trebuia să proclame că *o singură adorațiune* se adresează lui Iisus Hristos, pentru că nu este într-însul decât o persoană care este aceea a Fiului lui Dumnezeu. Aceasta este ceea ce decise sinodul ecumenic de la Efes.

Al cincilea și al șaselea sinod ecumenic proclamară același adevăr, conform cu învățătura Bisericii primitive, al cărei organ era sfântul Atanasie al Alexandriei când zicea: "Noi nu adorăm un lucru creat, ci pe stăpânul lucrurilor create, pe Cuvântul lui Dumnezeu întrupat, deși însuși corpul considerat separat, face parte din lucrurile create, cu toate acestea el a devenit corpul lui Dumnezeu; noi nu adorăm acest corp, după ce l-am despărțit de Cuvântul; de asemenea, nu separăm pe Cuvântul de corp când voim să-l adorăm; ci știind că *Cuvântul trup s-a făcut*, recunoaștem de Dumnezeu pe Cuvântul existând în corp" (S. Ath. Epist. ad Adelph., § 3). Astfel este dogma definită de atunci de sinoadele ecumenice, și admisă de toate Bisericile, împreună și de a Romei.

Nu este necesar de a ne întinde mai mult pentru constatarea unui punct de credință ce nu este contestat. Pentru a proba că papalitatea a fost eretică în privința acestui punct, trebuie numai să demonstrăm că, alături de învățătura comună, ea a adăugat una particulară, care distruge radical dogma unității de persoană în Iisus Hristos, că ea nu adorează pe Iisus Hristos cu o singură adorațiune care se raportează la persoana sa dumnezeiască; că adresează un cult special omenirii sale și chiar la părți din corpul său, anume inimii, și adresează acestei inimi, lăsând la o parte persoana dumnezeiască, un cult de latrie.

Dacă vom proba acest fapt, va trebui să conchidem dintr-însul că papalitatea a învățat și impus Bisericilor occidentale o erezie mai deplorabilă încă decât Nestorianismul.

Câteva cuvinte asupra originii Sacrei-Inimi sunt necesare pentru înțelegerea celor ce vom avea de zis.

Cel dintâi teolog care a învățat-o este un iezuit numit la Colombiere, mort în 1682. El era confesor al unei monahii din congregațiunea zisă *a Vizitațiunii*, și numită Maria Alacoque. Părintele La Colombiere împrumută penitenței sale o mulțime de revelațiuni, care trecură, din hârtiile sale în mai multe publicațiuni făcute de iezuiți, și în viața Mariei Alacoque, publicată de Languet episcop de Soissons, episcop iezuit de o mai fi fost vreodată și iezuit.

Când Languet publică aceste opere, fu din cauza aceasta un așa de mare scandal încât, în unire cu preotul de la Sfântul Sulpiciu din Paris, fratele său, se grăbi de a face să dispară exemplarele. Câteva cu toate acestea se vânduse, și apărură după ele o traducere italiană. Papa Clement al XIV-lea o condamnă numaidecât în 1772.

Maria Alacoque, monahă din Paray-le-Monial, în dioceza Autunului, murise din 1690.

Din aceste date, se vede că cultul Sacrei-Inimi nu se urcă la o prea înaltă antichitate; la sfârșitul secolului al optsprezecelea, papalitatea încă nu-i era favorabilă.

Dar iezuiții se puseră atât de bine pe lucru de la această epocă, încât cultul care avea predilecțiunea lor făcu rezezi progrese. Scopul lor evident era de a stabili Nestorianismul. Doi din Părinții lor, Hardoin și Berruyer, învățase această erezie. Pe când episcopii, uniți cu papa, condamnau operele acestui din urmă scriitor, bunii Părinți făceau să se publice în secret o a doua edițiune¹. Neputând brava (nesocoti) pe față autoritatea ecleziastică printr-o învățătură teologică evident eretică, eirecurseră *la devoțiune* (pietate) pentru a insinua eroarea lor sub o pioasă aparență, și, prin istorisirile lor supranaturale, îi deteră ca un fel de consacrațiune divină. Berruyer fu părăsit; părintele La Colombiere și Maria sa Alacoque îi conduseră mai sigur la același scop.

Maria Alacoque pretindea că ei i se revelase devoțiunea către Sacra-Inimă. Într-o zi când ea era la rugăciune înaintea sfintelor taine, Iisus îi zise, arătându-i inima sa, că cere de la ea ca Vineri după Sărbătoarea sfintelor Taine să fie consacrată cultului inimii sale, ca recompensă a dovezilor de iubire ce el dăduse oamenilor; adresează-te, continuă el, servitorului meu Părintele La Colombiere, iezuitul; spune-i din partea mea să lucreze din cât îi va fi posibil ca să stabilească această devoțiune, pentru a face această plăcere inimii mele. Maria Alacoque comunică Păr. La Colombiere misiunea divină ce primise și adăugă: Iisus Hristos speră mult de la Compania voastră.

Compania iezuiților, după ce și-a delegat astfel din partea lui Iisus Hristos, misiunea de a stabili devoțiunea către Sacra-Inimă, lucră întru aceasta prin toate mijloacele sale ordinare.

Mai întâi revelațiunile se înmulțiră, dacă este să credem Păr. La Colombiere și istoricului Languet. Maria Alacoque, după dînșii, petrecea nopți aproape întregi *în convombiri amoroase cu prea iubitul său Iisus*. O dată, el îi permise de a-și rezema capul pe pieptul său și îi ceru inima sa. Ea consimți; atunci Iisus o luă, o puse într-a sa, pe urmă i-o înapoiă. De atunci, ea simți o durere continuă în partea pe unde ieșise și intrase inima sa. Iisus o sfătui de *a-și lăsa sânge când durerea ar apuca-o pree tare*.

Maria Alacoque își dădu inima lui Iisus printr-un act în bună formă pe care îl semnă cu sângele său în chipul acesta: "Sora Margareta Maria, ucenică a dumnezeieștii iubiri a adorabilului Iisus". În schimbul acestui act, Iisus îi făcu un altul prin care o constitui moștenitoare a inimii sale pentru timp și pentru eternitate: "Să nu-ți pară rău, îi zise el, îți permit de a dispune de dânsa după placul tău, tu vei fi jucăria buneii plăceri". La aceste cuvinte Maria Alacoque luă un cuțitaș și scrisese (cu el) pe pieptul său numele lui Iisus *în caractere mari și adânci*.

O dată, îi apăru sfânta Fecioară, ținând în brațele sale pe pruncul Iisus. Ea îi permise de a-l mângâia și de a-l ține în brațe. Maria Alacoque îi zise, între alte lucruri interesante, că ea voiește a fi întemnițată în inima lui până când își va plăti toate datoriile sale.

Languet se întinde foarte pe larg asupra promisiunii de căsătorie intervenită între Iisus și Maria Alacoque, asupra logodirii și cununiei. Respectul pentru lectorii noștri ne oprește de a cita expresiile de care s-a servit iezuitul.

Surorile Mariei Alacoque n-aveau, după cât se pare, atâta râvnă pe cât ar fi fost de dorit. Dar devoțiunea către Sacra-Inimă suplinea restul; așa, înaintea acestei devoțiuni, diavolul fu forțat de a o tuli din mânăstire, nu fără a da jos perdelele și

¹ Vezi, pentru probe, Istoria noastră a Bisericii Franței.

vergelele de la grilajul corului. Trebuia cel puțin să comită o zburdălnicie, părăsind locurile.

Gravul istoric Languet povestește aceste frumoase lucruri fără a râde. El ne spune că în prima vineri a fiecărei luni, durerile din coastă ale eroinei sale fiind foarte vii, ea își lăsa sânge, după cum Iisus o sfătuisese. Numai el nu s-a gândit că lăsarile de sânge fiind practicate în fiecare lună, de la aparițiunea din 1674, până la moartea Mariei Alacoque în 1690, ar urma că ea și-ar fi lăsat sânge de *o sută nouăzeci și două de ori* în onoarea Sacrei-Inimi. Dacă ea nu s-a prăpădit sub un atare tratament, aceasta fără îndoială este încă prin minune.

Iezuiții, dând o origine cerească devoțiunii către Sacra-Inimă, profitau de împrejurare pentru a recomanda celelalte doctrine ale lor de predilecțiune. Pe cât bunii părinți sunt de riguroși pentru cei care nu iubesc Compania lor, pe atâta sunt de îndurători pentru ceilalți. Dacă virtuțile celor dintâi nu le servesc nicicum pentru mântuire, păcatele celor de-al doilea nu le pot vătăma de îndată ce ei au iubit pioasa Societate. Așa, Maria Alacoque văzu o dată purgatoriul, și fu prea fericită de a întâlni o mulțime de suflete care n-aveau pe dânsele decât această etichetă: *El n-a urât pe Domnul* (citiți: Compania lui Iisus). Dacă este de ajuns de a nu urî pe Domnul pentru a se mântui, trecând prin purgatoriu, este foarte evident că nu vor fi condamnați decât aceia care vor fi urât sfânta Companie.

Nemaculata-Concepțiune trebuia neapărat să fie recomandată de Sacra-Inimă. Maria Alacoque o făcea să intre în spirit prin mijlocul unor mici bilete ce trebuia cineva să le înghită ca pe pilule. Ea scria dar fratelui său care era preot: “Noi am promis că vei lua biletele ce-ți trimit, câte unul, în fiecare zi, pe nemâncate, și că vei săvârși sau vei face să se săvârșească nouă liturghii, în nouă sâmbete, în onoarea Nemaculatei-Concepțiunii, și tot atâtea liturghii de ale Patimii, în nouă vineri, în onoarea Sacrei-Inimi. Cred că nimeni nu va pieri din cei ce cu deosebire i se vor consacra”.

Se scrie că iezuiții sunt foarte darnici de mântuire pentru toți aceia care consimt să urmeze orbește ordonanțele lor. Sângele răscumpărător nu mai are nici o valoare în mântuirea omului, de îndată ce o invocațiune către Sacra-Inimă și către Nemaculata-Concepțiune îți asigură mântuirea.

Vom reveni asupra acestui subiect cu ocazia ereziilor Bisericii romane, contrarii doctrinei catolice asupra răscumpărării.

Am putea cita o mulțime de miracole foarte singulare povestite de *cordicoli* (adoratorii inimii), pentru a stabili originea divină a cultului lor de predilecțiune¹; dar ar fi inutil de a căuta să probăm că erezia nestoriană, ascunsă sub devoțiunea către Sacra-Inimă, este dată ca o revelațiune divină; nimeni nu o contestă în Biserica romană, mai ales astăzi când prin favoarea lui Piu al IX-lea, Maria Alacoque este trecută în numărul sfințelor.

Pentru a stabili că inima corporală a lui Iisus este în realitate obiect al cultului, este de ajuns de a arunca o căutătură de ochi pe prima carte ce îți iese înainte relativă la această devoțiune. Se adresează către ea ca către o ființă deosebită în toate litaniiile și rugăciunile ce i se adresează. Citește acolo cineva, de exemplu: “Inimă a lui Iisus, bogată către cei ce te invocă! Inimă a lui Iisus, iertarea păcatelor noastre etc., etc., mijlocește pentru noi!” O invocă cineva în cer, în Eucharistie, pretutindeni pe unde este Iisus Hristos; ea are rugăciunile ei speciale; face dintr-ânsa un obiect separat pe care îl oferă Tatălui, Fiului, Sfântului Duh; vorbește despre *palpitațiunile* sale despre *dilatațiunea* sa; afirmă că ea a fost

¹ Trebuie citit Languet, în *Viața Mariei Alacoque*, și *Cultul amorului divin sau devoțiunea către Sacra-Inimă a lui Iisus*, de Fumel, episcopul Lodevei. De la aceste două opere, s-au publicat cu sutele și altele unele mai ridicole și mai eretice decât altele.

formată din sângele lui David; că este țesută din fibre de o deosebită sensibilitate; că mișcarea sa este lină etc.¹.

Un iezuit, Păr. Galifet, a încercat să scuze cultul dat Sacrei-Inimi prin acela pe care Biserica romană îl dă *corpului* lui Iisus Hristos în serbarea Sfintei-Taine, numită de popor Fete-Dieu (Sărbătoarea lui Dumnezeu sau Dumnezeiască prin excelență). Este sigur că această sărbătoare este numită în cărțile liturgice romane: *Festum Corporis, Sărbătoarea Corpului*. Asupra acesteia, Părintele Galifet raționează astfel: “Singurul și propriul obiect al Sărbătorii-lui-Dumnezeu este *corpul* lui Iisus Hristos: de unde trebuie să conchidemcă *nu s-a instituit această sărbătoare anume pentru a onora persoana lui Iisus Hristos ci pentru a onora carnea sa, corpul său*, pentru că nici sufletul, *nici divinitatea, nici persoana* nu sunt obiectul formal al acestei sărbători. Obiectul direct și imediat *este corpul* prea sfânt al lui Iisus Hristos în mister²”.

Păr. Galifet raționează bine. Într-adevăr, dacă Biserica romană a stabilit sărbătoarea *corpului* lui Iisus Hristos, fără privire la persoana divină, ea a putut stabili și pe a Sacrei-Inimi. Numai, din raționamentul Păr. Galifet rezultă două probe în loc de una în sprijinul nestorianismului Bisericii romane.

Nimeni nu-și făcu iluzie la Roma în privința caracterului eretic al devoțiunii către Sacra-Inimă. Așa, câți iezuiți solicitară stabilirea unei sărbători a Sacrei-Inimi, cererea le fu respinsă de Congregațiunea Riturilor. După acest eșec, pățit în 1697, ei așteptară treizeci de ani pentru a adresa o nouă cerere; dar profitară pe larg de acest răstimp pentru a răspândi devoțiunea nouă în poporul ignorant și bigot. Icoanele, medaliile, cărțile, miracolele, profețiile, predicile, exhortațiunile la confesional, congregațiunile, toate aceste mijloace prin care iezuiții prepară doctrinele ce voiesc să le vadă definite, fură întrebuițate. Tărâmul fiind astfel preparat, două cereri sunt adresate una după alta pentru stabilirea sărbătorii, în 1727 și în 1729.

Congregațiunea Riturilor avea atunci ca promotor al credinței pe Prosper Lambertini care fu în urmă papa Benedict XIV. El era instruit și puțin iezuit. Făcu să se respingă cererile. El este cel care a conservat amănuntele acestei afaceri în opera sa intitulată: *Despre Canonizațiunea Sfinților*. Dacă cere cineva, zice el, o sărbătoare pentru Sacra-Inimă a lui Iisus, pentru ce n-ar cere una și pentru *sacra coastă*, pentru *sacrii ochi*, și chiar pentru *inima sfintei Fecioare*?

Aceasta din urmă este astăzi în uz în Biserica romană. Benedict al XIV-lea nu se îndoia că ceea ce lui i se părea ridicol, s-ar putea institui de Dumnezeu.

Eșecul iezuiților nu i-a descurajat. Miracolele se înmulțiră; s-a făcut mai ales mare zgomot de pestilența de la Marsilia. Acest oraș avea, în 1722, episcop pe un vechi iezuit numit Belzunce, care nu părăsise Societatea, ca atâția alții, decât pentru a o servi mai bine în episcopat³. I se inspirase (de Societate) ideea de a dedica orașul său episcopal Sacrei-Inimi, pentru a opri flagelul. El făcu această consacrațiune cu o preparare cât se poate de zgomotoasă. Care-i fu rezultatul? Roma nu se mișcă deloc; iezuitul Galifet și Languet, contemporani ai faptului, ziseră cu timiditate că flagelul a *început a diminua*, din ziua consacrațiunii. Dar trebuia ceva mai pozitiv; pentru aceasta Drouas, episcop de Toul, elev al lui Languet,

¹ Vezi adunare de diferite exerciții de pietate în onoarea prea sfintei Inimi a lui Iisus; Devoțiunea către Sacra-Inimă etc.

² Devoțiunea către Sacra-Inimă, Cart. II, c. 2.

Nota Traduc. Cărțile din aceste note sunt toate scrise în limba franceză.

³ Se scrie că iezuiții sunt dotați cu o așa de admirabilă dezinteresare încât, rămânând iezuiți, nu pot fi episcopi: nu mai sunt mai multe maniere de a fi iezuit, și cu cerul și cu dezinteresarea, se pot face acomodări.

asigură, în 1763, că contagiunea încetase din însăși ziua consacrațiunii. În 1823, M. de Quelen, arhiepiscop al Parisului, afirma că contagiunea a încetat la moment.

Astăzi toată lumea, în Biserica romană, primește acest miracol *subit*. Acest fapt, foarte bine exploatat, servi foarte mult propagării noii devoțiuni și prepară instituirea sărbătorii.

Doi papi, amici ai iezuiților, Clement al XI-lea și Clement al XIII-lea, făcură cele dintâi concesiuni. Acesta din urmă făcu să i se adreseze scrisori de la câțiva episcopi polonezi; presupuse că a primit una de la Filip al V-lea, regele Spaniei, care, fiind despre aceasta înștiințat, declară că această pretinsă epistolă era apocrifă. Iezuiții, papa și ministrul său Torregiani erau în acest complot întunecos. Cu toate acestea, Clement al XIII-lea nu îndrăzni să stabilească o sărbătoare în onoarea inimii *materiale* a lui Iisus Hristos; el autoriză numai, în 1765, o sărbătoare în onoarea *inimii simbolice*, adică, a iubirii Mântuitorului pentru oameni. Cu toate acestea, decretul său fu interpretat în sensul cultului dat inimii materiale de Fumel, episcop al Lodevei. Roma interveni prin organul canonistului Blasi care publică, în 1771, o dizertațiune în scopul de a stabili că cultul inimii materiale nu este autorizat. De atunci, papa Piu al VI-lea făcu o declarațiune analoagă.

Aceasta probează cu evidență că Roma nu-și făcea nicicum iluzie asupra naturii noului cult și asupra ereziei pe care acest cult o acoperea; spre a scăpa, adoratorii inimii crezură că trebuie să zică cum că ei adoră inima în acest sens că ea este unită ipostaticeste cu divinitatea, și nu luau seama că se exprimau ca și Nestor care *adora pe cel vizibil din cauza celui invizibil*. Într-adevăr, inima materială era totdeauna în ochii lor obiectul direct al cultului celui nou. Ei nu îndrăzneau să zică cu iezuitul Berruyer: "*Jesu Christri humanitas est in se directe et in recto adoranda et cultu latriae prosequenda*"; dar nu făceau mai puțin din inima materială *personificată* obiectul direct al cultului lor; către dânsa își adresau rugăciunile lor. În sfârșit, urcându-ne la originea devoțiunii, este evident că inima materială este obiectul exclusiv al cultului. Păr. Galifet o afirmă în modul următor: "Este vorba despre inima lui Iisus Hristos în însemnarea sa proprie și naturală și nicidecum metaforică. Iisus Hristos vorbește despre inima sa real înțeleasă (în revelațiunile Mariei Alacoque); aceasta este arătat prin acțiunea ce o face descoperindu-și și inima și arătând-o; el vorbește despre această inimă pe care o descoperă și o arată; pe această inimă voiește el să o onorăm, și căreia voiește să i se facă sărbătoare. Nu se poate lua într-un alt sens cuvântul inimă repetat de mai multe ori în această revelațiune, fără a face arătată violența cuvintelor și acțiunilor lui Iisus Hristos. De alminteri, este învederat, în viața venerabilei mame Margareta (Maria Alacoque) că, în toate locurile în care vorbește despre această devoțiune, ea a luat totdeauna inima lui Iisus în sensul natural. Iată dar *obiectul sensibil* al devoțiunii ce Iisus Hristos voiește să stabilească¹".

Doctrina Păr. Galifet care era doctrina tuturor adoratorilor inimii, prevala asupra tăcerii Romei.

Cea mai mare parte dintre episcopi, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, dădură ordine pentru a stabili în diocesele lor cultul Sacrei Inimi, și arătară inima materială ca obiect al cultului; compuseră servicii care fură inserate în Breviarele (Molitvenice) și Liturgiarele diocazelor lor; lăsară să se răspândească cârticele, rugăciuni, *exerciții de pietate*, în care inima materială era dată cât de explicit posibil ca obiect de adorațiune.

După revoluțiunea franceză, devoțiunea către Sacra Inimă deveni punctul de unire al tuturor acelor care se declarau pentru *tron și altar*; vaste asociațiuni se întemeiară, semi-politice, semi-religioase; cultul Sacrei Inimi căpăta astfel o nouă

¹ Despre excelența devoțiunii către Inima adorabilă a lui Iisus Hristos.

importanță, și cu cât se întindea, se accentua cu mai puțin menajament în sensul nestorian. Papii intrară pe aceeași cale. Indulgențele fură acordate cu abundență noului cult; se pretinse că noua devoțiune era destinată a învinge impietatea, ca și când cei care, ar refuza de a fi discipoli ai lui Iisus Hristos, s-ar apuca să devină ai Mariei Alacoque.

În zilele noastre, Maria Alacoque a fost pusă în catalogul sfinților de Piu al IX-lea. Această beatificațiune este aprobarea directă a revelațiilor și a doctrinei sale. Dar, fiindcă este imposibil de a ridica cea mai mică îndoială despre ceea ce Maria Alacoque înțelegea prin *inima* lui Iisus Hristos, Roma a părăsit distincțiunile teologice ale lui Clement al XIII-lea și ale lui Piu al VI-lea pentru a proclama inima materială a lui Iisus Hristos demnă de adorațiune, fără nici o privire la persoana divină, conform cu doctrina Mariei Alacoque, explicată de La Colombiere, Galifet, cei doi Languet de Sens și de la Sfântul Sulpiciu din Paris, Fumel și sute de alți doctori cordicoli.

Astfel această doctrină nu mai pune astăzi pe nimeni în îndoială. Am putea cita mai multe opere autorizate care o probează până la evidență. Preferăm să dăm cuvântul unui episcop care, acum câteva zile¹, se exprima astfel într-un ordin publicat pentru a închina dioceza sa Sacrei Inimi:

“Peste câteva zile, Biserica, după ce a înconjurat cu omagiile credinței și iubirii sale *corpul* Mântuitorului totdeauna viu pentru noi în sfânta Euharistie, va adresa *adorațiuni speciale către sacra inimă a lui Iisus, către această inimă pururea palpitândă* pentru noi de sâmbuciune (tendresse) și de iubire...”

Pentru a răspunde dublei noastre naturi, această devoțiune, ca toate celelalte, are un dublu obiect, *unul material și sensibil*, altul spiritual. *Mai întâi este însăși inima materială a lui Iisus*, din cauza unirii sale cu divinitatea. *Omenirea întregă a dumnezeiescului nostru Mântuitor este, într-adevăr, obiectul adorațiunii noastre...*

Cum dar inima lui Iisus nu ar putea fi obiectul unui cult special? Nu numai că este unită cu divinitatea, dar nu este ea tot ceea ce este mai excelent în creațiune? Nu este ea partea cea mai nobilă a sfintei omeniri a Cuvântului întrupat? Nu este sorgintea vieții sale fizice? Și nu dintr-această inimă au ieșit toate picăturile de sânge vărsate pe cruce și ni s-au dat de a-l aduna în potirul eucharistic? Această inimă în fine, împunsă pe cruce de lancea soldatului, nu ne prezintă ea una din rănilile cele mai atingătoare ale dulcelui nostru Mântuitor?...

Dacă inima materială a lui Iisus Hristos este deja demnă de toate omagiile noastre, ce va fi dacă, conformându- ne limbajului universal, vom considera această inimă ca scaunul, ca emblema și ca simbolul iubirii infinite a Cuvântului celui etern, a iubirii lui Dumnezeu făcut om pentru noi?”

Episcopul care a pronunțat asemenea cuvinte în zadar se întinde asupra unirii omenirii cu Cuvântul și asupra inimii simbolice, el n-a afirmat mai puțin: că omenirea lui Iisus Hristos în ea însăși *este adorabilă*; că *corpul* este adorabil; că inima este adorabilă; că ele nu sunt adorate *cu o singură și aceeași adorațiune* care să se adreseze *persoanei divine*.

Este adevărat că episcopul de Mans nu învăță o doctrină care să fie a lui personală; doctrina sa este doctrina Bisericii sale, după cum are grija de a o și declara.

Dar, această doctrină este eretică, și a fost condamnată de amândouă sinoadele ecumenice de la Efes și de la Constantinopol. Cel dintâi din aceste sinoade aprobă a opta anatemia a sfântului Chiril în care s-ar condamna acela care n-ar adora pe Emmanuel sau persoana divină Iisus Hristos *cu o singură adorațiune*.

¹ Ordinul episcopului de Mans, cu data de 16 Mai 1872.

Al doilea sinod ecumenic de Constantinopol se exprimă astfel: “Dacă cineva susține că Iisus Hristos trebuie să fie adorat în fiecare din naturile sale, așa încât să introducă două adorațiuni, una a lui Dumnezeu, cealaltă a omului în Iisus Hristos, în loc de a adora cu o singură și unică adorațiune, pe Cuvântul întrupat și natura omenească pe care și-a făcut-o proprie și a sa, așa precum Biserica, printr-o tradiție constantă, totdeauna a crezut și a păzit, să fie anatema”.

Cordicolii caută să scape de această condamnățiune, pretinzând că adorațiunea lor nu se adresează inimii din cauza unirii ipostatice a omenirii cu dumnezeirea. Nestor alergia la același subterfugiu, după cum îi imputa Teodot al Ancyrei în plin sinodul de la Efes, dar acest subterfugiu nu împiedică pe Părinți de a condamna erorile lui, căci nu recurgea la dânsul (la subterfugiu) decât pentru a disimula diviziunea ce stabilea în persoana unică a Cuvântului întrupat.

Biserica Romană divide nu numai persoana unică a Cuvântului pentru a da fiecăreia din cele două naturi o adorațiune, dar divide și pe însăși natura omenească pentru a adora separat inima materială a lui Iisus Hristos; ea merge dar mai departe decât însuși Nestor, și erezia sa este încă și mai monstruoasă.

A PATRA EREZIE

A

PAPALITĂȚII

Sau Doctrina Sa

ÎN PRIVINȚA RĂSCUMPĂRĂRII

Credința Bisericii privitoare la răscumpărare consistă întru a crede că omenirea căzută prin păcatul originar a trebuit să fie răscumpărată prin Iisus Hristos care- și oferi pentru ea sacrificiul lui Dumnezeu părintele său.

Așadar prin Hristos singur omenirea a fost răscumpărată.

Răscumpărarea este aplicată fiecărui om în particular prin meritele mijlocitorului; și aceste merite îi sunt atribuite *gratuit*. De acolo vine cuvântul de *grație* prin care se desemnează ajutorul divin care răscumpără natura omenească, o purifică și o sfințește.

S-au ridicat discuții asupra faptei omenești produse sub influența grației. Unii n-au văzut într-însa decât un curat efect al grației, au considerat această grație ca cauză unică și necesară a faptei bune, libertatea nemaexistând de după cădere.

Alții au pretins că omul și-a conservat libertatea, sau liberul său arbitru pentru bine, după cădere; că grația nu i-ar fi absolut necesară; că această grație chiar nu i s-ar acorda decât ca recompensă a bunei uzări de libertate; că omul, prin urmare, merită, prin actele sale libere, grația și justificarea.

În fine, este o doctrină intermediară după care omul într-adevăr și-a conservat liberul său arbitru după cădere, dar acest liber arbitru nu poate lucra în

realitate pentru bine decât prin grația care- i dă energia sa, care grație este acordată de Dumnezeu, după voința sa.

Luther a susținut prima opinie; Pelagiu pe a doua; Biserica catolică a învățat pe a treia.

N-avem trebuință a intra în sutele și miile de chestiuni secundare ridicate cu privire la liberul arbitru și la grație. Va fi de ajuns că am indicat pe cele trei doctrine principale pe care se alipesc acele chestiuni.

Este sigur că toată opiniunea, după care omul ar avea, prin meritul acțiunii sale, inițiativa justificațiunii sale, este împotriva doctrinei Bisericii și este contrarie dogmei despre răscumpărarea *gratuită* a omenirii prin sacrificiul omului-Dumnezeu.

Cu această doctrină, Pelagiu fu eretic. El nu atribuia lui Dumnezeu *începutul* justificării, ci actului omului care ar afla în el însuși cauza primară a grației și a mântuirii, în buna uzare de liberul său arbitru. În acest sistem, răscumpărarea nu mai era necesară; căci dacă omul poate *merita* prin sine însuși prima grație, el poate merita pe a doua și chiar mântuirea.

Când sfântul Augustin, episcopul Hipponei, deduse aceste consecințe evidente și logice din sistemul pelagian, nimeni, în sânul Bisericii, nu îndrăzni să-l susțină pe față; dar unii teologirecurseră la subtilități pentru a menține în secret o doctrină ce trebuia să o anatematizeze, sub pedeapsa de a nu mai fi creștin. Pe cât chestiunile erau de grele, pe atât era de lesne de a ridica dificultăți. Dar pe când unii atribuiau actului omenesc prea mare valoare, alții se aventurau într-o pretinsă explicațiune a acțiunii divine, și mergeau până a admite un decret nevincibil care ar face din omul căzut creatura privilegiată sau condamnată de Dumnezeu, fără ca acțiunea sa să aibă întru aceasta cea mai mică parte.

Dar acest fanatism nu este mai puțin opus adevăratei doctrine creștine decât pelagianismul franc sau deghizat.

În evul mediu, scolasticii reînviară, în Occident, chestiunile grației și liberului arbitru care agitaseră Biserica în secolul al V-lea. Discursurile lor rămaseră aproape închise între pereții școlilor teologice. Tomas d'Acquino, care deveni marele dascăl al acestor secole, nu era pelagian, și, sub acest raport, el contribuie la susținerea destul de curată a doctrinei ortodoxe cu privire la răscumpărare.

Dar de vreme ce dominicanii urmau doctrina lui Tomas d'Acquino, iezuiții, antagoniștii lor, trebuia să învețe un alt sistem, după un uz adoptat de timpuriu în sânul Companiei lor, și care consista întru a urma, sub toate raporturile, o linie care să nu fie a celorlalți. Atunci se prezentă părintele iezuit Molina cu cartea sa *De concordantia gratiae et liberi arbitrii*. Dominicanii o atacă în numele lui Tomas d'Acquino; de acolo cele două secole ale tomiștilor și ale moliniștilor care- și făcură un război crâncen.

Pentru a-i pune un capăt, papii Clement al VIII-lea și Paul al V-lea convocară faimoasele adunări sau congregațiuni *de Auxiliis*, adică, *de ajutoarele* acordate de Dumnezeu omului.

Cele două teorii fură dezbătute îndelung; moliniștii sau iezuiții rămaseră cei învinși, dar ei stăruiră cu îndrăzneală; împiedicată, prin intrigile lor, condamnarea pelagianismului deghizat, învățat de părintele lor Molina, și continuară de a-l învăța în toate școlile lor.

Luptei dominicanilor, din secolul al XVI-lea, urmă, în secolul al XVII-lea, lupta școlii Portului- Regal care adoptă, ca expresie a sănătoasei doctrine, o mare carte pe care Jansenius, episcopul Iprei (d'Ypres), o intitulase *Augustinus*. Aceasta era un rezumat foarte amplu, cu explicațiuni, al întregii doctrine a sfântului Augustin, episcopul Hipponei, contra lui Pelagiu.

Scriitorii Portului- Regal aflară numeroase ajutoare la dominicani, benedictini, oratoriani, și se văzu apărând deodată o enormă cantitate de opere teologice și ascetice, pamflete, scrieri de tot felul, în care molinismul se da ca pelagianism, dar deghizat cu toată ascuțimea iezuitică.

Fără a primi doctrinele și raționamentele cuprinse în toate aceste opere, este evident pentru cei care au citit într-însele, cel puțin o parte, și care au înțeles cartea lui Molina, că această din urmă operă este cu siguranță pelagiană și că ea atacă direct dogma răscumpărării, punând în libertatea umană o inițiativă a binelui care merită prima grație.

În secolul al XVII-lea, iezuiții erau în culmea puterii lor. Ei dominau pe papi, și se insinuaseră pe lângă regi, principii cei puternici, doamele cele mai influente, cu titlul de confesori. Această lume mare coruptă aprecia pe bunii părinți care compuseseră pentru dânșii o mulțime de mici procedee, prin care-i putea adormi sau iluziona conștiința, în mijlocul celor mai infame imoralități, și (prin care putea) combina împreună lucrurile lui Dumnezeu și ale diavolului.

Iezuiții aruncară pe câțiva dintre teologii și dintre pamfletarii lor contra adversarilor molinismului; dar se văzură degrabă că erau învinși pe tărâmul spiritului ca și pe al științei. Combinară dar ceva care trebuia să-i conducă mai sigur la scopul lor.

Ei aveau în mână pe unul din părinții lor care părăsise în aparență Compania lor spre a o putea servi mai cu folos intrând în Universitatea Parisului. El se numea Cornet. El nu trebuia să fie bănuț de prea multă parțialitate pentru companie, pentru că o părăsise. Iezuiții au abuzat prea mult de acest mijloc pentru ca să se mai poată lăsa cineva astăzi să fie într-o această înșelat, afară numai dacă nu va arăta multă bunăvoință. Dar, la începutul secolului al XVII-lea, se putea lăsa cineva să se înșele. Așadar Rev. Păr. Cornet primi de la iezuiți cinci propozițiuni pe care zicea că le-au extras din *Augustinus* al episcopului Iprei, și care cuprindeau otrava subțire a unei doctrine abominabile, care nu era alta decât fatalismul și negația libertății umane.

S-au căutat acele cinci propozițiuni în *Augustinus* și nu s-au putut găsi. Atunci iezuiții și amicii lor răspunseră că, deși nu sunt acolo formal, totuși ele ar rezuma toată doctrina cărții, și urmăriră la Roma condamnarea ei. Li s-a atribuit o procedare perfect demnă de dânșii pentru a face pe papă să creadă că acele cinci propozițiuni s-ar afla în cartea lui Jansenius. Ei ar fi pus să se imprime o pagină a cărții cu modificațiuni și intercalațiuni, cu caractere vechi și pe o hârtie veche, și ar fi intercalat-o în exemplarul supus papei, care astfel s-ar fi convins că acele cinci propozițiuni s-ar afla în realitate în *Augustinus*. Bunii părinți și-au bătut joc atât de adese ori de *cel Infaibil*, încât mijlocul de care li se impută că s-au servit pentru a-l înșela nu are nimic care să poată mira pe cei care-i cunosc.

Franța avea atunci un rege după cum le trebuia lor, despot, *fățarnic* și corupt. Se serviră cu folos de aceste trei calități ale lui Ludovic al XIV-lea. Ei scuzară adulterele și desfrânările sale, cu condiția ca el să facă penitență pe *spatele jansenistilor*, după cum zice ducele de Saint-Simon. Apoi, făcură pe regalul lor afiliat să privească școala Portului- Regal ca pe un focar de opoziție. Ludovic al XIV-lea, astfel preparat ceru de la Roma condamnarea Portului- Regal; el reuni câțiva episcopi curtenitori și le impuse demersurile cele mai umilitoare către curtea de la Roma; aceasta, care nu refuza niciodată nimic nici regilor nici episcopilor care se umilesc, se grăbi de a arunca fulgerele sale. Iezuiții erau intermediari între cele două curți. Se serveau de influența curții Franceze pentru a învinge ceea ce, la Roma, le putea face vreo opoziție; se serveau de curtea de la Roma pentru a înfricoșa în Franța pe răpștitori și a le impune nota de erezie.

Cele cinci propozițiuni fură condamnate într-un mod general de Innocențiu al X-lea.

Portul-Regal desluși diversele sensuri amfibologice ale iezuiților, și puse neted chestiunea. Într-un sens forțat, care era al iezuiților, propozițiunile erau eretice și școala le lepăda. În sensul rezonabil, care era al lui Jansenius, ele nu exprimau decât doctrina catolică, și școala le admitea.

Roma, și nevrând iezuiții, se mulțumea cu această declarațiune. Dar Ludovic al XIV-lea, împins de episcopii săi curtenitori, interveni. El ceru curții de la Roma de a face un eretic mai mult (ceea ce cu adevărat nu era prea necesar) și de a declara că sensul dat de iezuiți celor cinci propozițiuni era al lui Jansenius. Roma nu o credea poate deloc; dar cum să se împotrivescă unui mare rege și unor episcopi gallicani care cer sfântului Scaun, foarte respectuos, o deciziune de credință? Alexandru al VII-lea făcu dar Formularul pentru a obliga să se creadă că sensul iezuiților ar fi al lui Jansenius.

Se numi această chestiune de *fapt*. Școala Portului-Regal făcuse distincție, cu multă dreptate, între aceste două chestiuni: Cutare sens este el eretic? Cutare este el sensul autorului? Prima chestiune este chestiunea *dreptului*; a doua, a *faptului*.

Dar iezuiții țineau prea mult să facă din adversarii lor *eretici* pentru a le permite de a se apăra printr-un mijloc așa de rezonabil. Teologii totdeauna făcuseră distincțiune, ca și Portul-Regal, între *fapt* și între *drept*; chiar teologi iscusiți, ca Petau și Sirmond, se făcuseră culpabili de această pretinsă erezie. Dar împrejurările se schimbaseră; și după politica iezuitică, doctrinele nu au valoare decât după împrejurări.

Distincțiunea între *fapt* și între *drept* fu dar condamnată de Alexandru al VII-lea. Dar atunci un mare număr de episcopi francezi, care nu erau curtenitori, se declarară contra doctrinei romane. Ludovic al XIV-lea impuse episcopilor curtenitori o supunere absolută. Ceilalți episcopi trebuiră să tacă pentru a nu-și atrage neplăceri, sau negociară în secret pentru a face să se explice sau să se revoce actul roman. *Patru* numai scriseseră ordine contra formularului. Curtea descărcă contra lor amenințările și asprela procedări. Ea-i află neclintiți. În fine fu nevoită de a ceda înaintea energiei lor. Papa Clement al IX-lea revocă ceea ce făcuse Alexandru al VII-lea; Ludovic al XIV-lea, fericit că a scăpat de o afacere care-i cauzase atâta grijă, puse de turnă o medalie pentru a transmite posterității amintirea păcii.

Dar iezuiții, cu timpul, îi schimbă dispozițiunile. Medalia fu *revăzută și coreasă*; și, când iezuitul Menestrier făcu pompoasa sa operă asupra medaliilor din domnia lui Ludovic al XIV-lea, nu dădu decât medalia apocrifă¹.

După moartea lui Ludovic al XIV-lea, inamicii iezuiților prinseră curaj. Infamul Dubois, și regentul nu mai puțin infam, se serviră de discuțiile teologice, când pentru a înfricoșa, când pentru a satisface curtea de Roma. Dubois dintr-aceasta câștigă pălăria de cardinal și scaunul arhiepiscopal de Cambrai. Alți episcopi, *murdari* ca de Mailly de Reims, sau *ambitioși* ca de Bissy de Meaux, aflară de aici același profit. Jansenismul deveni, pe rând, o fantasmă care oprea curtea de Roma, sau o monedă curentă pentru a plăti favorurile sale.

Iezuiții nu urmăreau decât un scop, în mijlocul acetsor intrigi și scandaluri, aprobațiunea doctrinei lor pelagiene. Ei își ajunseră scopul într-un mod indirect făcând să se condamne vechea doctrină catolică prin bulla *Unigenitus*.

¹ Cu toate acestea, iezuiții nu fură la înălțimea abilității lor tradiționale în această împrejurare. Ei nu se gândiră la colțul medaliei adevărate; acest nenorocit colț se află astăzi în muzeul Monedei, și vine în sprijinul scriitorilor ziși și Janseniști. Inechitatea și-a mințit sieși. Se poate consulta Istoria noastră a Bisericii Franței și Istoria noastră a Iezuiților asupra tuturor acestor fapte.

Condamnând această doctrină, se proclama doctrina opusă. Patru episcopi apelară contra acestei bulle la viitorul sinod general; dar toți ceilalți o promulgară ca regulă de credință. Unii voră să o interpreteze; dar, pentru a-i fixa sensul, este destul de a ști că ea a fost obținută de iezuiți, în favoarea molinismului. Ea este dar promulgațiunea pelagianismului în Biserica romană.

Iezuiții, prin bulla *Unigenitus*, obținură condamnarea doctrinei catolice, dar într-un mod indirect. Ei nu îndrăzniră să propună papei de a consacra explicit molinismul sau pelagianismul, dar îl făcură să înțeleagă că ar fi de mare necesitate să se condamne o carte în care această erezie era combătută. Această carte era intitulată: *Reflexiuni morale asupra Noului Testament*; autorul ei era părintele Quesnel, preot al Oratoriului. Această congregațiune era cu deosebire detestată de iezuiți. Cardinalul de Berulle o fondase pentru a ține în respect pe a lui Ignatiu de Loyola, și ea își îndeplinea misiunea în așa mod încât să merite ura acelor pe care voia să-i discrediteze.

Impunând condamnarea cărții părintelui Quesnel, iezuiții obțineau un îndoit rezultat: umileau o congregațiune ostilă, și glorificau doctrina părintelui lor Molina. Clement al XI-lea era prea amic al iezuiților pentru a nu ceda solicitărilor lor. El publică dar bulla *Unigenitus* pentru a condamna o sută și una propozițiuni extrase din cartea părintelui Quesnel.

Dacă aceste propozițiuni sunt false și condamnabile, propozițiunile *contradictorii* sunt adevărate și conțin sănătoasa doctrină. Este de ajuns dar de a indica sensul opus sensului lui Quesnel pentru a cunoaște doctrina romană.

Să aplicăm această procedură la mai multe propozițiuni:

Propozițiune condamnată:

“Ce rămâne unui suflet care a pierdut pe Dumnezeu și grația sa, decât păcatul și urmările sale; o orgolioasă sărăcie, o lipsă leneșă; adică, o neputință generală spre lucrare, spre rugăciune și spre tot binele”.

Doctrina contradictorie este aceasta: Un suflet care a pierdut pe Dumnezeu și grația sa, îi rămâne puterea de a lucra pentru mântuirea sa, de a se ruga cu eficacitate și de a face tot binele.

Dar această doctrină romană nu este altceva decât pelagianismul și negația acestor doctrine revelate: “Fără mine, nu puteți face nimic (Ioann 15. 5)”. Cine se va mântui? La oameni aceasta este cu neputință dar la Dumnezeu toate sunt cu putință (Matth. 19. 26). Mulți vor căuta să intre pe poarta cea strâmtă și nu vor putea (Luc. 13. 24). Și încredere ca aceasta avem prin Iisus Hristos către Dumnezeu, nu că am fi capabili de a forma prin noi înșine, vreo bună cugetare, ca de la noi înșine; ci, Dumnezeu este care ne face capabili (Paul. II, Corint. 3; 4. 5). Propoziția părintelui Quesnel nefiind decât expresia, și încă slăbită, a doctrinei revelate, urmează că Roma, condamnând- o ca *eretică*, a comis ea însăși o erezie.

Propoziție condamnată:

“În zadar poruncești, Doamne, dacă nu dai tu însuși aceea ce poruncești”.

Doctrina contradictorie este aceasta: Tu nu comanzi în zadar, Doamne, și noi n-avem trebuință de tine pentru a executa ceea ce tu comanzi. După doctrina romană, grația este dar inutilă, și Scriptura a greșit de ne-a învățat ceea ce urmează: “Nimeni nu poate veni la mine, de nu-l trage pe el tatăl meu (Ioann. 6. 44). Dumnezeu este care lucrează în noi voința și acțiunea (Paul. către Filipp. 2, 13)”.

Nu este acolo pelagianismul cel mai puțin deghizat?

Propozițiune condamnată:

“Da, Doamne, toate sunt posibile aceluia, în care tu le faci pe toate posibile, făcându-le într-însul”.

Doctrina contradictorie: da, Doamne, toate sunt posibile aceluia care lucrează prin el însuși și fără grația ta.

Așadar, totdeauna pelagianismul cel mai incontestabil și negația doctrinei revelate: “Eu pe toate le pot în acela care mă fortifică (Paul către Filipp. 4. 13). Dumnezeu păcii să vă dispună spre tot binele, ca să faceți voia sa, el însuși făcând în voi, prin Iisus Hristos, ceea ce-i place (Paul către Ebrei 13, 21)”.

Propozițiune condamnată:

“Numai prin grația lui Iisus Hristos noi suntem ai lui Dumnezeu: grația suverană fără care nu poate cineva niciodată să mărturisească pe Iisus Hristos, și cu care niciodată nu- l tăgăduiește”.

Doctrina romană opusă acestei propozițiuni:

Noi putem fi ai lui Dumnezeu fără grația lui Iisus Hristos, fără răscumpărare, prin urmare. Poate cineva să mărturisească pe Iisus Hristos fără o grație suverană care să ne lumineze și să ne fortifice; poate cineva tăgădui pe Iisus Hristos chiar când Dumnezeu ne dă o grație care ne determină să uzăm de libertatea noastră completă pentru a- l mărturisi.

Această doctrină face învederat grația inutilă; ea este opusă aceleia pe care noi am stabilit- o prin textele de mai sus ale cărților sfinte, lângă care mai putem adăuga pe acestea: “Nimeni nu poate mărturisi că Iisus este Domnul, fără numai prin Sfântul Duh” (Paul I. Corint. 12. 3.).

“Grația poate să repare totul într- o clipă pentru că aceasta nu este altceva decât voința atotputernică a lui Dumnezeu care comandă și care face tot ce el comandă”.

Această propozițiune este comentariul literal al acestei sentințe a Scripturii: “Dumnezeu este care lucrează în noi pe *a voi* și pe *a face* (adică voința și acțiunea) după voia sa. (Paul către Filipp. 2. 13)”.

Condamnând- o, Roma refuză lui Dumnezeu puterea de a face pe suflet să simtă influența sa într- un mod destul de energetic, pentru a- l decide negreșit ca să voiască și să lucreze; aceasta vrea să zică a nega grația însăși, și a profesa pe față erezia lui Pelagiu care da omului libertatea, nu numai de a face tot felul de bine, dar de a rezista atotputinței divine. Pe acest prost orgoliu îl învață Roma, de îndată ce condamnă ca eretică propozițiunea în care este expusă doctrina contradictorie. Ea- l mai învață încă condamnând propozițiunea următoare:

Propozițiune condamnată:

“Când Dumnezeu însoțește comandamentul său și cuvântul său exterior de unctiunea spiritului său, și de forța interioară a grației sale, ea lucrează în inimă supunerea pe care o cere”.

Astfel Roma refuză pe Dumnezeu de a opera în inima omenească supunerea, când el își însoțește comandamentul de forță interioară a grației sale. Aceasta vrea să zică a nega această grație *eficace* care a fost totdeauna o dogmă a Bisericii și care este grația propriu- zisă, adică ajutorul divin urmat de efectul său, prin adeziunea voluntară a omului la mișcarea ce Dumnezeu îi imprimă.

Propozițiune condamnată:

“Sămânța cuvântului pe care mâna lui Dumnezeu o dă își dă totdeauna fructul său”.

Roma a văzut o erezie într- această propozițiune; în ochii săi doctrina adevărată consistă dar într- a zice că sămânța cuvântului dată de Dumnezeu nu- și dă fructul său. Atunci ce face ea cu această învățătură scripturară: “Cuvântul care iese din gura mea nu se va înturna nicicum la mine fără de fruct; ci el va face tot ceea ce eu voiesc, și va produce efectul pentru care l- am trimis” (Isaia 55, 11). “Nici cel ce plantează, nici cel ce udă este ceva; ci totul vine de la Dumnezeu care dă creșterea” (Paul I. Către Corint 3, 7).

Propozițiune condamnată:

“Credința este prima grație și surgingea tuturor celorlalte”.

Roma învață dar că este o grație care precede credința. Care este acea grație? Cum să conciliem doctrina sa cu a sfântului Paul care zice formal: “Pentru a se apropia (omul) de Dumnezeu, trebuie mai întâi să creadă că este și că recompensează pe cei care-l caută” (Paul către Evrei 11,6.) “Iisus Hristos ne-a dat prin credință intrarea în grație”. (Paul către Rom. 5. 1, 2.)

Propozițiunea condamnată este evident aceeași ca ale sfântului Paul. Propozițiunea romană le este contrarie. Ea este dar eretică și opusă formal doctrinei revelate.

Propozițiune condamnată:

“Toți pe câți Dumnezeu voiește să-i mântuiască prin Iisus Hristos, sunt infailibil mântuiți”.

Dacă această propozițiune este condamnată, trebuie să admitem pe cealaltă ca adevărată: Toți pe câți Dumnezeu voiește să-I mântuiască prin Iisus Hristos nu sunt infailibil mântuiți, adică voința formală a lui Dumnezeu nu-și obține efectul său. Cu toate acestea citim în Scriptură: “Voința Tatălui meu care m-a trimis este ca să nu pierd pe niciunul din cei ce mi i-a dat; ci să-i înviez pe toți în ziua cea de apoi”. (Ioann. 6. 39.)

“Pe care Dumnezeu mai înainte i-a cunoscut, mai înainte i-au și hotărât să fie conformi imaginii fiului său; iar pe care mai înainte i-a osîndit, pe aceștia i-a și chemat; și pe care i-a chemat, pe aceștia i-a și justificat și glorificat”. (Paul către Rom. 8. 28, 29, 30.)

A pretinde cu Roma că Dumnezeu nu poate nici să predestineze, nici să cheme, nici să justifice, nici să glorifice, pe aceia în privința cărora voiește să lucreze astfel, vrea să zică a nega puterea divină sub pretextul de a apăra libertatea omului; ca și cum, sub influența divină, libertatea pentru bine n-ar fi mai mare decât sub influența căderii originare și a urmărilor sale.

Sub pretext de a apăra libertatea umană, Roma învăță fără a se tulbura pelagianismul cel mai puțin disimulat. Numai fiindcă se mulțumea de a condamna propozițiuni fără de a formula propriile sale doctrine, ea spera să facă iluziune și să înșele pe adepții săi.

Aceasta cu adevărat s-a și întâmplat.

Propozițiune condamnată:

“Numai grația lui Iisus Hristos este care face pe om propriu pentru sacrificiul credinței. Fără aceasta, nimic decât necurăție, nimic decât nedemnitare.”

Propozițiunea contradictorie care exprimă doctrina romană este aceasta: Este altcineva decât grația lui Iisus Hristos care face pe om propriu pentru sacrificiul credinței; fără grație, omul poate fi curat și demn înaintea lui Dumnezeu.

Dacă această doctrină este adevărată, grația este nefolositoare, și Pelagiu ar fi putut să fie încă mai *pelagian* de cum n-a fost, fără a ieși din adevăr. Cu toate acestea noi citim în Sfânta Scriptură: “Eu sunt vița, voi mlădițele; cel ce rămâne întru mine, eu rămân întru el și multă roadă aduce; pentru că, fără mine nu puteți face nimica.” (Ioann. 15. 5.) “Grația s-a dat fiecăruia dintre noi, după măsura darului lui Iisus Hristos, pentru ca să creștem întru toate în Iisus Hristos.” (Paul către Efes. 4. 7. 15. 16.) “Toată grația excelentă și tot darul cel perfect vine de sus, și coboară de la părintele luminilor.” (Iacob. Epist. 1. 17.) “Fără credință, este imposibil de a plăcea lui Dumnezeu.” (Paul către Evrei 11. 6.)

Propozițiune condamnată:

“Primul efect al grației botezului este de a ne face să murim păcatului; astfel încât spiritul, inima, sensurile, să nu aibă pentru păcat mai multă viață decât ale unui mort pentru lucrurile lumii”.

Sfântul Paul n-a zis altceva: “Ne-am îngropat cu Iisus Hristos prin botez pentru a muri păcatului; pentru ca, precum Iisus Hristos a înviat pentru gloria

părintelui său, așa și noi să umblăm întru înnoirea vieții” (Paul către Rom. 6. 4.). “Cugetați la lucrurile cerului și nu la ale pământului; căci *ați murit*, și viața voastră este ascunsă cu Iisus Hristos în Dumnezeu.” (Paul către Coloss. 3. 3.)

Condamnând această doctrină, Roma afirmă că viața lumească, după botez, se poate acorda cu viața creștină, și că cu cerul, se pot face acomodări.

Iezuiții care făcură bulla *Unigenitus*, nu puteau uita de a învăța într-însa o doctrină de care uzează așa de larg fața cu amicii lor. Este adevărat că, dacă este vorba de inamicii lor, doctrina acomodărilor și a toleranței devine cea mai oribilă dintre erezii.

Propozițiune condamnată:

“Ce poate fi cineva alta decât întuneric, decât rătăcire și păcat fără lumina credinței, fără Iisus Hristos și fără dragostea sa.”

Dacă această propozițiune este falsă, aceasta este adevărată: Fără credință, fără Iisus Hristos, fără dragoste, poate fi cineva fără întuneric și fără păcat.

Se poate învăța pelagianismul într-un mod mai clar și a se nega mai formal doctrina relevată? nu citim într-adevăr în Sfânta Scriptură: “Scopul preceptului este dragostea care naște dintr-o inimă curată, dintr-o bună conștiință și dintr-o credință sinceră.” (Paul I. către Timot 1. 5.) “Fără credință este imposibil de a place lui Dumnezeu.” (Paul către Evrei 11. 6.) “Eu sunt calea, adevărul și viața. Nimenea nu vine către Tatăl decât prin mine.” (Ioan. 14. 16.) “Iubirea lucrurilor pământești este moarte, și iubirea lucrurilor spirituale este viață și pace; cei ce trăiesc după corp nu pot place lui Dumnezeu.” (Paul către Rom. 8. 5.)

Propozițiune condamnată:

“Credința justifică când lucrează; dar ea nu lucrează decât prin dragoste.”

Roma, condamnând această propozițiune, afirmă că se poate justifica cineva fără credința lucrătoare prin dragoste. Prin urmare ea învață, mai explicit ca Pelagiu, că omul poate fi justificat fără credință și fără dragoste. Cu toate acestea, n-a învățat sfântul Paul aceasta: “Noi în puterea credinței sperăm să primim de la Sfântul Duh dreptatea; căci, în Iisus Hristos nici tăierea împrejur nici netăierea împrejur poate ceva; ci *credința care este însuflețită prin dragoste*.” (Paul către Galat. 5. 5.) “De voi împărți toată averea mea săracilor; de voi da corpul meu spre ardere, iar dragoste nu am, toate acestea întru nimica nu-mi servesc.” (Paul I către Corint. 13. 3.) “De aș vorbi toate limbile oamenilor și ale îngerilor iar dragoste nu am, nu sunt decât ca un kymbal răsunător.” (Paul I Corint. 13. 1. 3.)

Ne oprim aici, în examinarea bullei *Unigenitus*. Noi n-am avut intenția nici de a lua apărarea cauzei Păr. Quesnel sau a doctrinei sale; nici de a disputa contra lui Molina. Zicem numai: iată o bullă *doctrinară*, primită în toată Biserica romană ca *regulă de credință*. Într-însa se condamnă o oarecare doctrină. Această doctrină este dar în contradicțiune cu doctrina Bisericii romane. Prin urmare, noi putem lua această bullă ca expresie a credinței acestei Biserici.

Opunând câtorva din propozițiunile condamnate propozițiuni contradictorii, rezultă că Biserica romană învață pelagianismul.

Dar fiind știut că această erezie a fost considerată totdeauna ca atentatorie la dogma răscumpărării, noi conchidem că Biserica romană este eretică în acest punct; că ea neagă formal necesitatea răscumpărării și a grației pe care sacrificiul Mântuitorului a meritat- o omenirii; că neagă prin urmare, fie direct fie indirect, una din bazele esențiale ale creștinismului.

Biserica romană profesează, în privința nemaculatei concepțiuni a sfintei Fecioare, o doctrină formal opusă dogmei răscumpărării. Într-adevăr, este lucru al credinței că toată omenirea, *fără nici o excepțiune*, este izbită de un viciu original, care viciu e transmis prin actul însuși al nașterii. Urmează că omenirea, în persoana lui Iisus Hristos, n-a participat nicicum la viciul comun, pentru că ea n-a fost

născută după legea comună. Dar sfânta Fecioară a fost născută după această lege; așadar, ea a fost zămislită cu viciul nedezlipit de natura umană; că ea va fi fost purificată, din sânul mamei sale, ca Ieremia și ca Ioan Botezătorul, despre aceasta nu e vorba. După bulla lui Piu al IX-lea din 8 Decembrie 1854, care promulga *zămislirea nemaculată* a sfintei Fecioare, ar trebui să credem că ea n-a fost zămislită în păcatul originar; că a fost absolut *prezervată* de dânsul, astfel încât n-ar fi avut trebuință de purificațiune. Într-adevăr, dacă ea ar fi avut trebuință de purificațiune, aceasta ar fi provenit din cauză că *zămislirea* sa n-ar fi fost *nemaculată*. Dacă n-ar fi avut o asemenea trebuință, aceasta ar proveni din aceea că ea nu face parte în realitate din omenire. Un doctor al Bisericii romane, M. Newman, a extras această consecință din dogma de la 1854, și a susținut, în fața Bisericii romane care nu l-a condamnat, că începând de la bulla din 1854, Treimea a fost completată prin sfânta Fecioară ridicată la rangul divin.

Cu toate numeroasele inovațiuni ce papalitatea a introdus în doctrina catolică, niciodată ea nu îndrăznise să promulge pe față o *dogmă nouă*; ea conserva totdeauna o oarecare pudoare doctrinară, și își învelea inovațiunile sale cu un văl care le acoperea destul de bine. Piu al IX-lea nu are pudori de acestea pe care le voi numi *catolice*. El a promulgat, în 1854, o dogmă nouă, și a avut grijă de a spune episcopilor reuniți împrejurul lui ca *niște copii din cor*, după expresia perfectamente dreaptă a avvei Combalot, că definește dogma în *virtutea* propriei sale autorități.

Biserica romană, prin organul șefului său, și cu asentimentul tuturor episcopilor săi, a fost dar dotată, în 8 Decembrie 1854, cu o dogmă nouă. Dar nu s-a temut de a afirma că această dogmă nouă n-ar fi decât o veche doctrină catolică, care ar aparține unei *tradițiuni latente* a Bisericii, și pe care bulla n-ar face alta decât de a o aduce la lumină¹. Ba chiar a cutezat să pretindă că Biserica catolică orientală ar profesa doctrina ridicată de Piu al IX-lea la starea de dogmă.

Nu ne va fi anevoie de a stabili că Piu al IX-lea, prin bulla sa din 8 Decembrie 1854, a proclamat o dogmă absolut nouă, și că Biserica romană, acceptând-o, profesează o erezie contrară dogmei răscumpărării.

Spre a combate, nu numai bulla lui Piu al IX-lea, ci și pe teologii care au întreprins să o apere, suntem datori să stabilim regulile totdeauna urmate în Biserică pentru definițiunile dogmatice.

Iisus Hristos nu este nicidecum un filosof, inventator al unui sistem primitiv de perfecționări indefinite, după progresul societăților și al spiritului uman; el este fiul lui Dumnezeu, Cuvântul întrupat, expresia eternului și esențialului adevăr, care a ieșit din sânul Tatălui, și s-a coborât pentru a lumina pe tot omul ce vine în lume. Doctrina lui Iisus Hristos este dar adevărul; ea nu poate fi prin urmare decât un *depozit* încredințat lumii, după frumoasa expresie a sfântului Paul (1. Tim. VI. 20): “O Timotee! strigă el către iubitul său ucenic, o Timotee! păzește depozitul, evitând profanele înnoiri de cuvinte!”

Să ascultăm pe sfântul Vincent din Lerini comentând aceste cuvinte dumnezeiești (§ XXII):

“Este necesar de a aprofunda cu cea mai mare sârguință aceste expresii ale apostolului: O Timotee! zice el, *păzește depozitul, evitând profanele înnoiri de cuvinte*. O! este în același timp exclamațiunea și a prevederii și a dragostei. El prevedea într-adevăr erori viitoare pe care, mai dinainte, de deplângea. Cine este acest *Timotei* astăzi, dacă nu, în general, toată Biserica, și în special *tot corpul*

¹ Piu al IX-lea însărcină pe M. Malou, episcop de Bruges, de a susține această teză. M. Malou a făcut-o în două volume combătute de noi într-o operă intitulată: *Noua dogmă în prezența Scripturii sfinte și a tradițiunii catolice*.

șefilor care sunt datori să posede ei înșiși și să facă cunoscută și altora adevărata știință a cultului divin?

Ce vor să zică aceste cuvinte: *Păzește depozitul?* *Păzește*, zice el, din cauza furilor, din cauza inamicilor, ca nu cumva, în timpul somnului oamenilor tăi, ei să semene neghină peste acest grâu curat pe care Fiul omului l-a semănat în câmpul său. *Păzește depozitul*, adaugă el. Ce este acest depozit? Este ceea ce ți s-a încredințat, și nu ceea ce tu ai inventat; ceea ce tu ai primit, și nu ceea ce este fruct al cugetării tale; acesta este un lucru care nu vine de la inteligență, ci de la învățământ; care este rezultatul, nu al uzurpațiunii unui particular, ci al unei tradițiuni publice; un lucru care a venit până la tine, dar nu pe care l-ai produs tu; față de care tu nu trebuie să fii, autor ci păzitor; nu fondator, ci sectator; nu conducător, ci discipol. *Păzește depozitul*, adică conservă tezaurul credinței catolice intact și curat. Să nu păstrezi în tine și să nu conferi altora decât ceea ce ți s-a încredințat. Tu ai primit aur, dă aur: nu voiesc ca să-mi dai una în loc de alta: nu voiesc ca în loc de aur, tu să-mi dai cu înșelăciune plumb sau aramă: nu voiesc ceva care să semene cu aurul; eu voiesc chiar aurul. O Timotee! o episcope! o teologule! o doctore! dacă grația lui Dumnezeu ți-a dat geniu, facilitate, știință, fii Beseleelul tabernacolului spiritual: despică pietrele prețioase ale dogmei dumnezeiești; adună-le cu fidelitate; ornează-le cu înțelepciune; fă-le mai strălucitoare, mai frumoase, mai grațioase; expunerea ta să facă ca mai bine să se înțeleagă ceea ce se credea mai înainte într-un mod mai obscur; posteritatea să se felicite că vede mai clar ceea ce antichitatea venera fără a înțelege. Cu toate acestea, să predai ceea ce ai învățat; astfel încât vorbind într-un mod nou, să nu grăiești lucruri noi.

Dar să revenim la apostolul (§ XXIV): *O Timotee*, zice el, *păzește depozitul, evitând profanele înnoiri de cuvinte. Evită-le*, zice el, ca pe o viperă, ca pe o scorpie, ca pe un basilisc, de teamă ca, nu numai să nu te atingă, dar nici să te vadă și nici să te ajungă cu suflarea lor. Ce însemnează *a evita*? *Cu asemenea persoane, nu mânca*, (I. Corint. V.). Ce mai însemnează încă *a evita*? *De vine cineva la voi, și nu aduce această învățătură...* (II. Ioann.). Care învățătură, de nu învățătura catolică și universală, ce rămâne *una și aceeași*, în toate veacurile, prin curata tradiție a adevărului, și care trebuie să dureze pururea, fără a sfârși vreodată? Ce trebuie dar să faceți aceluia care nu prezintă această învățătură? *Nu-l primiți în casa voastră; nu-l salutați, căci cel ce-l salută, se face părtaș faptelor lui celor rele.*

Apostolul adaugă: *Profanele înnoiri de cuvinte*; adică acelea ce n-au întrînsele nimic sfânt, nimic religios, care sunt cu totul străine tabernacolului Bisericii, care este templul lui Dumnezeu. *Profane înnoiri de cuvinte!* înnoiri de cuvinte, adică de dogme, de lucruri, de opinii contrare vechimii, antichității. De primește cineva aceste înnoiri, *trebuie neapărat* ca credința sfinților Părinți să fie violată peste tot sau în mare parte; trebuie neapărat să zică că toți credincioșii din toate veacurile, toți sfinții, toți bărbații curați și înfrânați, toate fecioarele, toți clericii, preoții și episcopii, milioanele de mărturisitori, marea armată a mucenicilor, atâtea cetăți, atâtea populațiuni atât de celebre și numeroase, atâtea insule, provincii, regi, popoare, regate, națiuni, aproape toată lumea în fine care a fost încorporată la Iisus Hristos prin credința catolică, a fost în ignoranță un mare număr de secole, a rătăcit, a blestemat, n-a știut ce trebuia să creadă. *Evită*, zice apostolul, *profanele înnoiri de cuvinte*, adică acelea pe care catolicii niciodată nu le-au primit, nici le-au urmat, și care nu sunt decât din domeniul ereticilor. Într-adevăr, ce erezie nu s-a născut sub cutare nume, în cutare loc, în cutare timp? Cine a întemeiat erezii, de nu acela care mai întâi a rupt-o cu învățătura *veche, universală și unanimă* a Bisericii catolice?"

Acest admirabil comentariu al cuvintelor sfântului Paul stabilește cu deplinătate că doctrina catolică este un *depozit* încredințat Bisericii, și că, pentru a

distinge această doctrină de orice invențiune umană, sunt trei mijloace: *antichitatea, unanimitatea, universalitatea*.

E destul ca o doctrină să fie nouă, pentru ca ea să nu poată face parte din *depozitul* încredințat Bisericii de Iisus Hristos; din punctul de vedere catolic, *înnoirea* (inovațiunea) este dar cu necesitate un semn de falsitate. “Tot ce e nou, zice sfântul Vincent de Lerini, tot despre care nu s-a auzit nicicum vorbindu-se mai înainte nu aparține religiei, aceea este o ispită.” (§ XX)

Lucrul astfel fiind, urmează același sfânt (§ XXI), nu mă pot destul mira de nebunia unor oameni, de impietatea și orbirea spiritului lor, de pasiunea lor pentru eroare, care-i face să nu se mulțumească cu regula de credință care a fost dată o dată și primită din vechime; lor le trebuie ceva nou și iar nou; ei voiesc necurmat să adauge, să schimbe, să scadă ceva în religie; ca și când dogma cerească care a fost o dată revelată nu le-ar fi de ajuns; ca și când această dogmă ar fi o invențiune umană care n-ar putea să ajungă la perfecțiune decât prin modifițiuni și chiar corecțiuni continue. Oracolele divine le strigă cu toate acestea: *Nu trece peste hotarele ce ți-au pus Părinții tăi* (Prov., XXII). *Nu pronunța contra judecătorului tău* (Eccles., VIII). *Acela care strică gardul șarpele-l va mușca* (Eccles., X). Și acest cuvânt apostolesc prin care, ca cu o sabie spirituală, toate criminalele înnoiri ale tuturor ereticilor au fost și vor fi totdeauna tăiate! *O Timotee, păzește depozitul, evitând profanele înnoiri de cuvinte și opozițiunile unei științe false și numai aparente, ale căror făgăduințe au făcut pe mulți să-și piardă credința* (I. Timot., VI, 20, 21). Și în urma unor asemenea cuvinte se mai găsesc oameni care au capul destul de tare, o încăpățănare și o îndărătnicie destul de neînduplecate, că nu se zdrobesc sub aceste cuvinte căzute din cer, că nu se strivesc de această greutate nesuferită, că nu se sfarmă de acest ciocan, că nu se fac una cu pământul de acest fulger! *Evită, zice el, profanele înnoiri de cuvinte!* El nu zice lucrurile vechi, antice; și arată, din contră, că de ele trebuie să se lipească. Într-adevăr, dacă trebuie să se evite înnoirea, trebuie să se urmeze antichitatea”.

Sunt unii care, pentru a scăpa de considerațiunile victorioase ale sfântului Vincent din Lerini, au alergat la subterfugii. Ei pretind că oarecare înnoiri, care le sunt iubite, s-ar afla în *stare latentă* în profunzimele tradițiunii; ei reclamă în favoarea lor caracterul sacru al antichității, și pretind că Biserica trebuie să le adopte ca pe un progres legitim în expunerea doctrinei. Bulla lui Piu al IX-lea favorizează această doctrină, care nu tinde la nimic mai puțin decât la a zdruncina caracterul vizibilității necesar Bisericii creștine. Părtinitorii acestei erori care îndrăznesc să se întemeieze pe sfântul Vincent de Lerini să asculte și să înțeleagă pe acest mare teolog al Bisericii catolice; ei vor afla ceea ce trebuie să se înțeleagă prin cuvântul *progres* în Biserică (§ XXIII).

“Zice poate cineva: Nu poate fi nici un progres religios în Biserica lui Hristos? Să fie unul, și încă unul foarte mare! Cine este omul atât de pizmaș și inamic al lui Dumnezeu pentru a-l împiedica? Dar trebuie ca acesta să fie un adevărat progres al credinței și *nu o schimbare*. Este de esența progresului ca obiectul să crească în el însuși; schimbarea, din contra, consistă în transmutațiunea acestui obiect într-un altul. Să crească dar, și mult, inteligența, știința, înțelepciunea fiecăruia și a tuturor, a omului și a Bisericii întregi, cu înmulțirea vremilor și a secolelor; dar *să rămână în natura lor*, adică în aceeași dogmă, în același sens, în același sentiment”.

După profundul nostru doctor, progresul religios nu se raportează dar la însăși dogma. Ceea ce s-a crezut din vechime nu poate fi nici schimbat, nici mărit (augmentat), nici micșorat; numai spiritul uman poate răspândi, asupra unor chestiuni nedespărțite de o dogmă, mai multă lumină; iată în ce consistă progresul. Vincent din Lerini explică însuși cugetarea sa într-un mod admirabil (Ibid.).

“Dezvoltarea corpurilor să servească de model progresului religios al sufletelor; acestea mărindu- se cu anii rămân cu toate acestea aceleași. Este o mare diferență între floarea tinereții și maturitatea bătrâneții; cu toate acestea, cei ce sunt bătrâni sunt aceiași care au fost tineri; și deși starea și modul de a fi sunt diferite, natura și persoana sunt totdeauna aceleași.

Dogma religiei creștine să urmeze aceste legi ale progresului; să se consolideze cu anii, să se întindă cu timpul, să se mărească cu etatea, să rămână cu toate acestea curată și inviolabilă, să nu se schimbe, să nu se piardă nimic din ceea ce-i este propriu, să nu sufere nici o schimbare în definițiune.... Este permis de a îngriji, de a pili, de a lustrui dogmele filosofiei cerești, dar este o crimă de a le schimba, de a le trunchia, de a le mutila. Să le înconjoare cineva de evidență, de lumină, de claritate; dar este necesar ca ele să-și conserve plenitudinea lor, integritatea lor, esența lor.”

Astfel, progresul religios consistă în dezvoltarea luminilor asupra unui obiect, asupra unei dogme cunoscute, și nu în descoperirea unei dogme necunoscută antichității.

Înțelegem că această teorie a progresului nu atacă în nimic regula *antichității*, primul semn de veritate pus de Vincent de Lerini, pentru dogma catolică. Așa el se aplică în principal în opera sa a face să se vadă cum toți episcopii sfintei Biserici, moștenitori ai verității apostolice, iubiră mai bine să se trădeze pe ei înșiși decât credința *bătrânei universalități* (§ V); și cum îndrăzneala înnoirii profane fu zdrobită sub autoritatea *antichității sacre* (§ VI). S-a putut observa în pasajele ce am citat că afară de antichitate, acest prim semn al verității, Vincent din Lerini mai arată încă alte două; *universalitatea și unanimitatea* mărturisirilor în Biserică; el expune într-un mod foarte clar aceste trei principii care formează mai ca și *criteriul* dogmei catolice, în pasajele următoare:

“Adesea, zice el (§ II), și cu mult zel și atențiune, am întrebat pe bărbați distinși prin sanctitatea și doctrina lor, cum aș putea, cu ajutorul unei reguli sigure, să deosebesc adevărul credinței catolice de erorile ereziei; mai toți îmi răspunseră totdeauna că dacă eu sau oricare altul am voi să scăpăm de cursele erorii și să ne ținem tari în adevărata credință, ar trebui să ne întărim credința în două moduri, cu grația lui Dumnezeu: întâi prin autoritatea legii divine, și apoi prin tradiția credinței catolice... și în Biserica catolică chiar, trebuie să avem mare grijă ca să nu îmbrățișăm decât ceea ce s-a crezut *pretutindeni, totdeauna și de către toți*. Aceea, în adevăr, este cu adevărat și propriu *catolic*, după cum o demonstrează forța și însemnarea cuvântului *catolic*, ce vrea să zică plenitudine, universalitate. Noi vom urma dar credința catolică, conformându-ne cu aceea ce are pentru sine *universalitatea, antichitatea, unanimitatea*. Vom urma *universalitatea*, dacă vom mărturisi că numai singură acea credință este adevărată, care este profesată de toată Biserica, în tot universul; vom urma *antichitatea*, dacă nu vom părăsi niciodată sentimentele ce cu evidență le-au susținut strămoșii și părinții noștri; în fine, vom urma *unanimitatea*, dacă în însăși lucrurile vechi vom urma definițiunile și sentințele tuturor sau aproape ale tuturor episcopilor și învățătorilor.”

Când o discuție se ridică în Biserică, datoria unui creștin catolic este, după sfântul Vincent din Lerini (§ III), de a se lipi mai întâi de antichitate, care evident nu poate fi amăgită de fraudele înnoirii. Dacă în antichitate descoperă cineva mai multe opinii, trebuie să se alipească de decretul pe care le-a dat din vechime Biserica universală; dacă nu sunt asemenea decrete, trebuie să examineze opiniunile doctorilor care trăiră în diverse timpuri în împărțășirea Bisericii, și să creadă, fără nici o îndoială, ceea ce toți, cu un unanim consimțământ învățară *pe față, adeseori și cu statornicie*. Cartea sfântului Vincent din Lerini a fost totdeauna privită în Biserică ca expresia cugetării generale.

Toată tradiția catolică este conformă cu dânsa. Am putea cita aproape pe toți Părinții Bisericii. Ne vom mulțumi de a indica opera sfântului Ireneu *contra Ereziilor* și tratatul *Despre Prescripțiuni* al lui Tertullian. În aceste două magnifice opere, chestiunea este tratată cu claritatea și elocvența ce le-am observat în *Avertismentul* sfântului Vincent de Lerini.

Nici un doctor, nici un episcop, nici un teolog n-a cutezat să atace această sublimă teorie a credinței creștine.

Pentru a aplica aceste reguli catolice la bulla lui Piu al IX-lea, datorăm să examinăm care a fost credința *veche, universală, unanimă*, în privința concepțiunii sfintei Fecioare.

Martorii acestei credințe sunt Părinții Bisericii. Dacă Părinții Bisericii au învățat unanim și în toate timpurile o doctrină contrară aceleia din bulla lui Piu al IX-lea, dintr-aceasta va urma neapărat că această bullă conține o doctrină nouă și prin urmare eretică.

Piu al IX-lea pretinde că doctrina nemaculatei concepțiuni este cuprinsă în sfânta Scriptură și în tradiție.

Ca și ereticii despre care vorbește sfântul Vincent din Lerini, el zboară prin toate cărțile sfintei Scripturi, de la Geneză până la Apocalipsă, pentru a-și stabili opiniunea sa; dar, din toate textele ce indică, nu ne temem de a spune că *nu este nici unul singur* care să fi fost aplicat la concepțiunea sfintei Fecioare de Părinții Bisericii.

Dar am primit dintru început în Biserica catolică că sfânta Scriptură trebuie să fie interpretată conform cu tradiția tuturor secolelor. Dacă nici unul dintre Părinții Bisericii n-a aplicat la concepțiunea sfintei Fecioare pasajele indicate în bullă, cu ce drept i le-ar aplica cineva astăzi?

Noi o spunem tare și fără teamă că vom rămâne rușinați, *nici unul* din Părinții Bisericii, începând cu timpurile apostolice, n-au aplicat concepțiunii sfintei Fecioare *nici unul* din textele sfintei Scripturi; ceea ce n-a împiedicat pe Piu al IX-lea de a zice: "Că Biserica catolică, coloana adevărului, a privit *totdeauna* inocența originală a Fecioarei ca o doctrină cuprinsă în depozitul revelațiunii... după cum o atestă monumentele antichității Bisericii orientale și occidentale".

Dacă ar fi fost așa, ea ar fi fost privită *din vechime, universal, unanim*, ca o dogmă.

Dar bulla însăși care creează această dogmă nu probează ea singură că înainte de *6 ale idelor lui Decembrie din anul 1854*, ea (dogma) nu exista?

De ar fi adevărat, după cum s-a zis în bullă, că toți Părinții au văzut această dogmă în Scriptură și au proclamat-o toți, cum se face că a fost ea negată în curs de o mie patru sute de ani chiar în Biserica romană?

Dar cu greșeala se invocă mărturia Părinților.

Tot ce s-a indicat în bullă ca aplicându-se concepțiunii sfintei Fecioare se raportează la inocența vieții sale, la virginitatea sa, la sfințirea sa în sânul mamei sale, la maternitatea sa divină; dar, o repetăm, nu se află *un cuvânt, un singur cuvânt*, în monumentele tradițiunii Bisericii orientale și occidentale, în cursul primelor douăsprezece secole, care să aibă cel mai mic raport cu concepțiunea.

Dacă credem pe M. Parisis, episcop d'Arras, dogma concepțiunii nemaculate era în tradiție *ca o astră învelită pe care toți nu o distingeau*. Aceasta este o mărturie în favoarea celor ce noi afirmăm, adică că Părinții Bisericii nu au vorbit deloc de concepțiune. Numai, M. Parisis voiește să ne facă să înțelegem că sufletele privilegiate vedeau sub scoarța oricăror expresii dogma pe care obștea credincioșilor nu o doreau.

Acest sistem și afirmația bullei cad sub greutatea zdrobitoare a întregii tradițiuni catolice; căci este știut că toți Părinții Bisericii, *fără nici o excepțiune*, au

susținut, ca învățătură a Bisericii, o doctrină diametral și evident opusă zămislirii nemaculate a sfintei Fecioare.

Într-adevăr ei au afirmat:

1. Că numai Iisus Hristos *singur*, în natura sa umană, a fost fără de păcatul originar;
2. Că acest păcat a fost transmis *tuturor* descendenților lui Adam, fără nici o excepțiune;
3. Că acest păcat a fost transmis omenirii prin naștere.

De unde urmează că sfânta Fecioară, născută pe calea ordinară, a trebuit neapărat să fie zămislită cu păcatul originar, și că Iisus Hristos, în natura sa umană, a fost fără acest păcat, pentru că el s-a născut dintr-o fecioară.

Astfel este doctrina constantă a tuturor Părinților Bisericii, precum o vom vedea- o îndată.

Mulți dintre acești Părinți au susținut chiar că sfânta Fecioară a comis păcate actuale în cursul vieții sale.

Sfințitul Augustin, este adevărat, într-un pasaj pe care (unii) în mod fals l-au aplicat la concepțiunea nemaculată, nu voiește să se facă mențiune de sfânta Fecioară când este vorba despre păcatul actual (de Natura et gratia, c. XXXVI); dar sfântul Ioan Chrysostomul este de o părere contrară (de Mundi creat., orat. VI, § 10), și zice pozitiv, în mai multe din operele sale, că Maria se făcu vinovată de păcat. Tertullian nu este mai puțin pozitiv (de carne Christi § 7), și mai mulți alți Părinți, precum sfântul Ambrozie (in Luc. Lib. II), sfântul Grigore al Nissei (de Occ. Dom.), sfântul Basiliu (Epist. CCLXI, ad Optim. Episc., § 9), sfântul Paulin al Nolei (inter Epist. August., CXXI), și mulți alții, înclină în favoarea acestei opțiuni.

Când n-ar fi decât acești Părinți care să nu fi admis concepțiunea nemaculată, numărul lor este destul de mare și autoritatea lor destul de considerabilă pentru ca să poată conchide cineva că, asupra acestui punct, tradiția n-ar fi fost niciodată universală și unanimă.

Dar înșiși Părinții care nu voiesc ca sfânta Fecioară să fi păcătit, chiar iertabil, în cursul vieții sale, niciodată nu au admis, privilegiul ce s-ar voi astăzi să se impună ca o dogmă.

Noi vom cita câteva pasaje din Părinți, spre a stabili cele trei puncte ce am indicat ca rezumat a toată doctrina lor:

Tertullian (de Anima, § 41):

“Dumnezeu singur este fără de păcat: Hristos este *singurul* om care este fără de păcat, pentru că Hristos este Dumnezeu.”

În cartea sa De Carne Christi (§ 16, 17, 20), Tertullian susține că păcatul este cu necesitate alipit de carnea omenească procreată pe calea ordinară a nașterii; și că carnea lui Hristos fu singura curată, pentru că fu zămislită de o Fecioară și prin lucrarea Duhului Sfânt.

Această doctrină este doctrina *tuturor* Părinților Bisericii fără excepțiune. Iată ce zice Origene (Omil., VII, in Levit.): “Oricine intră în lume prin calea ordinară a nașterii, prin aceasta chiar, a fost întinat în tatăl său și în mama sa, pentru că nimeni nu este fără întinăciune, nici chiar copilul de o zi. Numai Iisus Hristos *singur, Domnul nostru, a fost zămislit fără păcat.*”

El învață aceeași doctrină în mai multe alte locuri ale operelor sale (Omil., V, in Jerem.; Comment. in Ioann.).

Sfântul Ilarie Pictavianul (de Trinit.):

“Fecioara a fost zămislită prin poftă; ea dar a avut trebuință de a fi renăscută spirital și purificată de păcat.”

Sfântul Ireneu (adv. Haeres., lib. IV, c. XVI):

“Tot copilul ce vine pe lume prin naștere contractează păcatul primului nostru părinte, și este supus decretului de moarte care a fost pronunțat contra lui Adam și a Evei.”

Sfântul Ambrozie (in Luc., lib. II, § 55):

“Printre toți cei ce sunt născuți din muieri, nimeni nu este perfect sfânt decât Domnul Iisus: *el singur, prin modul negrăit cu care a fost zămislit*, și prin puterea infinită a dumnezeieștii Maieștăți, n-a contractat contagiunea viciului care corupe natura umană.”

Sfântul Atanasie (in Luc.):

“Iisus Hristos a fost sfânt într-un mod *cu totul singular*, căci această diferență a fost între el și ceilalți sfinți, că el a primit *sanctitatea cu natura*.”

Sfântul Augustin (de Peccat. Remiss., lib. II):

“Numai Iisus Hristos *singur* nu a avut niciodată păcat; el nu a luat carnea păcatului, deși a luat din mama sa o carne *care era a păcatului*; căci aceea pe care el a luat- o din mama sa, sau a purificat- o mai înainte de a o lua, sau a purificat- o luând- o.”

Același părinte zice aiurea (adv. Julian.):

“Pofta prin care Iisus Hristos nu a voit să fie zămislit a făcut propagarea răului în neamul omenesc, pentru că corpul Mariei, *deși venit prin această poftă*, nu a transmis- o cu toate acestea corpului pe care ea nu l-a zămislit prin ea....

Păcatul originar trece în *toți* oamenii; dar el n-a putut trece în acest *corp unic*, pe care sfânta Fecioară l-a zămislit altfel decât prin poftă....

Așa corpul lui Iisus Hristos și-a tras mortalitatea sa din mortalitatea mamei sale; dar el nu a tras dintr-înșă otrava păcatului originar, de vreme ce n-a fost zămislit prin calea poftii... *El singur* s-a născut om fără un viciu de care nu este lipsit nici unul dintre ceilalți oameni.”

Sfântul Augustin mai zice încă (Op. Imperf. Contra Julian., lib. VI):

“Maria mama lui Dumnezeu, din care Iisus Hristos s-a întrupat, a fost născută prin pofta trupească a părinților săi (de carnali concupiscentia parentum nata est).”

Pelagiu imputa sfântului Augustin că supune pe sfânta Fecioară diavolului prin păcatul originar. Dacă fericitul doctor ar fi admis concepțiunea nemaculată, ar fi dezmințit pe adversarul său. Departe de aceea, el convine că Maria a fost supusă împărăției diavolului prin necesitate de natură, dar că a fost smulsă dintr-acea împărăție prin *noua naștere* ce ea a primit în Iisus Hristos.

“Noi nu supunem, zice el, pe Maria diavolului prin nașterea sa, pentru că această naștere a fost ștearsă prin grația *renașterii*.”

Poate cineva, după cuvinte atât de formale a lega acest text în care sfințitul Augustin nu voiește ca să fie vorba de sfânta Fecioară, când se vorbește de păcat? Prin context, este evident că sfințitul doctor nu vorbește decât de păcate actuale; nu poate cineva, afară de aceasta, să-i dea o mai mare extindere fără a pune pe sfințitul Augustin în contradicțiune cu el-însuși. Nimeni nu s-a îndoit vreodată, în Biserică, că sfânta Fecioară nu a fost supusă legii morții. Sfințitul Augustin nu ezită de a privi această moarte ca pe consecința păcatului original.

“Maria, copil al lui Adam, zice el (în Psalm., XXIV, § 3), a murit *din cauza păcatului*; Adam a murit din cauza păcatului; și corpul Domnului, pe care el l-a primit din Maria, a murit *pentru a șterge păcatele*.”

Eusebiu al Emesiei (de Nativit. Dom. Homil., II):

“Nimeni nu este fără de păcatul original, nici chiar mama Răscumpărătorului lumii. Iisus Hristos *singur* este afară din legea păcatului”.

Sfântul Fulgențiu (de Incarnat. et Grat.):

“Corpul Mariei, care a fost conceput în inechitate prin calea ordinară a naturii, fu desigur un corp de păcat (caro fuit utique peccati).”

Bedu (Homil. in Ioann.) afirmă că tot omul conceput prin calea ordinară se împărtășește de păcatul lui Adam.

Alcuin (lib. I, Sent., c. XVIII):

“Deși corpul lui Iisus Hristos a fost luat din acela al Fecioarei, *care fusese corupt prin păcatul original*, Iisus Hristos, cu toate acestea, nu a fost culpabil de păcatul original, *pentru că zămislirea sa nu a fost opera poftei trupești.*”

Anselm (cur Deus homo):

“Deși concepțiunea lui Iisus Hristos a fost curată și fără de păcatul care este alipit de pofta corporală, Fecioara, cu toate acestea, din care corpul lui Iisus Hristos a fost luat, *a fost zămislită în inechitate*, mama sa a zămislit-o în păcat.”

Huhues de Saint- Victor (in Summ. Sent.Tract. 1., c. XVI):

“În privința cărnii cu care Cuvântul s-a unit, se întreabă dacă ea a fost mai întâi supusă păcatului în Maria. Sfințitul Augustin o afirmă. Dar în momentul în care ea fu separată de a Mariei, fu durificată pe Duhul- Sfânt de tot păcatul și de toată aplecarea către păcat. El purifică și pe Maria de tot păcatul, dar nu de toată înclinațiunea către păcat; cu toate acestea, el slăbi atât de mult această înclinațiune, încât se crede că ea nu a păcătuit după aceea.”

Este trebuință de a cita mai multe mărturii pentru primele douăsprezece secole ale Bisericii?

Noi afirmăm *că nu este un singur Părinte de ai Bisericii* care să susțină o altă doctrină decât aceea care este cuprinsă în textele ce am citat.

Trimitem pe cei ce ar mai ezita încă de a crede la opera pe care Vincent de Bendellis o compuse în secolul al XV-lea asupra chestiunii ce ne ocupă, și în care el a indicat mai bine de patru mii de texte de ale Părinților, de ale papilor, de ale doctorilor și de ale teologilor care fac autoritate în Biserică, și el este departe de a fi sleit materia. Multe din textele de aici de mai sus nu sunt indicate de el. Cum se face dar că în bullă s-a zis *că părinții și scriitorii ecleziastici, instruiți prin învățămintele cerești, nimic nu au avut mai scump în cărțile lor decât de a proclama pe întrecute și de a predica dogma concepțiunii nemeaculate?*

Noi am căutat în aceste cărți ale Părinților și ale scriitorilor ecleziastici, și am aflat într-însele cu totul contrariul de ceea ce bulla afirmă, și nu am aflat nimic în favoarea dogmei pe care ea o proclamă.

Când chiar s-ar cita (ceea ce nu este) niște texte formale în favoarea doctrinei bullei; când chiar acele texte ar fi atât de numeroase cât cele ce îi sunt contrare, bulla pentru aceasta nu ar fi mai legitimă; căci atunci nu ar fi fost niciodată în Biserică o credință *constantă, universală, unanimă*, cu privire la concepțiunea sfintei Fecioare; de unde ar urma că o opinie asupra acestui punct nu ar putea fi obiectul unei definițiuni dogmatice din partea Bisericii.

Bulla se întemeiază pe predecesorii lui Piu al IX-lea și pe tradiția Bisericii romane.

Să vedem care a fost această tradiție.

Sfântul Inocențiu I (ap. Aug. cont. Julian.) susține că păcatul original a fost comunicat tuturor oamenilor fără excepțiune, care s-au născut prin calea ordinară.

Sfântul Gelasiu I (adv. Pelag.) profesează aceeași doctrină în cartea sa contra lui Pelagiu: “Este *proprietatea Mielului nemeaculat*, zice el, de a nu fi avut niciodată nici un păcat.”

Sfântul Leon cel Mare zice și repetă adesea (serm. I, II, V, in Nativ. Dom.):

“Iisus Hristos, *singur* între toți fiii oamenilor, și-a conservat, născându-se, inocența *sa pentru că el singur* a fost zămislit fără poftă trupească.”

Sfântul Grigore cel Mare nu are altă doctrină. Noi am putea indica sute de texte în diversele sale opere. Să cităm numai pe acesta, extras din Moralele sale (în Job., lib. XVIII):

“Acela singur s-a născut cu adevărat sfânt, care, pentru a învinge natura, nu a fost conceput prin calea ordinară”.

Papa Innocențiu al II-lea (serm. in Assumpt.):

“Glorioasa Fecioară a fost concepută în păcat, dar ea a conceput pe fiul său fără păcat.”

Papa Innocențiu al III-lea (serm. in Purif.), comentând aceste cuvinte ale Scripturii: “Duhul Sfânt va supraveni în tine”, zice:

“Duhul Sfânt venise deja într-însa, când, fiind încă în sânul mamei sale, *el îi purifică sufletul său de păcatul original*”.

Același papă face această paralelă între Eva și Maria (serm. in Assumpt.):

“Eva a fost formată fără păcat, dar ea a zămislit în păcat; Maria a fost zămislită în păcat, dar ea a zămislit fără păcat”.

Papa Innocențiu al V-lea se exprimă în acești termeni în privința sfintei Fecioare (Comment. in Lib. III Sentent.):

“Prea fericita Fecioară a fost sfințită în sânul mamei sale, nu mai înainte de unirea sufletului său cu corpul său, pentru că ea nu era încă capabilă de grație, nici în momentul chiar al acestei uniri, pentru că, dacă ar fi fost așa, ea ar fi fost fără de păcatul original și nu ar fi avut trebuință de răscumpărarea lui Iisus Hristos, necesară tuturor oamenilor, ceea ce nu trebuie să se zică. Ci trebuie să credem cu pietate că ea a fost purificată prin grație și sfințită după prea puțin timp de la această unire: spre exemplu, în aceeași zi sau în aceeași oră, nu cu toate acestea în momentul chiar al unirii.”

Astfel fu, în cursul primelor douăsprezece secole ale Bisericii, doctrina scaunului roman, ca doctrină constantă, universală, unanimă a tuturor Bisericilor din Orient și din Occident.

Către secolul al XII-lea, se începu a se vorbi în Biserica occidentală despre concepțiunea nemaculată. Canonicii de la Lyon crezând că trebuie să celebreze în Biserica lor o sărbătoare în onoarea concepțiunii sfintei Fecioare, Bernard, egumenul de la Clairvaux, le adresează asupra acestei înnoiri o epistolă severă, în care el nu este decât ecoul tradițiunii catolice, susținând în mod solemn că sfânta Fecioară a fost zămislită în păcatul original. Vom cita câteva pasaje din această epistolă (Epist. CLXXIV, ad Can. Lugd.):

“A fost necesar ca Maria să fie sfințită după ce a fost zămislită, spre a se putea naște în sanctitatea pe care nu o avusese în zămislirea care a precedat nașterea sa. Vei zice că nașterea sa, deși posterioară comunică sanctitatea sa zămislirii sale, care este întâia după ordinea timpurilor? Aceasta nu se poate; căci sfințirea Mariei, care a urmat după zămislirea sa, a putut foarte bine să se întindă asupra nașterii sale; dar nu s-a putut urca, printr-un efect retroactiv, până în timpul zămislirii sale.”

Bernard nu vede decât un mijloc de a susține opiniunea concepțiunii nemaculate, acela adică de a zice că Maria a fost zămislită cu lucrarea Sfântului Duh; dar el adaugă îndată: “O asemenea aserțiune este neauzită, și pentru ca să vorbesc limbajul Bisericii, totdeauna infailibil, zic că ea a zămislit, dar nu zic că s-a zămislit de la Sfântul Duh....”

Puțini sunt care s-au născut sfinți, dar nici unul nu s-a zămislit în sanctitate, afară de Acela care, trebuind să sfințească pe oameni și să expieze păcatul, trebuia singur să fie fără de păcat.”

În întreaga epistolă a sa către canonicii din Lyon, Bernard, conform cu doctrina tuturor Părinților, afirmă că sfânta Fecioară, născută prin calea ordinară, a contractat păcatul original de care ea a fost purificată mai înainte de nașterea sa.

Învățatul stareț afla în această doctrină un argument puternic pentru a se opune sărbătorii Concepțiunii: după el, nu se putea solemniza singurul moment în care Maria fusese sub împărăția păcatului.

Biserica romană profesează, relativ de meritul faptelor omenești, indulgențele și purgatoriul, doctrine formal contrare dogmei catolice a răscumpărării.

Noi vom avea ocaziune de a trata aceste chestiuni cu amănuntul când vom expune erorile și ereziile papalității relativ de mistere și de viața viitoare. Nu avem dar alta de făcut, pentru moment, decât să indicăm aceste erori întru ceea ce ele au de contrar dogmei răscumpărării.

Eroarea primară care este sorginta celorlalte consistă în aceasta: că sfinții au avut merite *supra-abundente* care formează *un tezaur* ce este la dispozițiunea papei, și pe care-l împărțește după cum înțelege el, fie viilor, fie morților, prin mijlocul *indulgențelor*.

Această noțiune a indulgențelor, fondată pe meritele *supra-abundente* ale sfinților, este contrară acestui principiu catolic: că nimeni nu are înaintea lui Dumnezeu *merit personal*, și că tot meritul nostru nu este decât meritul lui Iisus Hristos însuși care ne este aplicat, și prin care singuri noi obținem mântuirea.

Vom expune mai târziu, cu toate amănuntele necesare, doctrina romană asupra indulgențelor, bazată pe o pretinsă supra-abundență de merite omenești, și pe aplicațiunea acestor merite acelora care nu le-au avut. Vom pune în lumină disproporțiunea ce există între faptele zise *meritorii* și între favorurile spirituale ce le sunt acordate; imoralitatea traficului acestor indulgențe tarifate la Roma cu un cinism revoltător; aplicațiunea acestor favoruri sau indulgențe sufletelor din *purgatoriu*.

Vom expune transformățiunile ce a suferit această doctrină a purgatoriului de care Biserica romană face astăzi un astfel de abuz.

Ne vom mulțumi, pentru moment, de a observa că toate aceste erori emană din falsul principiu al meritului faptelor omenești, și că acest fals principiu este direct contrar doctrinei răscumpărării.

Această doctrină poate fi astfel rezumată, în ceea ce privește fapta omenească:

Numai prin Iisus Hristos, *unicul* răscumpărător, *unicul* mijlocitor, noi putem să ne justificăm. Numai *într-însul* noi putem fi, adică identificându-ne cu dânsul *prin credință*.

Dar, pentru ca această credință să ne unească cu Iisus Hristos, trebuie ca ea să fie adevărată, adică să ne facă să practicăm comandamentele sau virtuțile ce sunt prescrise într-însa.

Faptele noastre cele bune nu au puterea de a ne *justifica* prin ele însele; ci ele sunt consecința necesară a adevăratei credințe, și această credință, manifestându-se prin fapte, ne unește cu Răscumpărătorul care ne justifică.

Credința care ne excită la bine este un dar de la Dumnezeu; ea ne-a fost meritată prin Iisus Hristos; tot ce este bun în noi vine dar de la grația lui Dumnezeu, în Iisus Hristos; și, fără această grație, noi nu putem face nimic bun și util pentru mântuirea noastră.

Este foarte evident că admitând *un tezaur* compus din merite *supra-abundente* ale sfinților, care tezaur poate fi distribuit viilor și morților ce ar fi în lipsă de dânsule, după voința papei, prin indulgențe, se contrazice pe față doctrina

catolică după care nici un om nu poate fi justificat decât prin meritele unicului mijlocitor, Domnul nostru Iisus Hristos. Astfel:

1. Prin doctrina sa asupra grației;
2. Prin doctrina sa asupra nemaculatei zămisliri a sfintei Fecioare;
3. Prin doctrina sa asupra meritului supra-abundent al actului uman,

Biserica romană profesează trei erezii formal și direct opuse dogmei răscumpărării.

EREZII ȘI ERORI ALE

PAPALITĂȚII PRIVITOARE LA MISTERE

I. BOTEZUL ȘI CONFIRMAȚIUNEA

Sunt în botez orânduiele esențiale de care nu se poate cineva dispensa fără ca misterul să fie nul.

Sunt altele care, fără a fi absolut esențiale, sunt de origine apostolică. Trebuie să fie păstrate, și nu le poate cineva desființa fără a fi cu lipsă de respect către înșiși apostolii și către primii lor succesori.

În fine este o a treia categorie de orânduiele sau datini pe care a fost cineva obligat să le modifice după circumstările de timp sau de loc.

De această a treia categorie se ține, de exemplu, fixarea zilelor în care botezul poate fi administrat. În primele secole, atunci când credincioșii erau mai puțin numeroși și erau recrutați printre adulți, se administra botezul în fiecare Biserică, o dată pe an, la Paști. Biserica luând extensiune, trebui să-l administreze, nu numai la Paști, ci și la ziua Cincizecimii. Se adăugă mai apoi la aceste două sărbători și a Botezului și a Nașterii Domnului; apoi celelalte sărbători principale ale Bisericii; în fine se decise că botezul ar putea fi administrat în fiecare zi.

Tot așa a fost și cu botezul copiilor. Mai întâi nu se botezau decât adulții după ispitirile catecumenatului; dar de îndată ce se văzură mai multe generațiuni de creștini în aceleași familii, se presupuse dorința copiilor, pe garanția familiilor și-i botezară.

Acest uz se urcă în secolele primare.

Prin riturile (orânduielele) esențiale ce nu se pot aboli (desființa) fără a face misterul nul, noi vom indica formula: "În numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh" și întrebuintarea apei naturale.

Dar, alături cu aceste rituri esențiale, sunt unele care, deși nu au o așa de mare importanță, sunt atât de respectabile și atât de antice, încât o Biserică nu le poate aboli fără a-și atrage imputarea meritată de inovațiune și de nereverență către tradițiunile apostolice.

Printre aceste rituri, vom indica două principale: Întreita afundare în apă, și unirea celor două mistere al botezului și al confirmațiunii.

Papalitatea s-a făcut culpabilă de abolirea acestor două instituțiuni în Bisericile occidentale.

Nu s-ar putea fixa într-un mod absolut sigur epoca precisă în care s-a părăsit, în Occident, practica apostolească a întreitei afundări baptismale. Este probabil că această înnoire s-a stabilit puțin câte puțin, și nu în puterea unui decret de dată sigură.

În toate cărțile rituale sau pontificale manuscrise de cinci sute de ani și mai sus, nu se menționează decât botezul dat prin afundare¹. Se poate afirma prin urmare că, în secolul al XIV-lea, se conservă încă ritul apostolic în administrațiunea botezului.

Se conserva întreita afundare în uz în antichitate, sau se boteza printr-o afundare unică?

Ereticul Eunomiu, la sfârșitul secolului al IV-lea, fu cel dintâi care învăță că botezul trebuie să fie administrat printr-o afundare unică². Doi discipoli ai acestui eretic, Teofroniu și Evtychiu, contribuie mai ales la răspândirea acestei înnoiri.

Ea se răspândește în Occident, astfel încât, la sfârșitul secolului al VI-lea, se urmau în mod indiferent cele două rituri de o singură afundare sau de trei. Leandru, episcopul de Sevilla, în Spania, consultând în privința aceasta pe Grigore cel Mare, episcopul Romei, acesta îi răspunse că s-ar putea urma legitim oricare dintre aceste două obiceiuri³.

Al patrulea sinod de la Toledo merse mai departe, și decretă că ar trebui să se boteze printr-o singură afundare⁴. Hildephons, arhiepiscopul Toledului⁵, dă ca motiv al acestui regulament, că ereticii, prin întreita afundare, aveau intenția de a diviza esența divină.

Sub același pretext episcopii Spaniei adăugară *filioque* în simbol, fără a reflecta că voind să învețe unitatea de ființă, ei atacau Treimea Persoanelor.

Uzul spaniol nu pătrunsese în Franța, în secolul al IX-lea. Într-adevăr, la această epocă, doctul Alcuin se ridică contra lui precum și contra adaosului lui *filioque*, și blama cu severitate *ereziile spaniole*⁶.

Walfrid blama de asemenea, la aceeași epocă, înnoirea spaniolă⁷; dar în 868, un sinod din Worms îi luă apărarea, și afirmă că amândouă obiceiurile de trei afundări sau de una singură ar fi deopotrivă legitime⁸.

Obiceiul unei singure afundări se conservase în Franța, în dioceza de Saint-Malo, până în secolul al XVII-lea⁹. La sfârșitul secolului al XIII-lea, preoții din

¹ Dom Martene o afirma, acum aproape două secole, despre manuscrisele care atunci aveau o dată de trei sute de ani. De antiqu. Eccl. Rit. Lib. I, C. 1. Art. 14, § 6.

² Act. Concil. I. Constantinopol.; Sozomen. Hist. Eccl. L. VI. c. 26.

³ Gregor. Magn. Epist. Lib. I. Epist. 41.

⁴ Concil. Toletan. IV. C. 6.

⁵ Hildeph. Annotat. De Cognit. Bapt. Lib. I. C. 117.

⁶ Alcuin. Epist. 69 ad Lugdun.; Epist. 81 ad Paulin.

⁷ Walfrid. De reb. Eccl.

⁸ Conc. WORMAT. C. 5.

⁹ V. Statut. Guillelm. Ann. 1620.

dioceza d'Angers își permisese de a boteza, unii printr-o afundare unică, iar alții turnând apă asupra celor ce se botezau. Episcopul Nicolas Gelant, în sinodul său din 1275¹, blama aceste două obiceiuri și ordona de a se urma ritul apostolesc al întregii afundări.

După acest document, se vede că botezul prin turnare de apă începea a fi administrat de unii preoți, la sfârșitul secolului al XIII-lea, dar că acest obicei era considerat ca blamabil. Se întâmpla câteodată că, pentru a da botezul, se afunda numai de trei ori capul catecumenului în apă². Acest obicei se conservase la Milan până în secolul al XVII-lea. Acest fu probabil ritul intermediar între afundare și turnare de apă.

Începând din secolul al XIV-lea, botezul administrat prin turnare de apă se stabili în tot Occidentul, fără ca papalitatea, a cărei autoritate era aici de toți recunoscută, să i se împotrivescă. Ea trebuie prin urmare să poarte responsabilitatea unei înnoiri contrare ritului apostolesc al administrării botezului.

Noi nu pretindem că botezul, administrat prin *turnare* sau prin *stropire* este *invalid*. Unii greci au pretins-o, dar alți greci și imensa majoritate a ortodocșilor primesc ca *valid* botezul administrat în modul acesta. Se știe că, în Biserica primitivă, se botezau astfel bolnavii care nu se puteau scula din pat și care în monumentele antice sunt desemnați sub numele de *clinici* (culcați pe pat din cauză de boală). Biserica n-ar fi conferit botezul în modul acesta, chiar bolnavilor, dacă ea l-ar fi considerat ca *nul*. Este de observat că ea nu îl mai reînnoia. Numai nu se admiteau în cler cei ce astfel fuseseră botezați, și botezul *clinicilor* nu era însoțit de *punerea mâinilor*, adică de confirmațiune.

După aceste dispozițiuni, ce le găsim în cele mai vechi documente canonice, este evident că botezul administrat *clinicilor* prin *stropire* sau *turnare*, deși era *valid*, era cu toate acestea considerat ca defectuos, în acest sens că nu era administrat după ritul apostolesc. Acest botez era un botez *de necesitate*, și nu un botez *regular*.

Ar putea cineva să zică că papalitatea a putut introduce sau a putut lăsa să se introducă nepedepsit, în Bisericile supuse autorității sale, un botez considerat ca *defectuos* de Biserica primitivă? Că ea a putut decide că un botez administrat în mod *defectuos* și în *cazuri de necesitate*, ar putea în mod *licit* să devină botez ordinar și legal?

Poate cineva afirma că botezul roman actual este *valid*, dar că el este *ilicit*. Fără îndoială, cei ce au fost condamnați prin nașterea lor ca să primească un asemenea botez nu pot fi responsabili despre aceasta înaintea lui Dumnezeu; fără îndoială, ei nu trebuie și nici nu pot face ca să se *reboteze*, pentru că botezul ce au primit este *valid* și pentru că botezul este *unic*; dar papalitatea este culpabilă că a primit și a învățat ca botez *ordinar*, un botez *ilicit*, administrat în afară de ritul apostolesc.

După cele ce noi am zis mai sus, se poate fixa sfârșitul secolului al XIV-lea și începutul celui de al XV-lea ca epoca în care se stabili inovarea. Așa se mai găsește încă, în multe Biserici anterioare acestei epoci, baptisteriile ce serveau pentru botezul prin afundare. Aceste bătrâne pietre sunt ca atâția maturi muți ai înnoirii romane.

Începând cu începutul secolului al XV-lea, această inovațiune se răspândise atât de mult încât, în al XVI-lea, protestanții care aveau pretenția să readucă Biserica la puritatea sa primitivă, o acceptară și o puseră în practică. Astăzi încă, aceia dintre dâștii care botează, o fac prin *turnare de apă* sau prin *stropire*, și

¹ V. D'Archery Spicil. T. XI.

² Hieron. Dialog. adv. Luciferian.

adesea, în certe secte, cu o așa ușurință, încât se poate cineva îndoii dacă botezul lor poate fi considerat ca real, dacă nu este el un deșert simulacru de mister.

Biserica anglicană admite în principiu cele două rituri sacramentale al afundării sau al turnării pentru copii, după cum părinții declară că acest copil este *forte* sau *slab*. Ea admite de asemenea pe amândouă riturile pentru adulți¹.

Dar se poate afirma că inovațiunea romană a fost respectată, și că afundarea nu este în uz în această Biserică.

Teologii romani îndrăznesc să afirme astăzi că *este lucru al credinței* că botezul administrat prin *turnare* sau *stropire* este valid. Rațiunea ce o dau ei în sprijinul acestei aserțiuni este că, *de câteva secole*², Biserica romană îl administrează așa. Sinodul de la Trident a făcut chiar un canon pentru a declara *anatema* pe acela care ar zice că Biserica romană, *mamă și învățătoare a tuturor Bisericilor* nu profesează o doctrină adevărată în privința botezului³.

Sinodul de la Trident, curat roman, era judecător și parte în această cauză. Pentru a fi exact el ar fi trebuit să fie mai modest și să reclame numai indulgența pentru ritul baptismal ce-l lua sub protecțiunea sa. De asemenea, și teologii romani ar trebui să se arate mai modești, și să se aplice numai a stabili că botezul Bisericii lor este *valid*.

Cât despre *licitatea sa*, nici propozițiile lor îndrăznețe, nici anatema sinodului de la Trident nu o vor putea stabili, căci este ilicit aceea ce s-a stabilit de o autoritate necompetentă, contrar cu învățămintele apostolice, și cu tradițiunile primitive, conservate de chiar Biserica romană, până în secolul al XIV-lea.

Pentru a fi complet, trebuie să recunoaștem că papalitatea n-a condamnat ritul apostolesc al afundării. S-ar putea dar, chiar în Biserica romană, să boteze cineva în modul acesta. Se poate zice cu toate acestea că lucrurile au ajuns în așa punct, în această Biserică, încât un preot care ar voi să administreze botezul prin afundare, ar fi considerat *ca un novator* și ar fi probabil condamnat de episcopul său *ca un rebel* contra Bisericii. Ar fi curios să se vadă un preot occidental tratat de *novator*, pentru că a urmat un rit apostolesc abolit numai de cinci sute de ani și printr-un simplu obicei contrar.

Aceia care, în Biserica romană, voiesc să mențină *vechea credință și vechile rituri* sunt priviți ca novatori. Această străină răsturnare a lucrurilor are ca cauză mania papilor de a schimba totul în numele Bisericii pe care o identifică cu dânșii. Prin această procedare, ar face cineva din apostoli și din Părinții Bisericii atâția novatori și eretici. Nu este dar de mirare că Biserica romană consideră ca atare și ca *apostați*, pe aceia care urmează tradițiunile apostolilor, ale Părinților și ale sinoadelor Bisericii primitive.

Teologii romani au voit să explice motivele care au adus pe Biserica romană să abolească ritul apostolesc al botezului. Să ascultăm pe unul din cei din urmă, dintre cei mai savanți, dintre cei mai autorizați, pe părintele Perrone, profesor de teologie la acel colegiu roman ce se dă ca marele centru al științei teologice în Occident: "Multe și prea grave rațiuni au adus pe Biserica romană să adopteze ritul turnării; mai întâi uzul care se stabilise foarte lesne de a conferi așa botezul și care luase atâta putere încât *toate cărțile rituale*, editate către sfârșitul secolului al XIV-lea, prescriu să se administreze botezul prin turnare⁴; pe urmă grija ce trebuie

¹ V. Cartea de Rugăciuni la Botezul public al copiilor și la Botezul adulților (în franțuzește).

² Ab aliquot saeculis, zice Păr. Perrone, De Baptism. C. 1. Proposit. 2. Acest teolog acceptă chiar sfârșitul secolului al XIV-lea ca epoca inovațiunii. (ibid.)

³ Concil. Trident. De Baptism. C. 3.

⁴ Am văzut că Dom Martene, mult mai savant asupra manuscriselor decât Păr. Perrone, nu este așa de afirmativ.

cineva să o aibă de etatea fragedă a pruncilor cărora afundarea le-ar putea fi vătămătoare”.

Au trebuit dar o mie trei sute de ani Bisericii romane pentru ca să vadă că afundarea putea fi vătămătoare copiilor; ea permite încă de a le fi vătămătoare, pentru că nu condamnă afundarea; în fine toate Bisericile orientale încă n-au văzut una ca aceasta.

Părintele Perrone adaugă pe celelalte rațiuni: “Trebuia să se evite pericolul de a îneca copiii care ar fi putut să cadă din mâinile ministrului în fundul baptisteriului, ceea ce s-a întâmplat de multe ori, și să se preîntâmpine aceea că nu apele baptismale să se întineze, aceea ce era o rea prevestire, după cum s-a observat la botezul lui Constantin Copronym; dacă acest accident s-ar întâmpla, nu s-ar putea reînnoi apa decât cu multă osteneală (*gravi labore*) pentru că ea este consacrată printr-o rugăciune destul de lungă”.

Cu greu poate ține cineva râsul citind aceste nimicuri ale gravului teolog. Inconveniente de care vorbește el nu au frapat pe Biserica romană în curs de treisprezece secole, și n-au frapat încă deloc pe Bisericile orientale. Cu adevărat, în secolul al XIV-lea, în plin ev mediu, Biserica romană devenise foarte prudentă.

Să continuăm citarea părintelui Perrone:

“Trebuia să se țină seama de pudoarea femeilor după abolirea ministerului diaconeselor”.

Nu s-ar putea găsi, pentru a înlocui pe diaconese, monahie sau femei virtuose, pentru cazul, prea rar de la secolul al XIV-lea încoace, al botezului unei adulte?

Această rațiune este demnă de cele precedente.

Teologul roman continuă:

“Trebuiau abolite inconvenientele care rezultau, mai ales în țările de Nord, din botezul administrat prin afundarea în apă rece”¹.

Cine împiedică de a boteza în apă caldă? Biserica Rusiei, care botează prin afundare, îngheață ea copiii?

Atare sunt rațiunile de nimic și ridicole prin care teologii romani au voit să legitimizeze inovația Bisericii lor.

Apoi chiar când motivele ar fi fost mai grave, nu va fi pentru aceasta mai puțin adevărat:

1. Că Biserica romană, fără a avea dreptul, a abolit ritul apostolesc al botezului;
2. Că botezul său, deși *valid* este *ilicit*.

O gravă eroare s-a introdus în Biserica romană relativ de misterul confirmației.

Vechiul obicei, zice Dom Martene², obicei care s-a perpetuat mai până în timpul nostru, era de a da misterul confirmației copiilor îndată după botez. Nu numai ritualurile și pontificalele o atestă, dar încă și toți Părinții care au scris asupra acestui subiect.

Rațiunea acestui obicei, este că prin botez *se naște cineva* numai pentru viața regenerată, și că are trebuință de puterea Sfântului Duh *pentru a crește și a deveni om perfect*. După Sfânta Scriptură, trebuie cineva să se renască în același timp *din apă și din Duh*. Se renaște *din apă* prin mijlocul botezului; se renaște *din Duh* prin mijlocul confirmației.

Consultând cele mai vechi sacramentare (molitvenice) occidentale, capătă cineva proba că vechea Biserică latină profesa aceeași doctrină ca Biserica orientală actuală, în privința unirii celor două mistere al botezului și al confirmației, a administrării și a ministrului lor.

¹ Perron. Loc. supracit.

² Dom Martene, De antiqu. Eccl. Rit. Lib. I. c. 2, art. 1.

În vechiul sacramentar gelasian, editat de cardinalul Thomasi, se găsește, după ritul botezului, ritul confirmațiunii. Acolo citește cineva această regulă: “De trei ori vei afunda pruncul în apă; pe urmă când va fi scos din baia (botezului), pruncul se va însemna cu chrisma pe cap de preot care va zice: *Dumnezeu Atotputernicul, Tatăl Domnului Nostru Iisus Hristos, care te-a renăscut din apă și din Sfântul Duh, și care ți-a acordat iertarea păcatelor tale, te unge cu chrisma mântuirii, în Iisus Hristos, Domnul Nostru, pentru viața eternă*”.

În sâmbăta sfântă (cea mare), când botezul se dădea în mod solemn, episcopul adăuga o rugăciune pentru a cere cele șapte daruri ale Sfântului Duh.

Dar adevăratul mister al confirmațiunii era administrat prin ungerea cu chrisma; și însuși episcopul făcea această ungere când dădea el confirmațiunea¹. El o dădea de obicei în sâmbăta cea mare cu botezul. Într-un vechi manuscris din secolul al IX-lea², rugăciunea următoare pentru conferirea confirmațiunii:

“Dumnezeule Atotputernic etern care ai binevoit a renaște pe servii tăi aceștia aici prezenți din apă și din Sfântul Duh, și care le-ai dat iertarea păcatelor, trimite din cer peste dâșii pe duhul tău septiform, pe sfântul tău mângâietor, pe duhul înțelepciunii și al înțelegerii, pe duhul sfatului și al puterii, pe duhul științei și al pietății; umple- i de duhul temerii de tine și, în bunătatea ta, însemnează- i cu semnul crucii pentru viața eternă”.

Este evident că această formulă este aceeași ca cea din sacramentarul gelasian citat mai sus; numai cu ceva mai mult detaliată.

Ea este indicată, cu ușoare modifi cațiuni, ca formulă a confirmațiunii, ca să fie recitată de episcop, la botezul solemn din ajunul Paștilor, sau de preot după botezul ordinar³.

Este de observat că, în oficiul botezului, așa cum este el administrat astăzi în Biserica romană, s-au conservat ungerea cu chrisma și rugăciunea indicată în toate ritualurile și sacramentele vechi occidentale pentru formula misterului confirmațiunii. Dintr-aceasta trebuie să conchidem că acest mister este încă și astăzi conferit de preot, îndată după botez, după vechiul obicei.

Cu toate acestea, se învață astăzi, în Biserica romană, că episcopul singur poate să dea confirmațiunea, și că preotul nu o conferă, deși face ungerea cu chrisma și unește la aceasta și rugăciunea în uz, din timp imemorial, pentru a o administra, și de care s-a servit pentru aceasta până în secolul al XIII-lea⁴.

Trebuie să ne urcăm destul de sus pentru ca să aflăm originea acestei erori. Într-adevăr, din secolul al IX-lea, patriarhul Foțiu imputa episcopului Romei, Nicolae I, că învață cum că este interzis preoților de a conferi confirmațiunea. “De unde vine această lege? zicea el⁵; cine este întemeietorul ei? Fi-va unul dintre apostoli? Fi-va unul dintre părinți? Fi-va vreunul dintre sinoade?”

Nu se putea da acestei legi nici una dintre aceste origini și se poate cugeta că unii dintre episcopi căutau, din secolul al IX-lea, să abuzeze de dânsa în profitul autorității lor pe ale cărei prerogative căutau să le exagereze.

Fără îndoială, episcopul era care, la început, dădea botezul, la oarecare zilele solemne; și tot el era, prin urmare, care dădea confirmațiunea noilor botezați. Dar când uzul se stabili de a se administra botezul în toate zilele și pretutindeni, preotul îl administra și, cu el, și confirmațiunea.

¹ Codex S. Remig. Rem. (mss. din secolul al VIII-lea). Ap. Marten. Lib. I. c. 2, art. 18.

² Codex Parthen. (mss. din secolul al IX-lea). Ibid.

³ Lib. Sacrament. monast. Moisancens.; mss. Gemmet. și alte vechi manuscrise o atribuiesc episcopului; altele o atribuiesc preotului; V. Cod. Gladbac.; Ritual. Lemovic.; Vet. Missale Rom. ad usum Minorum; Rit Cadom.; Rit. Ambrosian. Ap. D. Martene, de antiq. Eccl. Ritib. Lib. I. C. 1, art. 18.

⁴ D. Martene. Lib. I. c. 1, art. 1. § 3.

⁵ Fot. Epist. ad omnes Episcop.

Imputarea adresată de Foțiu episcopul Romei dă de gândit că într-această biserică s-a început să se rezerve episcopului administrarea confirmățiunii. Dar nimeni nu îndrăzni, nici să ridice pozitiv preotului puterea de a conferi acest mister, nici să schimbe riturile unite al botezului și al confirmățiunii. Pentru aceasta se găsesc urme de ale vechiului obicei până în secolul al XIII-lea; și s-au conservat până astăzi riturile unite ale celor două mistere.

Preotul continuă astfel, în Biserica romană, a administra confirmățiunea, și continuă încă și astăzi de a o administra, ceea ce nu împiedică pe episcopi să o repete cu rituri noi. Se poate dar zice că Biserica romană profesează, în privința confirmățiunii, aceeași eroare pe care o profesau rebotezătorii în privința botezului.

Teologi occidentali învață astăzi că episcopul singur poate administra misterul confirmățiunii. Fără a voi să nege absolut puterea preotului, *Catehismul sinodului din Trident* învață că episcopul *este ministrul ordinar al acestui mister*, și face raționamente a căror consecință logică este aceasta: că numai episcopul singur poate conferi acest mister. În acest catehism, se pretinde că se urcă această doctrină în secolul al III-lea. Cea mai mare parte din bucățile indicate sunt apocrife. În celelalte, episcopii Romei par că se alipesc cu deosebire de această idee; că episcopul era la început ministrul botezului și al confirmățiunii administrate în mod solemn; că botezul, trebuind să fie administrat în fiecare zi din cauza numărului credincioșilor, era bine de a rezerva episcopului administrarea confirmățiunii. De acolo, opinia foarte eronată că el este ministrul ei *ordinar*. Ar fi fost mai drept de a zice *extraordinar*, pentru că lui îi era rezervat de a o administra în mod solemn. Dar cuvântul *ordinar* a trecut în teologia romană.

Cel dintâi document autentic în care administrarea confirmățiunii este considerată ca o prerogativă a episcopatului, este din secolul al V-lea; este epistola episcopului Romei, Innocențiu I, către episcopul Decențiu. Este de observat că Innocențiu se ridică contra unui obicei al preoților din Eugube, în Italia, care confereau confirmățiunea. Obiceiul urmat la Eugube era și în Biserica de Cagliari, la sfârșitul secolului al VI-lea; Sfântul Grigore-cel-Mare (Epist. ad Januar. Caralit.) îl blama, după cum Innocențiu îl blamase pe cel din Eugube. Este de observat cu toate acestea că sfântul Grigore nu condamnă în el însuși obiceiul Bisericii din Sardinia. Fiindcă această Biserică, ca și cea din Eugube, era suburbicară, adică dependentă de patriarhatul roman, episcopii Romei blamau un obicei contrar obiceiului Bisericii pe care diocesele suburbicare o considerau ca Biserica-mamă. Dar de unde venea acest obicei urmat, chiar în dioceza Romei? Evident din aceeași sorginte din care venise în toate Bisericile, adică, din puterea recunoscută preoților de a administra confirmățiunea.

Epistolele sfântului Innocențiu și ale sfântului Grigore-cel-Mare probează că la Roma a început eroarea care a năvălit apoi în toate Bisericile occidentale.

Dar este necesar de a observa că sfântul Grigore-cel-Mare nu privea prerogativa rezervată episcopului în Biserica romană decât ca fiind de drept ecleziastic; într-adevăr, el considera ca validă confirmățiunea dată de preoții din Cagliari, așa după cum se vede din epistola citată mai sus.

În secolul al IX-lea, când Orientalii începură să impute Latinilor înnoirile lor, Nicolai I, episcop de Roma, scrisse episcopilor din Franța rugându-i să le răspundă. Ratramn, egumen al Corbiei, fu însărcinat cu răspunsul. El admise că imputarea grecilor în privința confirmățiunii era întemeiată; dar o scuză zicând că aceasta este un simplu obicei ecleziastic și nu o lege divină¹.

Obiceiul trecut îndată în stare de dogmă, și un mare număr de teologi romani pretind astăzi că preotul nu poate niciodată să administreze valid confirmățiunea

¹ Flodoard. Hist. Rhem. Lib. III. C. 7; Ratramn. Contra Graecos.

chiar când episcopii și însuși papa i-ar da întru aceasta delegațiune¹. Cu toate acestea, se admite îndeobște că preotul poate, cu delegațiunea papei, să confere valid confirmațiunea.

Atare este starea actuală a teologiei în Biserica romană: că adică *este lucru al credinței* cum că numai singur episcopul are puterea de a conferi confirmațiunea², și se sprijinește această aserțiune pe un canon al sinodului din Trident³.

Se vede ce drum a făcut chestiunea în Occident din secolul al IV-lea. Atunci, sfântul Grigore- cel- Mare privea ca validă confirmațiunea dată de preoți.

În secolul al IX-lea, Ratramn nu privea decât ca o curată datină ecleziastică uzul de a rezerva episcopului prerogativa de a administra acest mister.

În evul mediu, teologia, reprezentată principalmente prin Toma d'Aquino (3 Part. quaest. 72, art. 2), admitea că preotul ar putea da confirmațiunea prin delegațiune. Astăzi, nu se mai vorbește de dreptul preotului și se învață *ca un ce de credință* că numai episcopul singur are puterea de a confirma. Se încearcă chiar de a se baza această pretinsă putere pe sfânta Scriptură (Fapt. Apost., c. 8), adică de a o prezenta ca pe o prerogativă *de drept divin*.

În prezența acestor fapte, este foarte evident că Biserica romană a schimbat doctrina relativ de chestiunea ministrului confirmațiunii.

De altă parte, noi am stabilit că, ritul confirmațiunii fiind lăsat printre riturile botezului, așa cum se administrează el încă și astăzi în Biserica romană, se repetă un mister care nu poate fi repetat, chiar după doctrina Bisericii romane.

În fine, eroarea reconfirmanților își are originea sa în purtarea papei Nicolai I, care ordonă de a repeta acest mister bulgarilor care fuseseră confirmați de preoții greci, după datina tuturor Bisericilor din Orient. Părintele Perrone scuză această purtare prin acest singular motiv: că Bulgaria ținând de patriarhatul occidental, era dreptul papei de a delega preoți pentru a da confirmațiunea, și nu al lui Foțiu, patriarh de Constantinopol. Teologul iezuit a uitat două lucruri: primul, de a proba că Bulgaria aparținea patriarhatului de Occident; al doilea, că preoții aveau trebuință de delegațiune pentru a administra confirmațiunea.

Erorile romane nu pot învederat să prevaleze contra adevărului, așa cum el a fost admis, din toată vremea, în toate Bisericile orientale, și în Bisericile occidentale până în secolul al IX-lea; se poate chiar zice până într- al XIII-lea. Acest adevăr consistă în aceasta: că preoții au, în virtutea hirotoniei lor, puterea de a conferi misterul confirmațiunii.

Doctul părinte Morin (Exercitat. de confirmat.) a probat, tot așa de bine ca și părintele Martene, că, în Occident, preoții au confirmat, ca în orient.

Înainte științei a acestor doi erudiți de prima ordine, fără a mai socoti pe mulți alții, scriitorii occidentali responsabili trebuie să se încline.

Făcutu- s- a bine că s- a retras preoților exercițiul puterii lor?

Pentru a răspunde la această chestiune, este de ajuns de a considera două lucruri: întâi, că se privea la început misterul confirmațiunii ca așa de util încât se blamau aceia care întârziiau de a-l primi; al doilea, că, astăzi, în Biserica romană, *regula* este de a-l amâna până la etatea de doisprezece ani, și că s- a întâmplat adesea că, în urma neglijenței episcopilor, un mare număr de credincioși nu l-au primit decât într- o etate înaintată sau nicidecum.

Aceasta nu s- ar fi întâmplat dacă fiecare preot ar fi administrat- o cu ocaziunea dării botezului.

¹ V. Juenin. Comment. hist. et dogmat. de sacrament. Dissert. III. quaest. V, § 3.

² Perron. Tract. de confirmat. C. 2.

³ Conc. Trident. Sess. 23, C. 7.

Noi vorbim așa din punctul de vedere roman; căci, în realitate, toți credincioșii sunt confirmați de preoți când sunt botezați, și confirmațiunea episcopală nu este decât un *fals mister*.

Pentru a rezuma considerațiunile ce preced, este incontestabil:

1. Că preoții au dat confirmațiunea valid atât în Biserica latină primitivă cât și în Biserica greacă;
2. Că acest mister era totdeauna administrat în același timp cu botezul.

Separând cele două mistere și amânând indefinit confirmațiunea, după fantezia episcopului, și retrăgând preotului *dreptul* de a conferi acest mister, Biserica romană s-a făcut culpabilă de o dublă eroare foarte gravă. Ea profesează *implicit* o a treia eroare, aceea a *reconfirmațiilor*, când lasă, în oficiul botezului, rugăciunile și ungera prin care preotul și episcopul confereau la început confirmațiunea.

Eroarea opusă puterii sacerdotale neatingând nicicum în mod radical această putere, urmează de aici că preotul continuă de a confirma de îndată ce el îndeplinește riturile stabilite pentru administrațiunea acestui mister.

Episcopul pretinzând, din partea sa, să confere același mister, urmează că misterul este repetat contra tuturor regulilor.

II. EUHARISTIA

Euharistia este ritul sacru stabilit de Iisus Hristos, în amintirea jertfirii sale de pe Calvar, și în scopul de a comunica discipolilor săi corpul său dat și sângele său vărsat pentru mântuirea lumii.

Pentru a se supune preceptului dat la ultima Cină, Biserica, de la început, a ales pâinea și vinul ca simboluri ale ritului jertfirii și împărtășirii cu corpul și sângele lui Iisus Hristos. Pentru a se supune aceluiași precept, pastorul Bisericii a binecuvântat această pâine și acest vin, pomenind cuvintele pronunțate de Iisus Hristos la Cina cea din urmă, și rugându-se, după exemplul său, pentru ca binecuvântarea de sus să fie o dumnezeiască consacrațiune pentru simbolurile mâncării mistice.

Considerând diversele rituri ale Bisericilor occidentale și ale Bisericii romane într-un mod general și superficial, ar putea cineva crede că există, între cele dintâi și cea din urmă, acord perfect. Cu toate acestea nu este așa. Biserica romană și-a permis, în privința misterului care este baza a tot cultul creștin, schimbări numeroase și multiple care i-au denaturat esența. Ea s-a făcut încă culpabilă și de mai multeerezii.

Școala Portului-Regal a publicat o doctă operă sub titlul de *Perpetuitatea Credinței Bisericii catolice cu privire la Euharistie*. Autorii au avut drept scop de a stabili contra protestanților adevărul doctrinei occidentale prin mărturia Bisericilor orientale dezinteresate în luptele Occidentului. Noi dăm plină și întregă dreptate lui A. Arnault și savanților săi colaboratori. Numai, o restricțiune avem de făcut elogiilor noastre, că adică autorii *Perpetuității Credinței* n-au judecat despre doctrina Bisericii romane decât după cei mai mari teologi ai acestei Biserici, și nu au ținut destul socoteală de doctrina uzuală și populară a acestei Biserici. Cu toate acestea aceasta din urmă e doctrina care este cu adevărat profesată.

O revistă retrospectivă asupra credinței occidentale va arunca lumină asupra acestei chestiuni.

În secolul al IX-lea, se ridică în Franța o discuție foarte vie în privința *modului de a fi* al lui Iisus Hristos în misterul Euharistiei. Originea acestei discuții se urcă la Paschase- Ratbert, egumen al mănăstirii Corbiei. Acesta era unul dintre bărbații cei mai însemnați ai epocii¹. Multă vreme moderator al școlii sub egumenii Adalhard, și Wala, el contribuise puternic ca să dea mănăstirii Corbia înalta reputație de care se bucura în secolul al IX-lea.

Paschase- Ratbert făcu mai multe opere. Cea mai celebră este aceea care are de titlu: *Despre Corpul și Sângele Domnului*. El o adresă lui Warin, supranumit Placidus, egumen al Noii- Corbiei, și discipolul său.

Paschase- Ratbert scrisese opera sa într- un stil simplu în favoarea acelor care nu erau încă instruiți în literele umane și care locuiau în mănăstirea Noua- Corbia. Scopul său era principalmente de a înlesni instrucțiunea tinerilor saxoni ce creșteau acolo. Opera nu este nicicum polemică, ci curat dogmatică. Autorul expune într- înșă simplu doctrina Bisericii și învață principalmente trei lucruri: că Euharistia este adevăratul corp și adevăratul sânge al lui Iisus Hristos; că substanța pâinii și a vinului nu mai rămâne aici după consacrațiune, și că corpul euharistic al lui Iisus Hristos este același ce s- a născut din Fecioara Maria. Este imposibil de a vorbi mai clar decât Paschase- Ratbert asupra fiecăreia din aceste chestiuni.

„Trebuie să se creadă, zice el², că după sfințire, aceea ce se arăta încă pâine și vin nu este cu toate acestea altceva decât carnea și sângele lui Iisus Hristos. Adevărul însuși a certificat aceasta discipolilor săi aceste cuvinte: „Acesta este corpul meu pentru viața lumii”. Misterul Euharistiei este în același timp *adevăr și figură*; *adevăr*, pentru că el conține în realitate *adevăratul* corp și *adevăratul* sânge al lui Iisus Hristos; și *figură*, pentru că preotul, jertfind în toate zilele mielul pe altar, *înfățișează* amintirea sacrificiului ce Iisus Hristos l- a oferit odată pe cruce. Schimbarea (prefacerea) care se face pe altar se operează prin puterea acestui cuvânt: „*Hoc est corpus meum*, acesta este corpul meu”, pentru că acesta este un cuvânt dumnezeiesc și atotputernic. De asemenea prin celălalt cuvânt: „*Hic est sanguis meus*, acesta este sângele meu”, ceea ce era mai înainte vin și apă devine sânge și același sânge care a fost dat discipolilor. Dacă îmi ceri rațiunea acestui mister, eu n- am alta să- ți dau decât puterea și voința lui Iisus Hristos, și credința mea este în privința aceasta toată știința mea”.

Nimeni, în epoca în care scria Paschase- Ratbert, nu contesta ceea ce zicea el despre prezența reală și despre schimbarea (prefacerea) substanței care se operează în misterul Euharistiei; dar zicând că: „corpul lui Iisus Hristos, real prezent în Euharistie, este același corp care s- a născut din Fecioara, același care a suferit pe cruce și care a ieșit glorios din mormânt”, el dădu loc la o discuție importantă. Mulți Părinți ai Bisericii, sfântul Ambrozie în particular, vorbise în același mod și nimeni nu se legase de valoarea expresiilor lor; dar în secolul al IX-lea, dialectica lui Aristotel, care începea să fie mult studiată, introdusese în limbajul științific o precizie care degenera câteodată într- un pedantism ridicol și făcea pe cineva să găsească dificultăți în propozițiile cele mai simple.

Nu se găsi dar a fi destul de just de a zice că corpul euharistic este același ce s- a născut din Fecioara, și se găsi că el ar diferi de acela în *privința modului de a fi*.

Amalarie, care publică *Tratatul său despre oficiile (slujbele) ecleziastice* în același timp când Paschase- Ratbert publica pentru întâia oară *Tratatul său despre*

¹ Să se vadă Istoria noastră a Bisericii Franței, t. III, paginile 374 până la 382.

² Pasch. Ratb., De corp. et sang., passim.

corpul și sângele Domnului, făcuse subtile distincțiuni asupra a trei moduri de a fi care puteau conveni corpului lui Iisus Hristos¹.

Aceea ce zicea el nu ataca întru nimic dogma catolică a prezenței reale, dar putea să dea loc la interminabile discuțiuni, ca tot ce este de pură subtilitate. Floru², diacon din Lyon, intra dar în luptă contra lui Amalarie și-l denunța într-un sinod unde se aflau Drogon al Metzului, Hetti al Treverilor (Treves), Aldric al Mansului, Alberic al Langrei și Raban, egumenul Fuldei; aceste savante personaje nu condamnară nicicum pe Amalarie și dădură din contră operelor sale elogii meritate. Floru nu se socoti bătut și denunță din nou pe Amalarie Părinților dintr-un sinod care se ținu la Quiercy. Aceștia întrebând pe celebrul liturghist de ar putea să-și sprijinească opiniunile sale pe niște pasaje de ale Părinților, și acesta declarând cu franchețe, că n-ar putea, subtilitățile sale fură declarate periculoase³.

Cât de puțin ar examina cineva cuvintele lui Amalarie, îi este lesne de a se convinge că el nu ataca nicicum prezența reală a corpului lui Iisus Hristos în Euharistie. El vorbește din contră despre această dogmă în modul cel mai clar⁴.

A treia carte mai ales despre *Oficiile ecleziastice*⁵ este plină de martori formali în favoarea credinței catolice.

În epistola sa către Gunthar, Amalarie nu se exprimă mai puțin clar. Acest tânăr îi imputase că se împărtășește prea des și că scuipă prea curând după ce s-a împărtășit. Amalarie, pentru a răspunde la această a doua imputare, zice că el are un temperament limfatic și că este pentru el o necesitate de a scuipa adesea; pentru aceasta, adaugă el, dacă, cu toate precauțiunile sale, ar scuipa vreo părticea din Euharistie, Dumnezeu nu l-ar învinovăți; și în fine, esențialul este de a primi corpul lui Iisus Hristos cu o inimă curată. Cât despre prima imputare, Amalarie răspunde lui Gunthar că vechile canoane ordonau de a se împărtăși cineva ori de câte ori ar asista la sfântul sacrificiu sau să declare cuvântul pentru care se abține.

„Tu ai urmat, îi zice el⁶, consiliul lui Gennadiu al Marsiliei care îndeamnă pe credincioși să se împărtășească în toate duminicile, anume pentru că nici el însuși nu avea obicei de a se împărtăși în toate zilele. Mai degrabă sfântul Augustin trebuie consultat. Acest sfânt doctor, vorbind de cei ce se împărtășesc în toate zilele și de cei ce nu cred că o pot face în toate zilele, zice că nu trebuie să se condamne unii pe alții”.

Amalarie nu se îndoia deloc, și cu dreptate, despre sentimentele sfințitului Augustin asupra prezenței reale. Nu fu tot așa cu un tânăr monah numit Frudegarde, pentru care orice expresii ale fericitului doctor erau o ocaziune de turburare și de neliniște. Frudegarde⁷ era discipol al lui Pasachase-Ratbert, și îi

¹ De Officiis Eccl., lib. III, c. XXVI.

² N-a fost între Floru și Amalarie, un tratat despre Liturghie.

³ Hist. litt. de France, t. V.

⁴ Usserius, savant protestant, convine întru aceasta, dar adaugă că aceasta fu cauza pentru care fu condamnat la sinodul din Quiercy. Usserius a uitat să spună unde a găsit acest fapt.

Blondel, ministru protestant, care a făcut pe Pasachase-Ratbert autorul dogmei prezenței reale și a transsubstanțiațiunii (prefacerii), pretinde că în sinodul de la Quiercy, Floru și Amalarie fură adversarii lui Paschase. Aceste diferite personaje aveau opiniuni contradictorii, dar puțin îi pasă lui Blondel. În dorința de a găsi adversari lui Pasachase-Ratbert, el înregistrează pe cea mai mare parte din bărbații celebri din această epocă. Un lucru sigur, este că nimeni n-a contestat ceea ce Pasachase-Ratbert a zis despre prezența reală, afară poate de Joan Scot. Blondel n-a înțeles nimic din discuția care avu loc în secolul al IX-lea în privința Euharistiei.

⁵ Să se vadă mai ales Capit. XXIV din cartea III.

⁶ Amal., Epist. ad Gunth.

⁷ Blondel s-a grăbit de a pune pe Frudegarde printre adversarii lui Pasachase-Ratbert, care combătură voinește contra invențiunii acestui egumen. Trebuie să aibă cineva bunăvoință pentru a face istoria în modul acesta.

scrise pentru a-i expune textele sfințitului Augustin ce el le credea contrare prezenței reale.

Egumenul Corbiei îi răspunde înțelepțește că pentru a înțelege acele texte obscure ale sfințitului Augustin, ar trebui să le apropie de acelea în care el vorbește mai clar, și că cu modul acesta, el va vedea îndată că sfințitul doctor admite cu siguranță prezența reală. El îi citează în particular aceste cuvinte extrase dintr-unul din discursurile sale: „În pâinea euharistică, primiți ceea ce a fost spânzurat pe cruce, și în pahar, aceea ce a curs din coasta lui Iisus Hristos”. Pasachase- Ratbert alătură la această epistolă un extract din comentariul său asupra sfântului Mattei, în care el vorbește de euharistie.

Când Pasachase- Ratbert a publicat pentru a doua oară tratatul său despre Euharistie către anul 844, se agită din nou în școlile teologice chestiunea nu a prezenței reale, ci a *modului de a fi* sau a *formei* corpului euharistic al lui Iisus Hristos.

Mănăstirea Corbiei poseda atunci un bărbat de înaltă capacitate anume Ratramn. Acest monah afecționa mai ale chestiunile dificile¹ și arzătoare și se aflate în dezacord cu starețul său asupra chestiunii nașterii lui Iisus Hristos. Ratramn, fără a ataca prerogativele virginale ale sfintei Mame a lui Iisus Hristos, pretindea că nașterea Dumnezeu- omului s- ar fi operat într- un mod natural. Pasachase- Ratbert făcu o carte pentru a- l combate și a proba că această naștere s- a operat într- un mod supra- natural și miraculos². Ratramn fu învins în această luptă, părăsi Corbia și se retrase în mănăstirea de Ferrieres, lângă celebrul egumen Lupu, amicul său. Lupu scrise lui Pasachase- Ratbert pentru a- l reconcilia cu discipolul său³; dar piosul egumen al Corbiei muri către această epocă și Ratramn atacă opiniunea sa în privința corpului euharistic al lui Iisus Hristos. Carol Pleșuvul, căruia- i plăcea să se ocupe de chestiuni de teologie și de filosofie, și care citise opera lui Pasachase- Ratbert, voi ca și Ratramn să- și pună opiniunile sale în scris. Atare fu ocaziunea cărții savantului monah intitulată, ca și a lui Paschase: *Despre Corpul și Sângele Domnului*⁴.

După ce a explicat termenii de care trebuie să se servească, Ratramn pune clar cele două chestiuni ce și le propune de a le rezolva. Prima este aceasta: „Corpul și sângele ce credincioșii primesc în Biserică se lucrează ele misterios sau într- adevăr, adică așa încât să fie într- însele ceva mistic care să nu se poată vedea decât cu ochii credinței. Sau totul se operează aici într- un mod atât de evident încât ochii corpului descoperă tot așa de bine ca și ai credinței ceea ce se operează”.

Ratramn răspunde că este ceva mistic în modul cu care misterul euharistic se operează și că nu este accesibil simțurilor noastre decât prin *accidente* sau *spețe*⁵. Aceste spețe sau aparențe sunt pâinea și vinul, în vreme ce substanța, vizibilă numai pentru ochii credinței, este aceea a corpului și a sângelui Domnului.

¹ Ratramn avusese o discuție cu un monah al cărui nume nu se știe și care pretindea că toți oamenii n- ar avea decât un singur și același suflet. (Să se vadă Hist. litt. de France de Bened., t. IV, paginile 258, 259.)

² Vezi D. Luc d'Acheri, *Spicileg.*, t. I, nov. edit.; *Pasch. Ratb.*, *De Part. Virg.*; *Ratramn.*, *De Nativit. Christi*.

³ Lupu scrise trei epistole lui Pasachase- Ratbert (*Lup.*, *Epist.* 56, 57, 58). Noi credem că monahul de care vorbește el era Ratramn. El era legat de acesta din urmă, după cum se vede dintr- o epistolă ce- i adresă și care ne- a fost conservată. (*Lup.*, *Epist.* 79)

⁴ *Ratram.*, *Lib. De Corp. et sang. Dom.* (Vezi *Natal. Alex.*, t. VI, diss. 13)

⁵ Cuvântul *speție*, *species*, a fost tradus prin cuvântul figură sau prin altele analoge, de protestanți. Înțelege cineva că cu această metodă se pot găsi multe fraze opuse dogmei catolice în operele cele mai ortodoxe. Era facil mai ales de a le găsi în cartea lui Ratramn, în care el își propunea de a trata o chestiune atât de subtilă.

Asupra acestui punct voia să atace el pe Paschase-Ratbert. El face dar o distincțiune subtilă pe care nu o făcuse piosul egumen al Corbiei; după Ratramn, corpul euharistic este cu adevărat același *substanțial* ce s-a născut din Fecioara, dar nu este același *accidental*, adică, cât despre *forma*, despre *modul de a fi* și despre *atributele* cu care el este dotat. El nu ataca *prezența reală*; din contră, totul în cartea sa, titlul chiar, probează că el nu se gândea a o contesta; el spune pozitiv că privește ca o crimă singura cugetare de a nega prezența reală¹. Discuția era dar asupra unei chestiuni cu totul secundară, și foarte puțin importantă în ea însăși; căci dacă Paschase-Ratbert, și cei ce vorbiseră despre Euharistie ca dânsul, nu făcuseră explicit distincțiunea lui Ratramn, ea era desigur în cugetul lor.

Cartea lui Ratramn făcu zgomot, și toți cei ce se flatau că au fie cât de puțină pătrundere voiră să-și spună cuvântul lor asupra chestiunii ce se ridicase. Unul dintre cei dintâi de a intra în luptă fu Ioan, supranumit Scot sau Erigen, pentru că era originar din Scoția.

Acesta era un bărbat puțin profund, dar destul de instruit, de un spirit singular și sistematic, și care avea talentul de a întuneca atât de mult chestiunile ce voia să le trateze încât sfârșea prin a le face aproape neînțelese. El afecta o pătrundere care nu era de obicei decât o subtilitate puerilă, și credea că vorbește despre toate într-un mod profund, pentru că nu se înțelegea poate totdeauna nici el pe el însuși.

Carol cel Pleșuv, care moștenise de la Carol cel Mare și de la Hludwig-cel-Pios amoroarea de știință primi pe Scoțianul în intimitatea sa, și-și făcea o plăcere din a-i pune chestiuni singulare, spre a face haz de răspunsurile originale ce el îi da totdeauna.

Ioan Scot, văz bine, (precum se crede,) voi să întreacă pe Ratramn în subtilitate, și în loc de a vedea ca el un corp euharistic diferit numai cât în modul de a fi al corpului natural al lui Iisus Hristos, nu voi să vadă, în misterul altarului decât *accidente și figuri*².

Ascelin³, care ne face mai ales cunoscută cartea lui Ioan Scot, spune pozitiv că el își propunea de a ataca credința comună asupra prezenței reale, dar că avea grijă de a-și ascunde cugetarea sa sub aparențe de ortodoxie. Cartea sa era

¹ Se poate consulta asupra acestui punct, mai ales n-le 9, 10 și 12 din cartea sa.

Este foarte de mirare că cartea lui Ratramn a fost lăsată protestanților ca o carte eretică. Se găsesc într-însa desigur multe expresii de care poate cineva abuza, și aceasta era inevitabil când tratează cineva materia precum a tratat-o el; dar când examinezi cartea în ea însăși și când nu pierzi din vedere discuția care se ridicase în timpul său, această carte, atât de obscură în aparență, devine clară. Din 1559, cenzorii cărților stabiliți de sinodul din Trident clasară cartea lui Ratramn printre cărțile eretice. Cardinalul du Perron fu de aceeași părere și fu copiat de atunci, aproape, de toți care vorbiră despre dânsa. Teologii din Douai, cu toate acestea, din anul 1571 găsiseră această operă bună, afară de câteva expresii pe care ei nu le înțelegeau, pentru că chestiunea istorică nu era încă complet limpezită. În 1655, de Sainte-Beuve, profesor în Sorbona, fu cel dintâi care se declară pe față pentru cartea lui Ratramn. Ea fu examinată atunci ceva mai de aproape. De Mabillon făcu să se vadă o mulțime de false interpretațiuni ce protestanții îi dăduseră în traducțiunile lor, și cartea savantului monah din Corbia începu să-și reia locul ce merită. Autorii *Perpetuității Credinței*, cu toată știința lor, nu aveau o idee justă de cartea lui Ratramn, pe care o părăseau din cauza obscurității sale, și nu înțeleseseră perfect discuția care se ridică în secolul al IX-lea asupra Euharistiei. Adversarii lor, Blondel, Aubertin etc., etc., o înțelegeau mult mai puțin încă.

² Ereticul Beranger mărturisi că cartea lui Ioan Scot îi fusese foarte vătămătoare. Această carte fu condamnată în 1050 de sinodul din Verceil, după cum ne spune Durand de Troarn, și condamnată la foc de un sinod din Roma în 1059. Savantul de Marca pretinse că cartea lui Ioan Scot era aceeași ca a lui Ratramn, și această conjectură fu adoptată de savanții autori ai *Perpetuității Credinței*. Dar P. Mabillon și P. Noël-Alexandre, între alții, au demonstrat că cartea lui Ratramn era diferită de a lui Ioan Scot, și că cea dintâi era ortodoxă. (Vezi Natal. Alex., diss. 13, t. VI; Hist. litt. de France de Bened., t. V., p. 338 și p. 424.)

³ Ascelin., Epist. ad Berengar.

diametral opusă cărții lui Paschase- Ratbert. Abia Ioan Scot o publică și un monah din Fleury, numit Adrevald, îi opuse un tratat extras din sfinții Părinți¹. Este probabil de asemenea că pentru a-l combate savantul Haimon², episcop d'Halberstat, scrisese *Tratatul său despre Euharistie*, în care stabili, în modul cel mai clar, dogma prezenței reale atacată de Ioan Scot.

Acest sofist avu câțiva părtinitori³; dar eroarea sa fu disprețuită de toți bărbații însemnați ce-i avea atunci Biserica francă⁴.

Opiniunea lui Ratramn care, în fond, era aceeași ca și a lui Paschase- Ratbert, și diferită numai în expresie, fu mai bine primită de savanți și adoptată în particular de Raban- Maur⁵, ceea ce nu contribui puțin la mărirea onoarei sale.

Epistola lui Raban către Heribald al Auxerrei nu lasă nici o îndoială asupra naturii discuțiunii care se ridică în secolul al IX-lea în privința cărții lui Paschase- Ratbert. Epistola sa către Eigil, Egumen în Pruma, care- l consultase asupra aceluiași subiect, este încă și mai clară⁶.

El începe prin a stabili prezența reală ca un punct fundamental al credinței catolice care nu poate fi negat decât de necredincioși, și nu atacă pe Paschase decât asupra expresiilor sale. El arată în particular că Iisus Hristos nu suferă din nou de atâtea ori de câte ori se celebrează sfintele mistere. Aceasta era una din consecințele exagerate ce se trăgea din cuvintele lui Paschase- Ratbert și una din indicațiunile cele mai prețioase pentru a ne face să apreciem controversa euharistică din secolul al IX-lea. Mulți exagerau dogma prezenței reale până la a nu admite aici nimic figurativ. Autorii cei mai înțelepți, admițând ca toți catolicii prezența reală, recunoșteau cu toate acestea cu dreptate că corpul euharistic nu era același întrucât e vorba de oarecari atribute (însușiri) și de *modul de a fi*, și că înjunghierea sa este figurativă.

În secolul al X-lea, discuția fu reînnoită de Beranger, arhidiacon din Angers. Noi am văzut că, între Paschase- Ratbert și adversarii săi, nu era vorba

¹ Apud D. Luc d'Acheri, Spicileg., t. I, nov. edit.

² Ibid. – Haimon lucră mult asupra sfintei Scripturi. El compuse de asemenea o prescurtare de istoria ecleziastică și fu unul din cei mai docți scriitori ai epocii. (Vezi Hist. litt. de France, t. V, p. 111 și urm.)

³ Hincm., de Praedest., c. XXXI.

⁴ Protestanții (vezi *Perpetuitatea Credinței*) au căutat, se înțelege pentru ce, să pună în relief pe Ioan Scot. "Toți istoricii, zic ei, mărturisesc despre el că a fost un personaj de mare spirit și de mare elocință, doctor consumat în toată literatura, preot și monah foarte sfânt, egumen al unei mănăstiri de fundațiune regală. Ei zic chiar că s- a văzut o lumină miraculoasă pe locul în care el a fost ucis, ceea ce- i obligă pe monahi de a- l transporta în Biserica cea mare și de a- i face un monument onorabil lângă altar, cu acest epitaf: *Aici zace Ioan, sfântul filosof care, în viața sa, fu înăvuit de o minunată doctrină, și care, în fine, avu onoarea de a se sui, prin martiriu, la împărăția lui Hristos*". Protestanții au confundat pe Ioan Scot cu Ioan, egumenul din Altenay. Ioan Scot nu fu niciodată nici monah nici intrat în Hirotonie, zic savanții autori ai *Istoriei Literare a Franței* (t. V, p. 418), și ar fi destul atâtea pentru a- l distinge de doctul Ioan, născut în Saxonia, pe care regele Elfrid îl cheamă, către 884, din Franța în Anglia, și care, după ce a fost capelan al acestui principe, deveni egumen de Altenay și fu cu cruzime dat morții, ceea ce- l făcu să fie onorat ca martir. Ceea ce a contribuit la confundarea a doi bărbați atât de diferiți, este mai ales numele de *Sophista* sau de *înțelept* dat egumenului din Altenay. Istoricul contemporan Asser, care a făcut enumerarea savanților pe care Elfrid îi cheamă în Anglia, vorbește anume de Ioan din Altenay și nu zice nimic de Ioan Scot. Noel- Alexandre mai ales a elucidat foarte bine aceste dificultăți (t. VI, dissert. 14).

⁵ Se vede din epistola sa către Heribald al Auxerrei, că el fusese consultat asupra acestui punct de acest episcop și de Eigil, egumen din Pruma, și că el îmbrățișă opiniunea lui Ratramn. De asemenea Blondel, credincios maniei sale, se grăbește de a face din aceste trei personaje atâtea inamici ai prezenței reale și ai lui Paschase- Ratbert. Faptul este că imensele opere ale lui Raban sunt pline de mărturisirile cele mai clare în favoarea credinței catolice, și că el nici nu se gândește chiar ca să o atace în pasajul care a decis pe Blondel să- l pună printre adversarii lui Paschase.

⁶ Apud Mabill., Act., t. VI.

despre chestiunea *prezenței reale*, ci despre *modul de a fi* al corpului lui Iisus Hristos în Euharistie.

Noi credem că Paschase-Ratbert nu dădea decât un sens rezonabil la expresii ca acestea, copiate din Părinții Bisericii cei mai stimați: “Corpul lui Iisus Hristos care este în Euharistie este același ce s-a născut din Fecioara, ce a fost crucificat, ce a înviat”. El înțelegea fără îndoială că era același întrucât e vorba de *ființa*, dar nu întrucât e vorba de *forma* sau de *modul de a fi*. Cu toate acestea unii dintre discipolii săi luau aceste expresii în sensul lor riguros, pretinseră că corpul euharistic ar fi, atât întrucât e vorba de *ființă* cât și cu privire la *modul de a fi*, același ca corpul natural al lui Iisus Hristos; se găsiră chiar care împinseră acest absurd sistem până la ultima consecință și adoptară opiniunea monstruoasă a *stercoranismului*¹.

Bărbații cei mai savanți, ca Raban în secolul al IX-lea și Gerbert în al X-lea, combătură acest sistem a cărui absurditate putea, în ochii celor simpli, să recadă asupra dogmei catolice: cu toate că admiseră cu Biserica prezența reală, ei pretinseră cu dreptate că corpul euharistic al lui Iisus Hristos, același ca corpul său natural întrucât privește *ființa*, nu este același întrucât e vorba de *calitățile accidentale*, de *modul de a fi*; că el are acea natură cvasi spirituală cu care vor fi dotate corpurile dreptilor după învierea generală; că el are calități supranaturale încă și mai eminente.

Atare este, într-un adevăr, adevăratul sentiment admis din toate timpurile în Biserica catolică.

Pe când discipolii, mai mult credincioși decât responsabili, ai lui Paschase-Ratbert, exagerau până la absurd sentimentul acestui mare bărbat, Ioan Scot adopta un sistem diametral opus și de asemenea depărtat de adevărata credință catolică². Era o manie pentru Ioan Scot de a voi totdeauna să subtilizeze mai mult decât alții; el atâta voi să spiritualizeze corpul euharistic al lui Iisus Hristos, încât nu-i mai lăsă nici o realitate, sau cel puțin îl reduse la o realitate vagă și fantastică ca o emanațiune curat inteligibilă. În numele filosofiei și al rațiunii, Ioan Scot dădea o dezmințire sfintei Scripturi care afirmă o realitate pozitivă, în vreme ce stercoraniștii mai mult sau mai puțin exagerați contestau filosofiei și rațiunii drepturile lor cele mai legitime.

Dogma catolică, deopotrivă depărtată de aceste două exagerațiuni, dă în același timp satisfacere și cuvântului divin și rațiunii; căci cuvântul lui Iisus Hristos este clar: “Acesta este corpul meu, acesta este sângele meu”. Drepturile rațiunii încă sunt respectate în dogma catolică sănătos înțeleasă. Sensurile, într-un adevăr, nu atestă decât ceea ce *li se arată*; mărturia lor nu merge mai încolo de aceasta, și numai printr-o inducțiune, care nu este totdeauna logică, noi ne formăm, după *aparența* unui obiect, o idee despre *ființa* însăși a acestui obiect.

În faptele naturale, această inducțiune este adesea falsă. Cu atâta mai mare cuvântul, când un avertisment dumnezeiesc, clar și formal, ne previne contra ei, suntem datori să ne abținem și să ne mulțumim de a primi pur și simplu aceea ce sensurile ne atestă, adică *aceea ce se arată*, aceea ce cade sub sensuri. Cât despre realitate, cât despre esență, noi o cunoaștem în Euharistie prin mărturia divină care nu contrazice întru nimic mărturia sensurilor, care ne atestă totdeauna ceea ce ele sunt însărcinate de a atesta; și niciodată nu se va proba că ar fi contrar rațiunii de a admite că, sub *aparențele* pe care le atestă sensurile noastre, n-ar putea exista o esență alta decât aceea ce am fi conduși de a deduce prin raționament, în ceasurile ordinare.

¹ Sistem după care corpul euharistic al lui Iisus Hristos ar fi supus lucrării digestive a stomacului.

² Cartea lui Ioan Scot s-a pierdut. Dar, de vreme ce Beranger declara că a luat opiniunea sa din cartea acestui filosof, cunoaștem astfel opiniunea lui Ioan Scot prin a lui Beranger.

Din punctul de vedere al filosofiei, ca și din punctul de vedere al credinței, Ioan Scot era dar în eroare. El nu avu părținitori până în secolul al XI-lea. Cartea sa chiar era aproape uitată când Beranger o trase din pulbere și adoptă sentimentele eretice ce erau dezvoltate într-însa¹.

Beranger, mai întâi scoastru la Tours, unde își câștigase o reputație meritată, devenise arhidiacon al Bisericii din Angers. El avea o știință reală; dar, dacă e să credem pe unul din adversarii săi², el ar fi mers, asupra acestui punct, cu pretențiile sale prea departe. El făcea pe omul extraordinar, și mersul său trăda în el multă deșertăciune: umbla cu o gravitate afectată, vorbea cu emfază și își avea mai totdeauna capul vârat în glugă (un fel de camilavcă la papiști), pentru a te face să crezi că cugeta adânc. Caracterul său era, în fine, foarte blând, elocința sa insinuantă; în moralele sale era neimputabil, dar înalta stimă ce avea de știința sa îl făcuse atât de încăpățânat în ideile sale, încât ținea la ele în interiorul său, chiar când era obligat să le părăsească în public.

Beranger, după ce a studiat sub Fulbert de Chartres, se fixase la Tours, pe a cărui școală o făcu să fie una dintre cele mai celebre din Franța. După ce a studiat gramatica și filosofia, el se aruncă în vastul câmp al exegezei biblice³. El nu aducea deloc în studiul Scripturilor cunoștințele filologice și istorice ce i-ar fi fost necesare pentru a le pătrunde sensul, ci numai o subtilitate de dialectică care nu putea decât să-l conducă la sisteme eronate. Ceea ce se și întâmplă. Fiindcă nu se aplica, în lucrările sale biblice, decât ca să găsească explicațiuni noi, fără a ține cont de interpretațiunile tradiționale care singure pot să aibă o valoare incontestabilă, el nu rămase multă vreme într-o adevăr.

Beranger citise cărțile lui Ioan Scot, al cărui spirit subtil avea multă analogie cu al său; el citise în particular cartea sa asupra Euharistiei, și fiindcă nimeni nu-i adoptase concluziunile eterodoxe, aceasta fu pentru Beranger o rațiune de a le admite, și începu a le propaga. În loc dar de a interpreta, ca toată tradiția creștină, cuvintele evanghelice relative la Euharistie, el nu voi să vadă în acest mister decât o simplă figură, sau o prezență curat inteligibilă.

Beranger comunică mai întâi sistemul său unor școlari săraci pe care el îi nutrea și pe care și-i alipise prin liberalitățile sale; pe urmă trimise pe acești discipoli să-l răspândească în diverse școli ale Franței.

Scoastrul din Bec, Lanfranc, aflând astfel că Beranger învăța erorile lui Ioan Scot asupra Euharistiei, se aplică în școala sa de a apăra credința catolică. Beranger, informat de aceasta, adresă lui Lafranc o provocare pe tărâmul teologic în care el se credea forte.

“Frate Lanfranc, îi scrise el⁴, Engelramn de Chartres mi-a raportat că tu ai dezaproba și ai trata de eretic sentimentul lui Ioan Scot privitor la misterul altarului, în ceea ce el se opune sentimentului lui Paschase pe care tu îl aperi. Frate, dacă aceasta va fi așa, îți voi spune cu franchețe că este nedemn de tine de a raționa astfel, căci tu nu ești fără inteligență: se vede că nici tu, nici discipolii tăi nu sunteți încă destul de versați în știința Scripturilor. Măcar că nici eu însumi nu sunt destul de abil, aș dori totuși, de ar fi posibil, să te aud vorbind asupra acestui punct înaintea oricăror judecători și oricăror auditori vei voi. Așteptând, gândește-te bine la aceasta: dacă tratezi de eretic pe Ioan Scot a cărui doctrină eu o aprob, trebuie de

¹ Câțiva autori, printre alții Păr. Mabillon și avva Pluquet, au pretins că Beranger crezuse în prezența reală și lepădase numai transsubstanțialitatea. Noi credem că acești autori s-au înșelat și că Beranger avu opiniunea care fu admisă de Calvin și de sectatorii săi.

² Guitmond. Cont. Berengar. lib. I.

³ Guitmond. Loc. cit.

⁴ Epist Bereng. ad Lanf. – Ap. Labb. et Cossart. t. IX, pag. 1054.

asemenea să dai același titlu lui Ambrozio, lui Ieronim și lui Augustin, fără a mai vorbi de mulți alții”.

Lanfranc trebui să primească această epistolă în momentul în care pleca la un sinod ce papa Leon al IX-lea îl convocase la Roma, și care avu loc în Biserica de Latran. El nu răspunse dar lui Beranger care, neștiind de plecarea sa, îi scrisese o a doua epistolă în care el aproape se aplauda că a obligat pe Lanfranc să-i adopte opiniunile sale. Vanitatea sa îl făcea fără îndoială să creadă că savantul rugător din Bec se dăduse înapoi dinaintea provocațiunii sale.

Purtătorul¹ acestei epistole, negăsind pe Lanfranc, o încredință clericilor care, după ce au citit-o, crezură că doctul scolastru din Bec se unise cu adevărat cu sentimentul eterodox al lui Ioan Scot, își formară oarecari bănuieli asupra purității credinței sale și trimiseră la sinodul din Roma epistola care-i fusese adresată.

Această epistolă fu citită în sinod, în care se trata chestiunea importantă a Euharistiei.

Se poate crede că diaconul Petru avea în vedere eroarea lui Beranger, când la sinodul din Reims făcu mențiune de oarecari erezii care aveau adepți în Franța; de atunci fără îndoială (lumea bisericească) s-a ocupat dacă Hugues de Langres, primul adversar al lui Beranger, n-a părăsit sinodul de frica de a nu fi condamnat ca simoniac. Acest episcop, aflându-se la sinodul din Roma, putu să lumineze pe episcopi asupra adevăratelor opiniuni ale lui Beranger, contra căruia el se crezuse obligat de a publica o carte² pentru a apăra dogma catolică. Beranger fu condamnat și citat la sinodul din Vercella ce se fixă pentru toamna anului 1050. Fiindcă epistola adresată de Beranger lui Lanfranc putea da loc de a fi bănuită credința acestuia din urmă, papa îi ordonă de a-și expune sentimentele sale. El o făcu într-un mod atât de neted și atât de precis, încât tot sinodul fu satisfăcut. Fiindcă Lanfranc cunoștea perfect opiniunile lui Beranger, papa îl opri lângă dânsul până la sinodul de la Vercella.

Beranger, pe când îl condamnă la Roma, cutreieră Normandia³ pentru a răspândi pe acolo erorile sale. Neprimind nici un răspuns de la Lanfranc, el credea fără îndoială că se temea cineva de a discuta cu el sau că era dispus în favoarea sa. Este probabil că el se duse la Bec unde, negăsind pe Lanfranc, vizită noua mănăstire de Preaux, unde egumenul Ansfoi avu oroare de doctrina sa; el se duse de acolo la palatul lui Guillaume, duce de Normandia. Guillaume nu avea nici o pretenție la teologie; cu toate acestea, fiindcă chestiunea era gravă, el convocă pe toți savanții ducelui său la Brionna, spre a discuta cu Beranger.

Lanfranc nu era acolo pentru a lupta cu antagonistul său; dar doi dintre discipolii săi, Ascelin și Guillaume, îi ținură cu demnitate locul, și combătură pe Beranger cu o așa vigoare, încât el fu obligat de a conveni că cartea lui Ioan Scot conținea erori și că nu o citise pe toată întreagă.

El se retrăgea rușinat dintr-această conferință unde orgoliul său suferise atât de mult, când află la Chartres condamnarea doctrinei sale la sinodul din Roma, și citațiunea sa la sinodul din Vercella. Când el trecu la Chartres, se cunoștea deja aici eșecul de la Brionna și condamnarea sa. I se făcură chestionări malițioase, și el ieși din oraș atât de întărâtat, încât scrise amicilor săi epistole pline de cele mai violente invective contra papei și a sinodului său.

Cu toate acestea el trimise la Vercella pe doi din cei mai abili discipoli ai săi pentru a-l apăra. Spre a distruge supărăciosul efect ce-l produsese zgomotul

¹ Lanf., lib. de corp. et sang, Domini, adv. Bereng., c. 4.

² Lanf. loc. cit. – Vid. etiam Mabillon. praefat. in saecul. VI, Bened. – Cartea lui Hugues de Langres se află printre operele lui Lanfranc, edit. de D. Luc d'Achery, append. pag. 68.

³ Durand. Troarn. lib. de corp. et sang. Christi, pars 9. – Inter Op. Lanf. append. pag. 106.

eșecului său la Brionna, el publică o pretinsă dare de seamă despre conferință, sub formă de epistolă către Ascelin, unul din adversarii săi.

“Trecând pe la voi, îi zice el¹, mă decisese de a nu disputa cu nimeni asupra Euharistiei, și unicul meu scop era de a referi despre aceasta episcopilor la care să-i gădesc. Iată pentru ce eu n-am putut să zic aproape nimic în conferința unde tu rău ai făcut că te-ai aflat”.

Nu se vede într-acest sărac preambul vigurosul luptător care provoca pe Lanfranc cu atâta îndrăzneală.

“Tot pentru același cuvânt, continuă el, n-am voit să strig prea tare contra acelei damnabile și sacrilege propoziții a lui Guillaume: *Tot omul trebuie să se apropie la Paști de masa Domnului*”.

“Pentru ca să vin la ceea ce m-a făcut să scriu această epistolă, am aflat că Guillaume se lăuda că m-a forțat să mărturisesc că Ioan Scot ar fi eretic. Dea Dumnezeu să înțelegi cât este de imprudent și nepios de a trata astfel pe acest savant! Paschase, să mă știi bine, este singurul care și-a imaginat că substanța pâinii dispăre complet în misterul corpului Domnului; dacă tu crezi ca el, opiniunea ta este contrară atât simțului comun cât și doctrinei evangheliei și apostolului. Iată tot ce am zis despre Ioan Scot în conferință: După ce am declarat că n-am citit toate operele sale, am zis că aș putea demonstra că el era catolic în cele ce am citit; și aceasta o voi proba prin scrierile Părinților pe care i-am citat în epistola mea către Lanfranc, unde am pretins că ar trebui să se trateze acei Părinți deeretici, dacă s-ar da această calificățiune lui Ioan Scot. Adăugam că dacă în scrierile sale s-ar găsi ceva neexact, eu voi condamna fără dificultate. Vorbeam sincer și nu voiam să intru în privința aceasta în discuție.

Cât despre Guillaume, el mă întrebă dacă aș susține cu adevărat aceste două propoziții ce mi se atribuiău: 1-iu cuvintele sfințirii probează că substanța pâinii rămâne în Euharistie; al 2-lea bastonul pastoral nu este semnul îngrijirii de sufletele încredințate aceluia care-l poartă. Niciodată n-am înaintat a două propoziții; pentru cea dintâi, tu poți să-ți aduci aminte că eu am demonstrat-o atât de clar, încât cel mai mic școlar capabil de a înțelege posibil însemnarea cuvintelor ar putea să mă înțeleagă și să facă și altora aceeași demonstrațiune.”

Dar anume tocmai asupra acestui punct fusese el confundat, și el nu vorbea cu atâta aplomb (încredințare, siguranță) decât pentru a face iluziune aceluia care ar voi să-l creadă pe cuvânt.

Ascelin nu lăsă fără răspuns epistola lui Beranger și restabili adevărul în tot ce se petrecuse la conferință². El îi impută, în particular, că a trunchiat propoziția lui Guillaume asupra obligațiunii ce are tot credinciosul de a se împărtăși la Paști, căci Guillaume la aceasta pusese o condiție: “Afară numai dacă pentru păcatele sale, nu s-ar afla nedemn de un banchet atât de mântuitor; el nu trebuie să se depărteze însuși de la aceasta, ci numai din ordinul duhovnicului său.”

Trebuiește de a se lua în seamă conformitatea acestei doctrine cu aceea care fu mai târziu oficial decretată la consiliul din Latran, sub Innocențiu al III-lea. Crimele și dezordinile care amărau pe Biserica occidentală făcuse să se piardă progresiv pioasa datină ce ținea credincioșii de a participa, în fiecare duminică, la banchetul euharistic. Deja, în secolul al IX-lea, Biserica a fost forțată de a arăta ca obligatorie această participare pe care primii credincioși o priveau ca pe o favoare; se făcuse atunci împărtășirea obligatorie de trei ori pe an: la Paști, la ziua Cincizecimii și la a Nașterii Domnului. În secolul al XI-lea, se redusese deja această obligațiune numai la Paști, și încă se aflau persoane care, ca Beranger, nu voiau să o recunoască. Fiindcă, la această epocă, nu era un decret pozitiv asupra acestui punct

¹ Epist. Berengar, ad Ascelin.; inter op. Lanfranc. not. p. 24, edit. d'Acheri.

² Epist. Ascelini ad Bereng.; inter Op. Lanf. not. p. 45.

în Occident, cei indiferenți adoptau această opiniune dezământată, și pentru aceasta fără îndoială la începutul secolului al XIII-lea, sinodul din Latran dădu decretul care este încă și astăzi în vigoare și care nu făcu decât să consacre un uz deja pus de multă vreme în practică, după cum se vede din epistola lui Ascelin.

Acest autor, după ce a combătut aserțiunile lui Beranger relativ de conferința de la Brionna, îi zice sfârșind: “Roșește de a mai apăra o carte care a fost condamnată la Vercella într- un sinod plenar unde tu însuși ai fost notat de erezie.”

Sinodul de la Vercella¹ se ținuse într- adevăr la epoca fixată de papa. Cartea lui Ioan Scot fu acolo citită și condamnată în unanimitate, și discipolii lui Beranger fură confundați (combătuți cât nu mai știură ce să răspundă) de la primele cuvinte ce voiră să pronunțe în favoarea învățătorului lor.

Erezia lui Beranger făcea mare zgomot în Franța. Acest ereziarh lucra pe ascuns ca să- și mărească numărul spectatorilor săi, și adepții săi alergau în acest scop pe la principalele școli. Ei făcură oarecari tentative la Liège, dar întâmpinară în acest oraș gardieni vigilenți ai credinței, pe episcopul Deoduin, pe scoastrul Adelman și pe scoastrul Gozechin care semnaleză cu energie progresele erorii.

“Deschideți ochii, zice el², și vedeți dogmele pernicioase, falsele opiniuni care ies din academia de la Tours unde prezidează Beranger, acest apostol al Satanei! Vedeți șerprii ce ies din cavernele acestui nou Babylon. Oameni îmbătați de vinul nou, sau mai bine de veninul acestui ereziarh, merg în urma unor înnoiri sacrilege și dau Scripturilor sensuri contrare credinței. Ei zic, lucru groaznic de auzit! că dumnezeieștile mistere care se săvârșesc pe altarele noastre nu conțin decât umbra și nu adevărul. Ei învață această eroare cu atâta artificiu, încât amăgesc pe un mare număr de clerici nomazi pe a căror simplitate o înșeală sau le ațăță curiozitatea. Acești novatori îi fac să vadă suprafața Scripturilor, ca pe o cale sigură care- i conduce la palatul înțelepciunii, ca pe o potecă dreaptă care- i conduce la limanul mântuirii. Dar de îndată ce au intrat pe această cale, ei îi încurcă în mrejele filosofiei lor sofistice și în silogismele lor capțioase, îi depărtează din calea mântuirii și- i aruncă în abis.”

Principalul sectator al lui Beranger era Eusebiu Brunon, episcop d’Angers. Ceilalți episcopi fură alarmați de progresele ereziei, și, în unire cu seniorii sfătuiră pe regele Enric de a aduna un sinod la Paris. Înșiși și ereticii îl sollicitară³; pentru aceasta Enric îl convocă pentru 16 Octombrie (1050).

Deoduin, episcop de Liège, aflând că trebuia să se țină acest sinod, scrisse în privința aceasta regelui Enric. “Zgomotul s- a răspândit, zice el⁴, în toată Germania că Brunon, episcop d’Angers, și Beranger din Tours, reînnoind vechile erezii, pretind că corpul Domnului nu este un corp real, ci o umbră și o pură figură; atacă căsătoria legitimă, și botezul pruncilor⁵. Se zice de asemenea că zelul vostru pentru Biserică v- a inspirat de a convoca un sinod pentru a- i convinge în public și a scăpa de această pestilență ilustrul vostru regat. Acest proiect este demn de un mare rege, și dea Dumnezeu ca să puteți să- l executați și să pedepsiți, după cum merită, pe autorii acestor blesteme! Cu toate acestea noi nu credem că voi o veți putea face în sinodul vostru; căci Brunon este episcop și nu poate fi condamnat decât de papa. Iată ceea ce ne întristează, pe noi credincioșii fii ai Bisericii: noi ne temem că după ce veți fi ascultat pe eretici în sinodul vostru, nu veți putea să- i pedepsiți, căci dintr- aceea va rezulta un mare scandal pentru popor, care va crede că n- a fost cu

¹ Lanfranc., lib. de corp. et sang. Domini, adv. Berangar., c. 4.

² Ap. Mabillon. Analect.

³ Cel puțin aceasta o zice Deoduin în epistola citată aici mai jos.

⁴ Epist. Deoduin; ap. Mabill. analect.

⁵ Guimont, unul din adversarii lui Beranger, ne spune de asemenea că acest eretic atacă căsătoria și botezul copiilor.

putință ca să-i convingă acolo cineva că sunt în eroare. Noi rugăm pe Maiestatea Voastră de a nu lua în seamă cererea ce v-au făcut ereticii, căci ei nu solicită un sinod decât pentru că se țin asigurați că nu vor fi pedepsiți. Aveți dar grijă de a face ca să fie sinodul vostru prealabil autorizat de papa, sau mai bine nu vă gândiți deloc ca să dați lămuriri sectatorilor: nu trebuie de gândit decât a-i pedepsi. A trebuit să se asculte ereticii când chestiunile nu erau încă bine aprofundate; dar astăzi, ce trebuință este de un sinod pentru a lămuri chestiuni atât de bine definite de sinoade și de Părinți?”

Deoduin, după ce a citat mai multe pasaje de la sfântul Cyril, de la sfântul Ambrozio și de la sfințitul Augustin asupra prezenței reale, căsătoriei și botezului copiilor, conchide astfel:

“Noi credem dar că Brunon și Beranger trebuie să fie priviți ca niște eretici deja condamnați. Voi nu mai aveți decât să deliberați cu episcopii voștri și cu ai noștri, cu împăratul amicul vostru și cu papa, despre punițiunea ce ei o merită.”

Aceste din urmă cuvinte sunt de însemnat. În ochii lui Deoduin erezia atacă imperiul creștin, și toți reprezentanții autorității trebuie să concure la stingerea unei erori funeste care îi amenință unitatea sa.

Enric nu crezu că trebuie să țină cont de epistola episcopului de Liège, și sinodul se ținu la epoca fixată¹. Acolo se afla un mare număr de episcopi, de clerici și de seniori. Regele însuși asistă. Beranger, în loc de a se înfățișa, după cum primise ordin, se retrase la Angers lângă Brunon, protectorul său. Pentru aceasta nu se procedă mai puțin la examinarea cauzei sale. Isembert, episcop de Orleans, care asistase la sinodul din Roma unde Beranger fusese condamnat pentru prima oară, produse o lungă epistolă a ereticului: “Ordonăți, zise el episcopilor, ca să se citească această epistolă. Nu către mine a fost ea scrisă; dar am prins-o și am luat-o cu forța de la purtătorul care trebuia să o remită unuia din amicii săi, anume Paul.” Se crede că acesta este Paulin, primiceriul Metzului. Această epistolă fu citită, dar Părinții sinodului fură atât de scandalizați de dânsa, încât îi întrerupseră de mai multe ori citirea pentru a-și mărturisi indignațiunea lor. Se condamnă cu o voce unanimă Beranger, adepții săi și cartea lui Ioan Scot din care ei își extrăseseră erorile lor. Se declară pe urmă că dacă Beranger și sectatorii săi nu s-ar retracta, toată armata Franței, având în capul său clerul îmbrăcat în ornamentele sacerdotale, va porni contra lor spre a-i prinde, în orice parte ar fi, și a-i da morții.

După opiniunea comună, erezia era o crimă politică.

Fiindcă mănăstirea Sfântului Martin era o feudă ce ținea de regele, care purta (acolo) chiar titlul de stareț, Beranger, în calitatea sa de canonic al acestei mănăstiri, îi era imediat subordonat. Enric îl privă dar, după consiliul din Paris, de veniturile la care avea drept din bunurile mănăstirii. Beranger, mai sensibil pentru pierderea venitului său decât pentru a credinței sale, scrise egumenului Richard, amicul său, de a se interesa pe lângă regele în favoarea sa², și de a-i spune că el se va oferi să probeze că Ioan Scot fusese pe nedrept condamnat la Vercella. “Regele, adaugă el, trebuie să știe că Ioan Scot n-a scris decât după rugămintea lui Carol cel Mare, predecesorul său, atât de zelos pentru religie. De teamă ca să nu prevaleze eroarea bărbaților groși și ignoranți din vremea aceea, el însărcină pe acest savant bărbat ca să culeagă din Scripturi cu ce să-i scape din rătăcire.”

Ioan Scot scrisese, într-adevăr, din ordinul lui Carol cel Pleșuv: aceasta nu era o probă că cartea sa era foarte catolică. Beranger reclamă încă și sprijinul tezaurului mănăstirii Sfântului- Martin. “Dacă ai ocaziune, îi zice el³, de a vorbi regelui, ai bunătatea de a pune un cuvânt în favoarea mea, pentru a excita

¹ Durand. Troarn. Lib. de Corpore Christi, pars 9- a. – Inter op. Lanfranc., append.

² Epist. Berengar.; ap. D’Acheri spicileg. nov. edit., t. III. p. 400.

³ Ap. Mabill. praef. in saecul. IV. Bened.

liberalitatea sa, pietatea sa, compătimirea sa, și a-l face să mă despăgubească, prin vreo generozitate, de paguba ce mi- a făcut, mie care sunt un cleric al Bisericii sale.”

Se poate crede că el solicită de asemenea protecțiunea lui Frolland, episcop de Senlis; cel puțin acest episcop reuși de a face pe regele să creadă că Beranger era un preot virtuos care n- ar fi persecutat decât de invidioși geloși de meritul său. Frolland¹ înștiință pe Beranger despre succesul ce avusese pe lângă regele, și fiindcă era bolnav în momentul când îi scria, el se recomandă rugăciunilor sale. Frolland nu era fără îndoială părțitor al erorilor lui Beranger; este probabil că stima sa pentru persoana acestui eretic îl făcea să interpreteze într- un mod binevoitor niște opinii condamnabile. Oricum ar fi, creditul său pe lângă regele împiedică ca decretul Sinodului din Paris să nu fie pus în executare. Beranger rămase cu toate acestea lipsit de titlul său canonic; dar episcopul d'Anger, amicul său, îl făcuse arhidiacon al Bisericii sale deja de multă vreme².

Fără îndoială către această epocă Beranger primi o epistolă de la Adelman, scolastrul din Liége, și care fu apoi episcop de Bressa. În numele vechii lor amiciții și a venerabilului lor învățător Fulbert, el îl conjură, în epistola sa, de a nu turbura Biserica predicând o detestabilă erezie.

“Te numesc, fratele meu, îi zice el³ cu toate că ești mai tânăr decât mine, din cauza dulcii intimități în care am viețuit la Chartre, la școala venerabilului nostru *Socrate*. Platon mulțumea naturii că l- a făcut să se nască în timpul Socratelui său; dar noi, cu mai multă dreptate ne putem glorifica de al nostru, de acest bărbat atât de creștin, atât de catolic, pe a cărui înțelepciune, viață sfântă, doctrină salutară le- am experimentat, și care astăzi fără îndoială roagă pe Domnul pentru noi. El desigur își aduce aminte de noi, ne conjură încă de a merge, pe urmele sfinților Părinți, către sfânta cetate în care locuiește acuma, fără a ne lăsa ca să rătăcim în cărările erorii. Nu- ți aduci aminte de acele conversațiuni mișcătoare ce avea el cu noi, în grădinița sa, lângă oratoriu (biserică); acele lacrimi mântuitoare ce vărsa el când ne vorbea și pe care i le smulgea (produceca) credința sa și dragostea sa pentru noi? Domnul, scumpul meu frate, să te prezerve de a nu intra în acele căi întunecoase pe care ni le indica părintele nostru Flubert! O! de ar da Dumnezeu să fie mincinoși aceia care publică pretutindeni că tu ești separat de unitatea Bisericii, și că ai sentimente contrare credinței catolice în privința corpului și sângelui Domnului jertfit în fiecare zi pe altar, în tot Pământul. După dânsii, tu ai zice că ceea ce se oferă pe altar nu ar fi nici adevăratul corp nici adevăratul sânge al lui Iisus Hristos, ci numai o figură și o asemănare.

Auzind vorbindu- se despre aceasta sunt acuma doi ani, mă hotărâi să- ți scriu și să te întreb ca să aflu de la tine însuși cum merge lucrul. Dar fiindcă amicul tău Paulin, primiceriul Metzului, este ceva mai apropiat de tine, îl rugai să se însărcineze cu aceasta și- mi promise. El nu a făcut nimic până acuma, dar Dumnezeu mi- a înlesnit o altă ocaziune de a- ți scrie. Te conjur dar, pe milostivirea lui Dumnezeu, și pe memoria scumpului nostru Fulbert, de a nu turbura nicicum pacea Bisericii catolice pentru care atâtea mii de martiri și atâția sfinți doctori au luptat, și pe care atât de bine au apărat- o, încât toți ereticii au rămas rușinați.”

Adelman stabilește apoi credința catolică în privința Euharistiei, după cuvintele Scripturii.

Se credea la Liége, după cum o atestă epistola lui Deoduin, că Beranger refuza de a crede în realitatea corpului euharistic al lui Iisus Hristos, pentru că el ar fi de păreri vechilor gnostici, că Mântuitorul n- ar fi avut decât un corp fantastic și

¹ Ap. D'Acheri spicileg. t. III. p. 399.

² El avea acest titlu în 1040 când asistă la sfințirea Bisericii din Vendôme – V. Mabill. praefat. in saecul. VI. Bened.

³ Biblioth. PP., t. XXIII.

curat aparent (cu nălucire). Nu era aceasta însă opiniunea lui Beranger. El admitea că Iisus Hristos avusese un adevărat corp și că corpul euharistic este *adevărat* în acest sens că nu este fantastic, dar nu admitea că acest adevărat corp se află în *realitate* sub aparențele euharistice, ci numai într-un *mod inteligibil*, după cum zicea Hugues de Langres¹. În acest sens răspunse el lui Adelman. După ce l-a asigurat despre puritatea credinței sale, el adaugă²:

“Ai auzit zicându- se că eu nu aș admite în Euharistie adevăratul corp și adevăratul sânge al lui Iisus Hristos. Să știi că eu totdeauna am fost depărtat de opiniunile maniheilor. Acordând că un lucru poate deveni corpul și sângele lui Iisus Hristos, trebuie neapărat să acord că acesta este un adevărat corp, căci Iisus Hristos a avut un corp omenesc și nu un corp fantastic, după cum credeau ereticii. Eu zic că, după Scriptură, pâinea și vinul devin corpul și sângele lui Iisus Hristos, prin urmare nu pot nega că după sfințire pâinea și vinul nu ar fi, pentru *credință* și pentru *inteligentă*, adevăratul corp și adevăratul sânge al lui Iisus Hristos.”

Aceste cuvinte, în aparență atât de formale, cuprindeau cu toate acestea toată eroarea lui Beranger. Dacă el ar fi fost catolic, n- ar fi zis că pâinea și vinul ar fi corpul și sângele lui Iisus Hristos, ceea ce este fals; ci că corpul și sângele sunt în *realitate* sub aparențele euharistice; și fiindcă, după el, pâinea și vinul ar exista substanțial în misterul altarului, pâinea și vinul *ar reprezenta* pentru credință și pentru *inteligentă* adevăratul corp și sânge al lui Iisus Hristos; ele ar fi (astfel) pentru credință și pentru *inteligentă*, adică într-un mod curat inteligibil, și nu în *realitate*. Beranger se servea voios de echivocuri pentru a- și ascunde adevăratele sale sentimente de către aceia pe care știa că nu- i poate număra printre adepții săi³.

Opiniunile lui Ioan Scot, susținute de Beranger, fiind condamnate de papa și de episcopii occidentali, se primi ca ortodoxă cartea lui Paschase- Ratbert. Dar curând mulți o interpretară într-un mod exagerat și căzură în ceea ce s- ar putea numi *materialismul euharistic*.

Opoziția ce întâmpină Beranger degeneră în reacțiune fanatică. Materialismul prezenței reale merse atât de departe încât, dacă ne referim la chestiunile de detaliu ridicate de un mare număr de teologi occidentali, putem afirma că ei întru aceasta căzură în sistemul pe atât de necurat pe cât de absurd desemnat, în evul mediu, sub titlul de *stercoranism*. Nu voim nici chiar să indicăm chestiunile discutate de acești teologi; ne vom mulțumi de a trimite (pe lectori) la opera *practică* cea mai gravă și cea mai decentă ce s- a publicat asupra acestui subiect: *Tratatul despre Sfintele Mistere* de Collet. Va găsi cineva acolo detalii care vor da o idee despre chestiunile tratate în operele mai puțin grave și mai puțin moderate.

Biserica Romană apucă pe povârnișul ce- i imprimă mișcarea reacționară contra ereziei, și credința sa în prezența reală se transformă puțin câte puțin într-un materialism tot așa de opus adevăratei doctrine ca și falsul spiritualism protestant.

Cultul ce- l dă ea Euharistiei este o probă despre aceasta palpabilă și necontestabilă. Acest cult are de obiect special *corpul lui Hristos*.

După cum am demonstrat- o, când am tratat despre cultul Sacrei- Inimi, nu poate cineva, fără a cădea în nestorianism, să dea un cult uneia din cele două naturi

¹ Hug. Lingon. Tract. de corp. et sang. Dom. cont. Ber.; inter op. Lanf. append.

² Ap. Mabill. praefat. in saecul. IV. Bened. Part. 2. § 38 – Noi nu știm pentru ce Păr. Mabillon nu privește această epistolă ca răspuns (loc. cit. § 20): Quae epistola ad nos non pervenit. Epistola lui Beranger către Adelman, pe care el o citează mai departe, ne pare tocmai a fi acest răspuns.

³ Autorii care au crezut că Beranger admitea prezența reală, din cauza afectațiunii sale de a se servi de cuvintele: *Adevăratul corp al Domnului*, nu luaseră aminte la imputarea nefondată ce i se făcuse (lui Beranger) că nu admite, ca și gnosticii, decât un corp fantastic. Beranger se apără de această imputare, dar nu admite pentru aceasta realitatea.

ale lui Iisus Hristos; căci transformă această natură în *persoană*. După vechea doctrină catolică, *persoana* lui Iisus Hristos merită un cult, pentru că această persoană este divină. Natura divină a lui Iisus Hristos nu poate fi obiectul unui cult special; nu i l-ar putea da cineva decât separând această natură de a Tatălui și de a Sfântului Duh; negând cu aceasta, prin urmare, în Dumnezeu, unitatea de natură sau de esență.

Nici natura umană a lui Iisus Hristos nu trebuie să fie obiectul unui cult special. Dacă separă cineva această natură de natura divină, nu rămâne decât un obiect uman, care nu are nici un drept la cult; ceva mai mult, transformă această natură în personalitate, și admite, de nu explicit, cel puțin logic, două persoane în Iisus Hristos, ceea ce constituie nestorianismul.

Iată pentru ce Biserica primitivă a voit ca cultul să se dea numai persoanei divine a lui Iisus Hristos, și a condamnat orice cult particular dat uneia din cele două naturi sub pretext că acest cult s-ar adresa implicit persoanei.

Cum s-a putut lăsa dar Biserica romană să fie târâtă în erorile care sunt cuprinse în cultul special ce dă ea inimii lui Iisus și *corpului său euharistic*? Trebuie observat cu luare aminte că sărbătoarea instituită într-un spirit de reacțiune contra sistemului lui Beranger este anume sărbătoarea *Corpului lui Hristos*. Aceasta este calificățiunea sa liturgică, după cum se poate vedea din *Liturgiariul roman*; diversele numiri ce s-au dat acestei sărbători la unele națiuni, fără a fi mai exacte în ele însele, nu au caracterul oficial al celei care a fost admisă în cărțile liturgice ale Bisericii Romei.

Astăzi când aceste cărți sunt impuse în toată Biserica occidentală, nu poate cineva ridica nici o discuție relativ de calificățiunea admisă pentru sărbătoarea lui *Corpus Christi*. Atât de puțin o poate cineva ridica în Biserica romană încât novatorii care au lucrat, în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, să facă a se admite cultul Sacrei- Inimi, se autorizau de cultul stabilit și privit ca legitim al *corpului lui Hristos*. Dacă este legitim de a da un cult special *corpului*, este de asemenea legitim de a da unul și *inimii* care este o parte a corpului.

Acest raționament *ad hominem* putea să astupe gura teologilor romani, care se opuneau inovării iezuitice a cultului Sacrei- Inimi; dar el nu are nici o valoare pentru catolicii *adevărați*, adică pentru aceia care se țin în doctrina primelor secole și care condamnă deopotrivă atât cultul *corpului* lui Hristos cât și acela al *inimii* sale, ca două manifestațiuni ale doctrinei nestoriene.

Din sărbătoarea lui *Corpus Christi* au ieșit diverse rituri care au sfârșit prin a forma partea principală a cultului romanist. Procesionile și *Salutările Sfântului Mister* au fost formele cele mai solemne ale cultului, până în momentul în care ele au cedat locul la niște devoțiuni mai noi și mai conforme cu falsul sentimentalism dezvoltat de direcțiunea iezuitică. Astăzi congregațiunile Sfântului Mister și Sfântul Mister însuși nu mai au favorurile poporului pietos. Trebuiește acestui popor *luni ale Mariei, luni ale Sfintei- Inimi, luni de pelerinaje*. Aparițiunile de la Salette și chiar cele de la Lourdes rămân de nimic înaintea Margaritei- Mariei Alaloque și a pelerinajului de la Paray- le- Monial.

Cultul Sfintei- Inimi, pus mai întâi în al doilea plan, în anul liturgic, după al lui *Corpus Christi*, a luat acum întâietatea. Cultul lui *Corpus Christi* este deja acum cam bătrâior, al Sfintei- Inimi este în virilitatea sa juvenilă. Dar, în Biserica romană, care încă se mai laudă câteodată cu imutabilitatea sa în conservarea doctrinei revelate, nu iubește nimeni nimic atât de mult pe cât ceea ce este nou și de curând inventat.

Cu toate acestea, cultul lui *Corpus Christi*, sau adorațiunea specială adresată corpului lui Hristos, este încă una din dogmele necontestate ale Bisericii romane, și o probă evidentă, palpabilă, că ea a rătăcit din credință.

Ea a rătăcit în două moduri, întâi pentru că profesează astfel nestorianismul, ca și prin cultul Sfintei-Inimi; afară de aceasta, pentru că a materializat, prin acest cult, ceea ce trebuia să conserve un caracter de nematerialitate.

În Biserica catolică orientală, se crede în prezența reală a lui Iisus Hristos în Euharistie, în împărtășirea reală cu corpul și cu sângele lui Iisus Hristos, sub simbolul pâinii și vinului sfințite; se venerează pâinea și vinul sfințite, se conservă cu respect pentru bolnavii care doresc să se împărtășească (cu ele) mai înainte de a pleca în cealaltă lume; dar ea nu a materializat credința în realitate.

Este de ajuns de a admite că pâinea și vinul sfințite rămân, pentru *simțurile noastre*, aceea ce erau mai înainte de sfințire, pentru a nu cădea în chestiunile ridicole ridicate de *materialiștii* Euharistiei, și în toate erorile care sunt consecința lor.

Realitatea este mai degrabă compromisă decât apărată prin exagerațiunile materialiste ale Bisericii romane. Adevărul catolic se află într-un just mijloc între aceste exagerațiuni materialiste și între exagerațiunile zise *spirituale* ale calviniștilor. Acestea din urmă devin atât de subtile încât exclud orice realitate chiar *spirituală*. Cele dintâi sunt atât de ridicole încât fac din dogma prezenței reale o imposibilitate, adică, un lucru pe atât de nedemn de Dumnezeu pe cât de inadmisibil de rațiunea omenească.

Amănuntele în care noi am intrat au indicat două curente în doctrina Bisericilor occidentale: unul care ajunge la falsul spiritualism al lui Calvin; celălalt la materialismul roman.

Acesta din urmă este o eroare cu atât mai periculoasă cu cât ea face dogma prezenței reale neprimată de sănătoasa rațiune.

Noi am expus în ce mod Biserica romană a fost condusă la un materialism contrar adevăratei noțiuni a Euharistiei, și cum acest materialism a condus-o la nestorianismul ce-l profesează dând *corpului* euharistic al lui Hristos o adorațiune specială.

Aceste două erori nu sunt negația prezenței reale, dar ele o denaturează într-atâta încât este cineva în drept de a zice că Biserica romană nu a conserva adevărata noțiune a acestei prezențe reale, măcar că profesează această dogmă foarte explicit. Exagerarea, într-o doctrină, nu este mai puțin pernicioasă decât micșorarea sa. Adevărul catolic nu poate fi nici augmentat, nici micșorat, el trebuie să rămână același în toate timpurile, și o Biserică care adaugă unei dogme o opiniune ce o denaturează nu este mai puțin eretică decât aceea care scade din dogmă o parte esențială.

După acest principiu, Biserica romană este eretică în credința sa în prezența reală, ca și Calvin. Dacă acesta din urmă a exagerat spiritualismul euharistic până la a distruge realitatea, Biserica romană a exagerat dogma prezenței reale în sensul unui materialism inadmisibil, și a atribuit corpului și sângelui lui Hristos, în Euharistie, ceea ce nu poate conveni decât pâinii și vinului, care, după sfințire, rămân *pentru simțurile noastre*, aceleași ca mai înainte de sfințire.

După această noțiune generală a credinței Bisericii papale, noi avem să examinăm pe celelalte erori ale sale relative la Euharistie. Ele sunt numeroase.

Ea a rătăcit (din credință): 1- iu cu privire la *materia* Misterului, adică, în ce privește pâinea care trebuie să fie sfințită; al 2- lea în privința *formei* Misterului; adică, în privința formulei de sfințire; al 3- lea în privința împărtășirii s- a abătut în trei moduri. Ea nu împărtășește pe credincioși din aceeași pâine sfințită; refuză împărtășirea copiilor; nu conferă împărtășirea decât sub specia pâinii, adulților, ba chiar episcopilor și preoților care nu slujesc. Al 4- lea. Ea s- a abătut permițând de a

se celebra liturghii private; al 5-lea în fine, ea a făcut în riturile liturghiei, schimbări care- i denaturează spiritul.

Să expunem aceste diferite erezii, erori, sau înnoiri ilicite.

În secolul al XI-lea, se mai ținea încă obiceiul în Occident de a sfinți o singură pâine, de o dimensiune destul de mare și care servea pentru împărtășirea preotului și a credincioșilor. Cardinalul Humbert atesta aceasta pozitiv în 1054, în opera sa în favoarea pâinii azyme îndreptată contra patriarhului de Constantinopol Michael Cerulariu. Cu toate acestea, către sfârșitul aceluiași secol, Bernard, preot din Constanța, în notele sale asupra Hirotoniei romane, atestază că pâinea euharistică era redusă, în timpul său, la mici proporții. În secolul al XII-lea, i se dăduse forma unei bucăți de monedă¹. În același secol se făcură *hostioare* special destinate credincioșilor, care, de atunci, nu se mai împărtășiră din aceeași pâine cu preotul².

La început, pâinea euharistică de care se servea (Biserica) în Occident era, ca în Orient, pâine ordinară în care se punea aluat. Părintele Sirmond, iezuit, convine că, în Occident ca în Orient, pâinea cu aluat fu în uz în cursul primelor nouă secole; că Biserica romană schimbă uzul antic, din sfârșitul secolului al IX-lea până în prima jumătate a celui de al unsprezecelea³.

Cardinalul Bona⁴ adoptă opiniunea părintelui Sirmond.

Părintele Mabillon emise, este adevărat, o nouă opiniune contrară⁵. Dar noi avem de a interveni în această discuție, și constatăm numai că argumentele părintelui Sirmond, acceptate de cardinalul Bona au fost atât de puțin distruse de savantul benedictin încât teologii romani cei mai docti se refugiară într- un sistem care ar da dreptate amânduror opiniilor și care consistă întru a zice că, în primele secole, se servea (Biserica) în mod indiferent de pâine azymă sau de pâine cu aluat⁶. Ei adaugă că nici grecii nici latinii n- au drept astăzi de a schimba obiceiul Bisericii lor⁷.

Acest sistem nu este învederat decât un mijloc de a scăpa de faptul constatat de Sirmond și de Bona și după care Biserica romană ar fi schimbat, cu începere de la sfârșitul secolului al IX-lea, vechiul obicei urmat dintru început de Biserica universală.

Adevărat să fie că pâinea azymă ar putea fi materia Euharistiei?

Aceasta este o chestiune care a fost foarte viu agitată, și amândouă opiniunile contradictorii au avut numeroși și energici apărători. Noi nu o vom discuta și Biserica nu s- a pronunțat asupra acestui punct. Trebuie cu toate acestea să facem să se observe că este o mare diferență între pâinea azymă, așa cum este fabricată ea, spre exemplu de iudei, și așa cum fu fără îndoială în Biserica romană la începutul înnoirii, și între aceea care este fabricată astăzi. Aceasta din urmă, este ea oare pâine, în accepțiunea uzuală a cuvântului? Nu, învederat. Este oare de ajuns ca, într- o compozițiune de făină și de apă nesupusă unei adevărate coaceri, această făină și această apă să existe, pentru ca să numească cineva această compozițiune pâine? O poate cineva susține; dar se poate susține și contrariul. De aceea rezultă că este nesigur că Biserica romană ar fi conservat adevărata materie a misterului euharistic, și că sfințirea sa ar fi validă.

¹ Ernulp. Episc. Roff. Epistol. ad Lambert. ap. d'Acheri, Spicil., T. 2.

² Eodem saeculo (Duodecimo), breviores hostiae quas populo communicanti distribuimus *adhiberi coeperunt*. (Juenin. Comment. de Sacrament. Dissert., IV., C., 1. Art. III, no. 4)

³ Sirmond de Azymo.

⁴ Bona. Rerun. Liturg. Lib. I, C. 23.

⁵ Mabill. Praefat. ad saecul. III. Bened

⁶ Juenin. Comment. de Sacrament. Dissert., IV, C. I. Art. 4. § 5, no. 1.

⁷ Ibid. § 3.

Astfel ne pare că trebuie pusă astăzi chestiunea între Biserica ortodoxă și Biserica latină. Ea câștigă incontestabil mult mai multă gravitate decât în epoca în care Biserica orientală începu să impute Bisericii latine că se servește cu pâine azymă, pentru că această pâine era atunci adevărată pâine, măcar că nu conținea aluat; în vreme ce, în urma modificațiilor la care azyma a fost supusă, Biserica papală se servește astăzi, pentru celebrarea Euharistiei, de o materie care nu poate fi pâine.

Întru ceea ce se ține de *forma* misterului, după cum zic scolastici Bisericii latine, adică, adică de formula sfințirii, există o deosebire foarte gravă între Bisericile de Orient și cele de Occident.

Se crede, în Biserica latină, că pâinea și vinul sunt sfințite de preot în momentul în care el face pomenire de instituirea misterului, și în care repetă, *într-un mod istoric*, cuvintele instituirii: “Luați, mâncați, acesta este corpul meu... Beți dintru aceasta toți, acesta este sângele meu...”

Toate Bisericile orientale, fără excepție, cred că sfințirea nu are loc în momentul în care preotul istorisește ceea ce s-a petrecut la ultima cină, ci gândul, după care a invocat (chemat) pe Sfântul Duh, preotul îl roagă ca să binecuvânteze și să sfințească darurile cu grația sa cea atotputernică.

Se poate cineva îndoi că invocarea Sfântului Duh există în realitate în Liturgia romană urmată astăzi în toată Biserica latină. Ea exista în multe liturghii vechi occidentale, spre exemplu, în liturgia spaniolă sau mozarabică. Ea există încă în liturgia scoțiană. Dar poate cineva afirma pozitiv că ea există într-un mod echivalent în rugăciunile Canonului roman? Noi credem că se poate cineva îndoi despre aceasta. Va fi dar *îndoială* în privința validității sfințirii în Biserica romană, tot ca și în privința materiei misterului. Îndoiala nu ar exista dacă ar fi absolut sigur că Canonul liturghiei n-a suferit nici o modificare de la secolul al VIII-lea încoace. Dar este una ca aceasta absolut sigur¹? Un fapt sigur este că vechile liturghii atribuite sfântului Iacob și sfântului Clement al Romei, conțin invocarea către Sfântul Duh, precum și a sfântului Vasile și a sfântului Ioan Chrysostomu. Poate cineva crede că vechea liturghie romană va fi făcut *singură* excepție în Biserica²?

Este oare destul de a zice, cu cea mai mare parte a teologilor romani, că Iisus Hristos sfinți prin cuvintele instituirii? Noi nu ne temem de a o spune că acest argument este ridicol. Iisus Hristos pronunțând aceste cuvinte: “Acesta este corpul meu... acesta este sângele meu...” nu le pronunță într-un mod *istoric*, ci într-un mod pozitiv care purtau cu ele efectul lor. Poate cineva afirma că lucrul s-ar petrece tot așa și cu preotul?

Părintele Lebrun³ a emis un sistem intermediar. El afirmă că sfințirea se face cu puterea cuvântului instituirii, dar adaugă că rugăciunea Bisericii este de asemenea necesară pentru ca efectul să se producă, și privește ca formulă a sfințirii toată rugăciunea *Quam oblationem ...* care ar cuprinde deopotrivă și invocarea Sfântului Duh.

Asupra acestei chestiuni, ca și asupra chestiunii cu pâinea euharistică, se vede că teologii romani cei mai gravi încearcă oarecari mijloace de conciliere, spre a

¹ Este chiar sigur că el a suferit un mare număr de modifițiuni în mai multe Biserici. V. D. Martene, *De antiq. Eccl. Relib. Lib. I, C. 4, art. 9.*

² Se știe că Sacramentarele Sfântului Gelasiu și Sfântului Grigore-cel-Mare, nu ne sunt cunoscute decât prin manuscrise posterioare secolului al optulea, și care au putut fi interpolate, ca atâtea alte monumente, de copiiști. Nu poate cineva dar afirma că chemarea Sfântului Duh nu se afla într-însele de la început.

³ *Explication de la messe, t. I. Part. 4, art. 6.*

ascunde pe cât va fi posibil pozițiunea neplăcută în care Biserica lor s-a pus prin schimbările sale continue.

Biserica romană avea la început același obicei ca și Biserica orientală în privința dimensiunii pâinii sfințite. După cum am stabilit mai sus, ea în secolul al XII-lea sfinți o hostie pentru preot, și hostii mai mici pentru credincioși. Ea a distrus astfel unul din cele mai atingătoare mistere ale împărtășirii. Sfântul Paul îl indicase prin aceste cuvinte: "Pocalul binecuvântării, ce am binecuvântat, nu este el împărtășirea cu sângele lui Hristos? Și pâinea ce am frânt, nu este ea împărtășirea cu corpul Domnului? Deși numeroși, noi nu suntem decât o singură pâine, decât un singur corp, noi toți care ne împărtășim dintr-o pâine unică." (I. Corint. X, 16, 17.)

Împărtășirea dintr-o singură pâine euharistică este simbolul unității chestiunilor care nu formează decât un singur corp, în corpul și sângele lui Hristos cu care ei se împărtășesc.

Prin invențiunea hostioarelor pentru credincioși, Biserica romană a nimicit unul din cele mai atingătoare mistere ale cuminecării; ea a considerat ca neavenite cuvintele sfântului Paul care arăta atât de clar ce importanță se dădea, în timpul apostolilor, împărtășirii dintr-o pâine unică sfințită; ea a pus la o parte exemplul lui Iisus Hristos chiar care a sfințit o singură bucată de pâine pe care o distribuie apostolilor săi.

Poate fi o Biserică neimputabilă, când ea disprețuiește astfel exemplul lui Iisus Hristos, și un obicei primitiv sub care apostolii vedeau un atât de atingător și atât de profund mister?

Noi nu ezităm dar de a o spune că Biserica romană s-a făcut culpabilă, prin invențiunea hostioarelor pentru credincioși, de o inovațiune foarte blamabilă.

Ea s-a făcut deopotrivă criminală, desființând împărtășirea copiilor.

Când Bisericile occidentale, târâte în schismă de papalitate, se separară de Orientul catolic, ele pierdură întru atâta simțul creștin, încât teologii lor imputară Bisericilor orientale împărtășirea copiilor ca un abuz enorm. Protestanții își uniră clamorile lor cu ale romanilor. Trebuie să o spunem că ei erau mai interesați decât aceștia din urmă de a striga în contra *abuzului* Orientului, căci el le distrugea teoria împărtășirii *prin credință* cu corpul și sângele lui Hristos.

Uzul de a da împărtășirea copiilor nu a încetat, în Biserica romană, decât în secolul al XII-lea¹. Consiliul de la Trident² recunoaște antichitatea acestui uz; nu îndrăznește să blameze pe cei ce-l observau în bisericile în care se va fi conservat încă în secolul al XVI-lea. Numai decise că împărtășirea n-ar fi *necesară* mântuirii copiilor.

În această deciziune ca și în cea mai mare parte a acelor ce au mai dat, sinodul din Trident se așeza sistematic alături de chestiune. Nu era vorba de a decide dacă copiii botezați puteau fi mântuiți, fără a fi primit împărtășirea, ci dacă împărtășirea le era necesară pentru a dezvolta într-înșii viața creștină. Este incontestabil că, considerată astfel, chestiunea nu suferea dificultate. În Biserica occidentală primitivă se credea că împărtășirea era necesară copiilor în acest mod, și ne este de ajuns de a cita ca probe mărturisirile multiplicat ale sfințitului Augustin și ale sfântului Innocențiu I, episcopul Romei³. Sinodul din Trident a înlăturat dificultatea, nevoind să blameze nici vechea doctrină occidentală, nici uzul ce se stabilise în Biserica romană de trei sau patru secole, de a lipsi pe copii de împărtășire.

¹ *Recueil de jurisprudence*, de Guy du Roussaud de Lacombe. V. Communion. Renaudot, *Perpetuite de la foi sur les Sacraments*. Cartea II. C. C. 8 și 9.

² Conc. Trident. Sess. 21. C. 4.

³ Vezi Aug. De Peccat. Rem. Lib. III. C. 4; Sfântul Innocențiu Epist. 26 ad Synod. Milevit.

Din secolul al XIII-lea, un sinod din Bordeaux oprea de a da împărtășirea copiilor, și prescria de a le da în locul ei la Paști o bucată de pâine binecuvântată¹.

Oprirea formulată de sinodul din Bordeaux trecu în restul Bisericii romane. Protestanții conservând această eroare romană, Bossuet le cerea motivul, pentru că suprimarea împărtășirii pentru copii nu era bazată pe Scriptură, ci pe o decizie a Bisericii. "I-am întrebat, zice el², dacă ACEST PRECEPT: *luați, mâncați, și beți dintru acesta toți*, pe care ei îl cred atât de universal, nu privește pe toți creștinii? Dar dacă el privește pe toți creștinii, care lege a exceptat pe prunci, care fără îndoială sunt creștini de vreme ce sunt botezați?"

Biserica, după Bossuet, avea dreptul să schimbe uzul antic; dar cum putea Biserica desființa un *Precept dumnezeiesc*? Combătând pe protestanți, episcopul de Meaux biciuia propria sa Biserică. Argumentul său *ad hominem* putea fi bun contra protestanților; dar ce probează el contra catolicilor orientali care cred că Biserica nu are dreptul să desființeze un precept dumnezeiesc? Dacă Biserica catolică nu are acest drept, cum o Biserică particulară, cum aceea l-ar avea ce se numește romană?

Renaudot, care cunoștea bine antichitatea creștină și doctrina Bisericilor orientale, se ridică cu multă energie contra teologilor moderni care au socotit ca abuz împărtășirea copiilor. "Această acuzațiune, zice el³, cade asupra vechilor părinți ai timpurilor celor mai înfloritoare ale Bisericii." El adaugă: "Nu poate cineva, fără a ignora cu totul vechea disciplină a Bisericii, să se îndoiască că ea nu a fost astfel precum o găsim încă și astăzi la greci, la sirieni, egipteni, abisinieni, la armeni și la toți creștinii din Orient, de orice limbă și orice sectă ar fi. Acest consimțământ general face să i se vadă universalitatea și antichitatea despre care avem un mare număr de probe."

Renaudot probează foarte bine, contra exagerațiilor oarecărui teologi occidentali, că orientalii au rămas credincioși vechii discipline, administrând împărtășirea copiilor; și că ei n-au învățat nicicum că un copil botezat nu s-ar mântui dacă nu se va fi împărtășit.

Dar doctul orientalist n-a îndrăznit să ridice chestiunea *preceptului divin* al împărtășirii pentru toți creștinii fără deosebire. El voia să menajeze Biserica romană de care ținea; pentru aceasta nu a voit să vadă decât o chestiune de disciplină într-un uz care se întemeiază pe Cuvântul însuși al lui Dumnezeu.

Atunci chiar când n-ar fi acolea decât chestiune de disciplină, ar putea cineva totuși întreba cu ce drept Biserica romană a desființat o regulă *universală* și a cărei origine se urcă pozitiv până în timpurile apostolice.

Dar Iisus Hristos ordonând, în mod general, tuturor discipolilor săi, de a se împărtăși, poate cineva spune că Biserica romană observă acest comandament, lipsind de împărtășire pe copii până la etatea de zece sau doisprezece ani? Ea nu are aceeași scuză ca protestanții, de vreme ce aceștia nu cred în prezența reală, nu cred decât într-o împărtășire *ideală*, prin credința aceluia care se împărtășește. După acest sistem, cel ce se împărtășește trebuie să știe ce face și să aibă *credința subiectivă*. Dar Biserica romană crede în efectul produs de mister, în afară de dispozițiunile celui ce se împărtășește; de primește cu vrednicie ori cu nevrednicie misterul, el se împărtășește cu corpul și sângele lui Iisus Hristos, pentru îndreptarea sa sau pentru condamnarea sa. Cum poate cineva, când învață o asemenea doctrină, să lipsească pe sufletul curat și nevinovat al copiilor de împărtășirea cu un mister care poate dezvolta desigur într-însul spiritul creștin și a-i comunica grația?

¹ Concil. Burdigal. ann. 1255.

² Bossuet, *Traité de la Communion sous les deux espèces*, deuxième partie. *Defense de la tradition sur la communion sous une espèce*, première partie. C. 5.

³ Renaudot, *Perpetuité de la foi sur les Sacraments*, liv. II, C. C. 8 și 9.

Se poate dar zice că Biserica romană n-a putut aboli împărtășirea copiilor fără a atenta la propria sa doctrină asupra eficacității misterelor; fără a ataca o regulă universală și apostolească a disciplinei Bisericii; fără a lipsi de la datoria către *preceptul divin* al împărtășirii impus tuturor creștinilor.

Culpabilitatea sa este dar incontestabilă, și inovațiunea sa este contrară sfintei Scripturi și tradițiunii universale a Bisericii catolice.

Ea s-a făcut de asemenea culpabilă abolind (desființând) împărtășirea sub cele două spețe a pâinii și a vinului.

Pentru a apăra inovațiunea Bisericii romane asupra acestui punct, s-a încercat (unii) de a proba: 1- iu că aceasta ar fi o chestiune de curată disciplină și că Biserica ar fi putut modifica disciplina sa asupra acestui punct; al 2- lea că s-ar împărtăși cineva cu Iisus Hristos întreg, ori de ar primi împărtășirea sub amândouă spețele, ori de ar primi- o numai sub una singură; al 3- lea că în Biserica primitivă, s-a dat câteodată împărtășirea sub o specie, măcar că era uz de a o da de ordinar sub amândouă.

Noi răspundem: 1- iu că atunci chiar când ar fi vorba numai de disciplină, Biserica romană, care nu este decât o Biserică particulară, nu avea dreptul de a aboli o regulă *universală și apostolească* a Bisericii catolice.

Răspundem al doilea, că, cu toate că se admite că primește cineva pe Iisus Hristos întreg, când se împărtășește sub una din cele două specii, nu este pentru aceasta mai puțin adevărat că Iisus Hristos a stabilit misterul sub amândouă speciile, când a zis tuturor discipolilor săi: Luați, mâncați... Beți dintru aceasta TOȚI. Nu se supune dar *preceptului divin* cel ce se împărtășește sub o singură specie.

Răspundem al treilea că, atunci chiar când faptele ce se aduc înainte ar fi sugere și bine înțelese, ele nu ar constitui decât excepțiuni legitimate de necesitate, și nu ar face (alta) decât a confirma regula generală urmată de toată Biserica.

După ce am pus astfel chestiunea în modul general, să o examinăm în amănuntele sale.

Erau la început trei moduri de a primi împărtășirea sub specia vinului¹. Se sorbea vinul sfințit printr- o țevă; sau se apropia potirul de buze; sau în fine, se primea pâinea sfințită înmuiată în vinul sfințit.

Acest din urmă mod era uzitat în tot Orientul. În Occident se urma același uz în mai multe Biserici. Al treilea sinod din Braga², îl interzise, în vreme ce un sinod din Tours³ îl prescrise. Rațiunea ce acest sinod o dă în sprijin, este că preotul când distribuie împărtășirea n- ar fi putut zice fără aceasta: *Corpul și sângele Domnului să- ți fie util*. În secolul al XII-lea, uzul de a da astfel împărtășirea devenise aproape general⁴, și era privit ca foarte bun, în acest sens că credincioșii se împărtășeau astfel sub amândouă speciile, fără să se expună de a vărsa vinul sfințit, după cum aceasta se întâmpla adesea când se apropia potirul de buzele credincioșilor. Cu toate acestea se făcură protestări contra acestui uz, care nu fu decât tolerat, mai ales pentru copii și bolnavi care nu puteau primi pâinea sfințită fără a fi îmbibată.

Astfel era încă, în secolul al XII-lea, doctrina în Biserica romană.

Curând după aceasta, uzul se stabili puțin câte puțin de a se distribui împărtășirea sub singura specie a pâinii, și se suprimă împărtășirea sub specia vinului. Monahii din Cîteaux (Cistercium) fură cei dintâi care o suprimară *oficial* în

¹ D. Martene de Antiq. Eccl. Rit. Lib. I, C. 4, art. 8, § 13.

² Concil. Bracaren. III, can. 1.

³ Ap. Burch. Lib. 5. C. 9.

⁴ Ernulph. Epist. ad Lambert. ap. D. D'Acheri Spicileg. T. 2; Renaudot, Perpetuité de la foi sur les Sacraments, Cartea VIII. C. 1 și urm.

adunarea (chapitre) lor generală din 1261. Exemplul lor fu urmat de întreaga Biserică romană. Se poate justifica inovațiunea sa?

Cel mai mare teolog al Bisericii romane, Bossuet, a tratat *ex professo*, contra protestanților, despre împărtășirea sub amândouă speciile. Această chestiune, zice el¹, “nu are decât o dificultate aparentă, care se poate dezlega printr-o practică constantă și perpetuă a Bisericii și prin principii asupra cărora preinșii reformați sunt de acord.”

Bossuet ar fi trebuit să lărgescă chestiunea. Deși nu avea în vedere decât pe *preinșii reformați*, el știa foarte bine că Biserica catolică orientală era de acord cu dânșii asupra acestui punct, și pe care nimeni nu o putea trata ca pe o sectă protestantă. Dar să stăm în termenii fixați de Bossuet și să examinăm dacă el a probat că “practica și sentimentul Bisericii din primele secole” au fost favorabile practicii și sentimentului Bisericii romane actuale.

El afirmă că “practica Bisericii din primele secole este că se împărtășeau credincioșii sub una sau sub amândouă speciile, fără ca să fi pretins cineva vreodată că lipsește ceva împărtășirii, când se primea numai sub o singură specie.” Ce probă dă în sprijinul acestei aserțiuni celebrul episcop de Meaux? Poate cineva, zice el, din cuvintele sfântului Luca și ale sfântului Paul², să conchidă că Iisus Hristos dădu corpul său în decursul cinei și sângele său după cină. Corpul și sângele pot dar să fie primite separat și efectul ce trebuia să aibă primirea corpului n- a fost suspendat până când apostolii să primească și sângele.

Noi vom îndrăzni a zice, cu tot respectul ce profesăm pentru marele Bossuet, că acest raționament este o curată șicană.

Noi nu contestăm nicicum că Iisus Hristos n- a dat separat corpul său și sângele său; că primirea corpului n- a fost însoțită de efectul misterului tot așa de bine ca și primirea sângelui. Nu este aceasta chestiunea. Noi n- avem dar nicicum de a intra în discuția textului sfântului Luca pentru a ști dacă corpul fu dat în decursul cinei și sângele după cină; pentru a ști dacă particula *sau* în textul sfântului Paul echivalează cu particula *și*, după cum o pretindea, contra lui Bossuet, ministrul Jurieu. Noi punem chestiunea într- un mod mult mai simplu, și întrebăm: Iisus Hristos a instituit misterul său sub specia pâinii și sub specia vinului? Iisus Hristos, când a dat corpul său, a zis el către apostolii săi, și în persoana lor către toată Biserica: *Luați, mâncați, acesta este corpul meu?* A zis el, când a dat sângele său, *Beți dintru acesta TOȚI, acesta este sângele meu, al legii celei noi* etc.? Nu poate cineva să răspundă decât afirmativ la aceste două chestiuni. Noi dintr- aceasta conchidem că, pentru ca să rămână cineva credincios așezământului lui Iisus Hristos, trebuie să se împărtășească cu corpul său sub specia pâinii, și cu sângele său sub specia vinului. Cu ce drept poate un teolog pretinde că împărtășirea cu corpul este de ajuns, când Iisus Hristos a stabilit împărtășirea cu sângele? Cu ce drept decide el că misterul este complet, când nu se îndeplinește decât pe jumătate din ceea ce a stabilit Iisus Hristos? Cu ce drept decide el că se împărtășește cineva cu corpul și cu sângele, împărtășindu- se sub o singură specie, când Iisus Hristos a stabilit două, una pentru corpul său și alta pentru sângele său?

Bossuet și ceilalți teologi romani care impută atât de viu protestanților principiul lor de interpretațiune arbitrară a Scripturilor, nu le dau ei exemplu despre o asemenea interpretațiune? Iisus Hristos stabilește împărtășirea sub două specii, și teologii interpretează Scriptura în acest sens că una singură este de ajuns misterului. Cu drept după aceasta impută ei protestanților că nu văd corpul și sângele euharistice decât o simplă figură și un simbol? Interpretând astfel cuvintele lui Iisus Hristos, ei au cel puțin de a aduce înainte cuvântul că Scriptura trebuie să

¹ Bossuet, *Tratatul despre împărtășirea sub amândouă speciile*.

² Luc. XXII, 20; Paul. I. Corinth. XI, 25.

fie adesea interpretată așa; în vreme ce teologii romani nu recurg la o interpretațiune simbolică, și neagă o parte esențială, clară și pozitivă a textului evanghelic.

Misterul într- adevăr se compune din două părți, distincte este adevărat, dar unite într- un același mister: împărtășirea cu corpul și împărtășirea cu sângele: *Luați, mâncați... Beți dintru acesta TOȚI*; și acest cuvânt *toți* nu este el clar și pozitiv? Este oare posibil de a-l interpreta într- un mod mistic, alegoric? Dacă teologii romani răspund afirmativ, ei autorizează toate interpretațiunile alegorice ale protestanților. Iisus Hristos a distins împărtășirea cu corpul de împărtășirea cu sângele; el a instituit și pe una și pe alta ca parte integrantă a misterului. Aceste două puncte sunt de o evidență invincibilă. Cu ce drept dar a decis Biserica romană că împărtășirea cu sângele nu este o parte integrantă a misterului? Cu ce drept pretinde ea că nu se poate cineva împărtăși cu corpul fără a se împărtăși cu sângele? Atunci când aceasta ar fi adevărat, este oare pentru aceasta mai puțin sigur că Iisus Hristos a distins două împărtășiri, că a stabilit două specii? Cu cât Bossuet insistă în aceea că Iisus Hristos a lăsat interval între cele două părți integrante ale misterului, cu atât mai mult probează că Iisus Hristos le- a distins, și că Biserica romană are greșeală că reunește dubla împărtășire cu corpul și cu sângele sub unica specie a pâinii, desemnată exclusiv de Iisus Hristos numai pentru împărtășirea cu singur corpul.

Este evident că instituind separat împărtășirea cu corpul și împărtășirea cu sângele, Iisus Hristos a voit să perpetueze memoria morții sale, a sacrificiului său cel sângeros: corpul mort de o parte, sângele vărsat de alta. A administra misterul sub o singură specie este dar a- i distruge economia lui cea dumnezeiască.

Adevărat să fie că, în Biserica primitivă, s- a dat împărtășirea indiferent sub una sau sub amândouă speciile? Bossuet o afirmă și dă ca probe: împărtășirea bolnavilor; a copiilor; împărtășirea casnică, când credincioșii aduceau euharistia pentru a se împărtăși în casele lor; și chiar împărtășirea publică și solemnă.

Aceste probe sunt ele solide?

Noi susținem că nu sunt. Bossuet pretinde că nu se împărtășeau bolnavii decât sub specia pâinii. Întru aceasta el dă ca probă istoria bătrânului Serapion, istoria raportată de sfântul Dionysie al Alexandriei. Acest bătrân fiind aproape de moarte, preotul îi trimise printr- un copil o părticea de euharistie, recomandându- i acestui copil de a o pune în apă și a- i da drumul în gura bolnavului. Aceasta, după Bossuet, probează că nu era vorba decât despre împărtășirea sub specia pâinii.

În Biserica orientală, se împărtășesc și astăzi încă bolnavii în modul indicat de sfântul Dionysie al Alexandriei. Pentru aceasta îi face ea să se împărtășească numai sub specia pâinii? Nu, căci pâinea sfințită rezervată pentru bolnavi este îmbibată de vinul sfințit, care s- a uscat cu pâinea, care este de dânsa nedespărțit, și care se primește în același timp cu pâinea.

Fără îndoială, după cum observă Bossuet, nu s- ar putea rezerva specia vinului separat; dar el este foarte bine conservat cu pâinea. Este vorba dar de a se ști dacă datina actuală a Bisericii orientale vine din secolele primare, sau dacă ea s- a stabilit mai în urmă. Bossuet trebuia să se pronunțe pentru această din urmă opinie, spre a- și da dreptate; dar pe ce probă s- a sprijinit el? El afirmă că mai ales în secolul al VII-lea s- a ivit ideea de a uni pâinea și vinul sfințite. Promite, în mai multe locuri ale tratatului său de a proba acest fapt; acumulează contra grecilor, pe care- i numește schismatici, expresiile cele mai neplăcute și foarte nedemne de un bărbat atât de distins prin geniul său. Ar fi fost de preferat să dea pur și simplu proba că orientalii nu amestecau vinul sfințit cu pâinea sfințită pentru rezerva euharistică, mai înainte de secolul al VII-lea. Dar, această probă, Bossuet n- a dat- o și nici nu putea să o dea. Presupunând că în secolul al VII-lea, sau, precum

zice el aiurea, *după schisma lor*, s- ar găsi prima mențiune despre aceasta, va trebui de aici să se conchidă că uzul s- a stabilit la această epocă? Atunci Bossuet ar merita imputarea ce o face el protestanților, care, zice el¹, “pun originea unui lucru în locul în care ei își închipuiesc că au găsit prima mențiune despre dânsul.”

Este un fapt sigur că, în Biserica orientală, nu se dă împărtășirea niciodată sub o singură specie. Orice ar zice Bossuet, nu se celebrează liturghia Celor mai înainte sfințite, în decursul păresimii, decât cu pâine sfințită, îmbibată de vinul sfințit și preparată duminica pentru zilele săptămânii în care această liturghie trebuie să se celebreze. Preotul și credincioșii nu se împărtășesc decât cu această pâine sfințită astfel preparată. Copiii nu se împărtășesc numai sub specia vinului, după cum el încă o afirmă, ci sub specia vinului în care se află părțile din pâine sfințită.

Uzul oriental se stabili în Occident după cum am stabilit mai sus, și cei dintâi care- l recomandă ziceau că acest mod de împărtășire corespundea mai bine cuvintelor pronunțate de preot când dă împărtășirea: *Corpul și sângele Domnului* etc.

Bossuet are un raționament cu totul opus raționamentului acestor vechi teologi. El pretinde că nu se împărtășește cineva sub amândouă speciile de îndată ce vinul sfințit s- a uscat în pâinea sfințită. El voiește ca să *bea* cineva în realitate, pentru a se împărtăși în realitate sub specia vinului. Trebuie să mărturisim că această opiniune este foarte nedemnă de un teolog atât de distins, și cuvintele de care el se servește în mai multe rânduri fac să se vadă până la ce punct prejudiciul și spiritul de partită pot câteodată să orbească chiar pe un bărbat de geniu.

Pe această manieră de a vedea a lui Bossuet n- au împărtășit- o toți teologii occidentali. Renaudot, care cunoștea mult mai bine decât Bossuet Biserica orientală și liturghiile sale, convine că se împărtășește cineva cu adevărat sub amândouă speciile, când primește pâinea sfințită muiată în vinul sfințit. Acest uz, urmat în tot Orientul, este desigur anterior sinodului de la Efes, zice Renaudot², pentru că Nestorienii care se despărțiră atunci de Biserică, au același uz, precum și toți creștinii orientali, sirieni, etiopieni, armeni. Se crezu de asemenea, în Occident, că acest mod de împărtășire nu vătămă nicicum preceptul împărtășirii sub amândouă speciile, precum am văzut. Opiniunea lui Bossuet nu este dar conformă nici cu doctrina Bisericii din Orient nici cu aceea a vechii Biserici occidentale.

Noi voioși admitem că se împărtășește cineva cu Iisus Hristos întreg, când se împărtășește sub o specie; dar faptele aduse înainte în favoarea acestei împărtășiri nu vor proba în favoarea acestei împărtășiri decât dacă se va stabili, sau că pâinea sfințită nu era îmbibată de vinul sfințit, sau că părțile din pâinea sfințită nu erau în vinul sfințit. În câtă vreme nu se va fi probat aceste două puncte, nu va putea cineva să conchidă nimic din împărtășirea copiilor, a bolnavilor, din împărtășirea prin case, sau din oarecari fapte în care împărtășirea solemnă nu se dădea, din cauza necesității, după toate regulile ordinare.

Afară de aceasta, chiar de ar avea cineva să citeze niște excepțiuni, totuși tot nu se va proba prin aceea că Biserica romană n- a călcat comandamentul lui Dumnezeu, și n- a abolit un uz apostolic conservat de însăși Biserica romană până în secolul al XII- lea. N- a zis Iisus Hristos vorbind despre sângele său sub specia vinului: „*Beți dintru acesta TOȚI*”? Cu ce drept zice Biserica romană, credincioșii nu se vor împărtăși dintr- însul; numai preoții care vor celebra liturghia se vor împărtăși cu dânsul? Putea cineva să stabilească o regulă mai opusă decât aceasta unui precept formal al lui Iisus Hristos?

¹ Defense de la tradition sur la Communion sous une seule espece. Ch. 36.

² Perpetuité de la foi sur les sacrements, liv. VIII.

Pentru a legitima actul său, teologii săi au recurs la sofisme. Ei zic, cu Bossuet, și mai puțin bine decât el: Împărtășindu-se cu corpul, se împărtășește cineva cu sângele; vechea Biserică a practicat, în certe împrejurări, împărtășirea separată. Dar prin aceste două aserțiuni, se schimbă chestiunea și nu se răspunde la adevărata obiecțiune. Această obiecțiune consistă în aceasta: Iisus Hristos a stabilit pentru toți împărtășirea sub amândouă speciile; El dintr-această împărtășire a făcut o datorie pentru toți discipolii săi. Nu poate dar cineva să suprimă una din specii, fără a contraveni preceptului dumnezeiesc.

A contesta sensul acestui precept, este a se aventura în interpretațiunile fanteziste ale sfintei Scripturi; este a lepăda regula catolică a tradițiunii apostolice și universale; este a înceta de a fi *catolic* în adevăratul înțeles al cuvântului; este a înlocui sănătoasa doctrină printr-un sistem.

Dacă Bossuet, cu tot geniul său, n-a putut apăra în realitate Biserica romană, cine (una ca aceasta) o va putea întreprinde? Trebuie dar să recunoaștem că această Biserică a călcat un precept divin abolind împărtășirea sub amândouă speciile; că ea a pus un sistem omenesc în locul adevărului catolic pe care-l respectase în decurs de unsprezece secole.

Pentru a completa ceea ce am zis asupra împărtășirii sub amândouă speciile, nu va fi inutil de a examina tezele părintelui Perrone asupra acestui subiect. Se consideră astăzi, în Biserica romană, acest iezuit ca unul dintre marii teologi, și poate cel mai mare al acestei Biserici. Operele sale au dar o foarte mare importanță, de nu în ele-însele, cel puțin ca expresie a doctrinei Bisericii romane actuale.

Perrone¹ afirmă întâi că „nici (vre) un precept al lui Dumnezeu, nici necesitatea mântuirii, nu cer că toți și fiecare dintre credincioșii lui Hristos trebuie să primească și pe o specie și pe alta ale prea-sfântului mister al Euharistiei.” Noi am tradus textual. El probează această teză cu autoritatea sinodului de la Trident care zice *anatema* aceluia care cred într-alt fel. Această anatemă nu probează nimic și nu înspăimântă pe aceia care nu privesc sinodul de la Trident ca ecumenic. Proba nu este bună decât pentru romaniști, care n-au trebuință de dânsa, pentru că ei nu contestă doctrina Bisericii lor.

Nici un precept divin nu există, zice părintele Perrone, privitor la împărtășirea sub amândouă speciile. Proba, este că Biserica n-a văzut niciodată un asemenea precept în textele evanghelice relative la Euharistie.

Teologul iezuit sprijinește această din urmă aserțiune: 1- iu pe împărtășirea bolnavilor; al 2- lea pe împărtășirea copiilor; al 3- lea pe împărtășirea cea prin case practică de credincioșii care aduceau Euharistia în casele lor, în vremea persecuțiilor; al 4- lea pe împărtășirea publică chiar, în oarecari ocazii.

În sprijinul fiecăreia din aceste aserțiuni, părintele Perrone citează unele din faptele relatate de Bossuet în *Tratatul său despre împărtășirea sub amândouă speciile*.

Noi la acestea am răspuns mai sus, și repetăm că vinul sfințit era totdeauna unit cu pâinea sfințită, la împărtășire; prin urmare, cel ce se împărtășea se împărtășea totdeauna sub amândouă speciile. Nu este necesar de a bea din potir, pentru a se împărtăși sub specia vinului. Teologii romani o presupun totdeauna pentru trebuința cauzei lor. În câtă vreme nu vor fi demonstrat că uzul actual al Bisericii orientale în privința unirii celor două specii nu a existat în secolele primare, ei nimic nu vor fi probat în favoarea tezei lor. Renaudot, precum am văzut mai sus, convine că acest uz este anterior sinodului de la Efes. Dacă el era în vigoare din începutul secolului al V-lea, și dacă nu i se putea indica originea, nu poate crede cineva că el vine din secolul I, din epoca apostolească?

¹ Perrone, tratatul de Euharistie. Pars. 1, C. 3, prop. 4.

Pentru a scăpa de cuvintele atât de formale pe care Iisus Hristos le pronunță când dădu cupa discipolilor săi: *Beți dintru acesta toți*, Perrone pretinde că aceste cuvinte nu ar privi decât pe aceia care ar fi de față, sau numai pe preoții care ar oficia. Dacă cuvintele lui Iisus Hristos, relative la specia vinului au acest sens restrâns, pentru ce acelea ce se raportează la specia pâinii: *Luați, mâncați*, ar avea un sens general? Învederat Iisus Hristos se adresa aceluiași persoane și în același mod; cuvintele relative la specia vinului au chiar un ceva mai formal și mai pozitiv: *Beți dintru acesta TOȚI*. Dacă acestea din urmă nu cuprind un precept pentru toți creștinii, cu atât mai mult nu conțin cele dintâi, prin urmare împărtășirea nu este obligatorie pentru credincioși.

Cu toate acestea teologii romani admit preceptul împărtășirii. Ei sunt dar în contradicțiune cu ei înșiși: (ba) ceva mai mult, ei aplică cuvintelor Scripturii metoda de interpretațiune admisă de protestanți, măcar că condamnă această metodă.

Se vede de acoloa până unde poate târî (pe cineva) apărarea unei doctrine rele, și gimnastica scolastică la care se dedă părintele Perrone nu va putea clătina raționamentul nostru și doctrina Bisericii catolice orientale pe care noi o apărăm.

Este foarte evident că Iisus Hristos nu se adresa decât apostolilor săi; că lor le ordona de a face ceea ce făcuse el; dar în persoana lor el se adresa către toată Biserica sa, care trebuia, cu preoții, să ofere sacrificiul nesângeros, și, cu dânșii, să primească pâinea și vinul sfințite. Săvârșirea Euharistiei este o operă colectivă a Bisericii, și însăși liturghia romană confirmă această doctrină, pentru că acțiunea credincioșilor este aici unită cu acțiunea preotului ofician, în celebrarea sacrificiului.

Perrone nu poate contesta că practica generală a Bisericii nu e favorabilă împărtășirii sub amândouă speciile, și că Părinții n-au învățat necesitatea împărtășirii sub specia vinului, dar el crede că se scapă de toate textele prin mijlocul unei distincțiuni scolastice: Părinții, zice el, n-au vorbit de preceptul divin al împărtășirii sub specia vinului decât *într-un mod larg, și nu într-un mod riguros*; ei n-au avut în vedere un precept *propriu-zis*. El nu voiește să înțeleagă expresiile decât într-un sens larg (*late sumpto*) și nu într-un sens strict. Dacă sfântul Gelasie, episcopul Romei, decide, contra Manicheilor, că trebuie să se împărtășească cineva sub amândouă speciile, sau să nu se (mai) împărtășească deloc, aceasta, zice părintele Perrone, nu privește decât pe Manichei care aveau oroare pentru vin.

Cu așa frumoase raționamente, se poate cineva scăpa de toate doctrinele, de toate textele, de toate legile, de toată istoria. Teologul iezuit dintr-aceasta nu conchide mai puțin, cu aplomb, că preceptul divin al împărtășirii sub specia vinului neexistând, Biserica romană n-a greșit de a suprimat- o pentru juste rațiuni¹.

Sinodul de la Trident a lovit cu anatema pe aceia care ar zice că ea s-a înșelat și că n-a avut juste rațiuni de a lucra cum a făcut. Dar fiindcă o anatemă pe nedrept aruncată se reîntoarce la autorii săi, noi ne permitem de a examina *justele* rațiuni ce părintele Perrone a citat, după sinodul de la Trident, în sprijinul suprimării cupei pentru credincioși și pentru preoții care nu oficiază. Teologul iezuit ia mai întâi precauțiunile sale și afirmă că *Biserica* n-are nicicum (datoria) de a ne face cunoscute rațiunile sale, și că datoria noastră este de a o asculta fără a raționa. Noi vom răspunde că *Biserica romană* nu este *Biserica*, ci o Biserică particulară, care nu se poate flata că este infailibilă și care nu are dreptul prin urmare la a i se da o supunere absolută. Vom (mai) răspunde încă că episcopii sinodului de la Trident nu formau nici chiar *Biserica romană*, ci o adunare de teologi mitrați, discutând fără luare aminte, și adesea într-un mod scandalos, și fără a se preocupa de singura chestiune ce aveau de rezolvat pentru a fi ecourile

¹ Perrone, trat. de Euharist. Pars. 1, C. 3, prop. 5.

Bisericilor lor respective: *Care a fost credința totdeauna crezută, totdeauna transmisă?* Răspunzând la această chestiune *de fapt*, episcopii se identifică cu Biserica întregă și sunt interpreții ei. Discutând, ei nu sunt decât teologi mai mult sau mai puțin învățați, și Biserica nu are nimic de amestec în discuțiunile sau divagațiile lor.

Părintele Perrone nu are măcar idee nici despre adevărata constituție a Bisericii, nici despre infailibilitatea sa, nici despre natura deciziunilor ecumenice.

Să venim la *justele* rațiuni ce au motivat suprimarea împărtășirii sub specia vinului.

Cea dintâi, este temerea de a nu se vărsa vinul sfințit, mai ales când mulțimea celor ce se împărtășesc este mare.

Această temere putea motiva o modifi cațiune în distribuirea vinului sfințit, dar nu suprimarea împărtășirii. În unele Biserici occidentale, cum am observat mai sus, se admisesese practica orientală, care consistă întru a administra împreună pâinea și vinul sfințite, pentru a înlătura inconvenientul semnalat. Această modifi cațiune putea fi legitim admisă în toată Biserica occidentală. S-ar fi evitat cu chipul acesta inconvenientul fără a aboli un precept divin.

A doua rațiune: dezgustul sau repugnanța unora de a bea dintr-un același potir după alții, sau de a se servi de aceeași țeavă sau alt mijloc de sugere.

Pentru ca să nu se suprimă împărtășirea sub specia pâinii, pentru că preotul care pune hostia (pâinea sfințită) pe limbă poate avea degetele murdare?¹ În Biserica romană se putea modifica *modul* de a da împărtășirea, dacă mijlocul ordinar avea inconveniente, în urmarea schimbării moralelor (moravurilor) și a datinilor; dar nu se putea, pentru niște inconveniente exterioare, să o suprimă.

A treia rațiune: extrema dificultate de a conserva vinul sfințit, mai ales în țările calde.

Biserica orientală nu conservă Euharistia sub specia vinului în stare lichidă, ceea ce este imposibil în orice țară; ci ea o conservă îmbibând pâinea sfințită ce trebuie să fie conservată cu picături din vinul sfințit. Cu modul acesta pâinea și vinul se conservă timp foarte îndelungat. Este adevărat că acest mijloc ar fi dificil de întrebuintat în Biserica romană, unde pâinea sfințită însăși nu se poate conserva decât în decursul unui timp foarte limitat; dar nu trebuia mai întâi să schimbe pâinea ce trebuia să servească la sfințire, și ar fi putut-o conserva, unită cu vinul sfințit în decursul unui timp indefinit.

A patra rațiune: dificultatea, în unele țări, de a-și procura vinul.

În unele țări, nu-și procură cineva cu înlesnire pâinea, nici chiar grâul pentru a fabrica azymele romane. Dacă rațiunea este bună pentru vin pentru ce n-ar fi ea bună și pentru pâine? În decursul a douăsprezece secole și-a procurat cineva cu înlesnire pâinea și vinul în toate țările pentru sfințirea Euharistiei, pentru ce nu și le-ar fi putut procura din secolul al XIII-lea încoace tot ca și înainte?

În zilele noastre, această rațiune, care n-a fost niciodată bună, a devenit ridicolă.

A cincea rațiune: constituirea unor persoane care au vinul în oroare.

Schimbatu- s-a oare natura omenească din secolul al XIII-lea încoace? Trebuie, pentru un caz particular care nu se va prezenta poate de două ori într-un secol, să se abolească un precept divin, o disciplină apostolească? Acela pentru care

¹ Cazul nu este himeric, o, de ar fi numai atâta! Noi am cunoscut pe un superior de seminar care își uda degetele cu saliva sa pentru a lua cu mai multă înlesnire din artoforiu hostia ce trebuia să o pună pe limba celui ce se împărtășea. Acest procedeu ne dezgusta foarte. Un mare număr de preoți romani trag tabac, chiar înainte de liturghie, câteodată chiar în slujbă fiind. Degetele lor au pe dânsle urmările lui. Alții în mare număr sunt murdari naturalmente. Așadar, pentru ce nu se abolește împărtășirea sub specia pâinii în Biserica romană?

împărtășirea este imposibilă, nu este obligat a se împărtăși. Pentru că împărtășirea chiar sub specia pâinii este imposibilă în unele împrejurări, va trebui să se desființeze absolut?

A șasea rațiune: *spontaneitatea* cu care credincioșii au renunțat la potir în momentul abolițiunii, adică, în decursul secolelor al XII-lea și al XIII-lea.

Această spontaneitate a fost astfel încât abolițiunea împărtășirii sub specia vinului a fost ocaziune de conflicte numeroase, de lupte sângeroase, care au sfârșit prin a ridica Bisericii romane jumătatea aderenților săi, cu toate ajutoarele ce a obținut de la principi pentru a arde și a măcelări pe cei ce făceau opoziție.

Trebuie să nege cineva, orbit de spiritul de partidă, toată istoria Bisericii romane, din secolul al XII-lea până într- al XVII-lea, pentru ca să îndrăznească de a vorbi de această pretinsă *spontaneitate*.

A șaptea rațiune: *audacia* ereticilor care au îndrăznit să acuze Biserica că nu cunoaște sau că disprețuiește legile lui Hristos.

Astfel, pentru că, în sânul Bisericii romane, bărbați s-au ridicat care luară apărarea textelor foarte clare ale Scripturii, și a practicii Bisericii primitive, această Biserică a găsit într- aceea un motiv de a persevera în inovațiunile sale, de a arunca epitetul de *eretici* apărătorilor Bisericii primitive, de a călca în picioare sfânta Scriptură și disciplina apostolească!

Trebuie să citească o asemenea aserțiune într- un autor ca părintele Perrone, pentru a crede că, în Biserica romană, a îndrăznit cineva să o aducă înainte.

După ce am examinat cele *șapte motive* aduse înainte de acest teolog în favoarea desființării împărtășirii sub amândouă speciile, poate un om de bun simț admite că va fi avut Biserica romană umbra (măcar) unei adevărate rațiuni pentru a decreta această abolițiune? Ea nu a lucrat, într- această împrejurare, ca într- atâtea altele, decât sub influența *spiritului de înnoire* ce o posedă și o dirijează, de când ea s- a separat de Biserica primitivă, catolică și apostolească.

Am expus cele trei erori ale Bisericii romane asupra împărtășirii. Acum, ne rămâne de a proba că ea s- a abătut (greșește) permițând de a se celebra liturghii private; și că a introdus în riturile liturghiei schimbări care- i denaturează spiritul.

În privința liturghiilor private, un canonist roman¹, se exprimă astfel: "Uzul liturghiilor fără cântare (adică citite în șoaptă numai de preot= messes basses) n- au început decât în secolul al IX-lea. Nu era în acea vreme decât o biserică publică sau parohială în fiecare oraș în care se celebra liturghia publică numită de atunci parohială."

Este destul de a-și arunca cineva o căutătură de ochi peste toate liturghiile fără deosebire, pentru a se convinge că orice liturghie trebuie să fie publică, și zisă cu voce înaltă, pentru că toate aceste liturghii nu sunt, pentru ca să zicem așa, decât un dialog între celebrator, diacon și asistenți.

Sfântul Iustin în a doua Apologie a sa, nu menționează decât liturghia de duminică, la care luau parte toți credincioșii. Dar din secolul al IV-lea, sfântul Epifanie privea ca pe o datină apostolească datina de a se celebra liturghia de trei ori pe săptămână: duminica, miercurea și vinerea. Tertullian, în cartea sa *Despre rugăciune*, menționează de asemenea pe aceste trei zile de liturghie. Cu toate acestea, în unele biserici, se celebra liturghia sâmbăta și în oarecari sărbători de ale martirilor, după cum ne încredințează sfântul Vasile (Epist. 289 ad Caesar. Patric.). Bisericele Alexandriei și a Romei condamnavă uzul de a se celebra liturghia sâmbăta, și se țineau de uzul primitiv al celor trei zile pe săptămână². Încă, după istoricul Socrate, Biserica Alexandriei nu permitea miercurile și vinerile, decât reuniuni în

¹ Guy du Rousseaud de Lacombe, Recueil de jurisprudence, Vo. Messe.

² Socrat. Hist. eccl. Lib. V. C. C. 22, 34.

care se citeau și se comentau sfintele Scripturi. Liturghia acolo nu se va fi celebrat decât duminica. Sfântul Innocențiu, episcopul Romei (Epist. ad Decent.), condamnă liturghia de sâmbăta, ba chiar, după unii interpreți, și pe cea de vineri.

Este adevărat că, în Sacramentarele (Molitvenicele) sfântului Gelasie și sfântului Grigore cel Mare, se află liturghii pentru sâmbăta. Dar aceste colecțiuni au trecut prin mâinile monahilor copişti din evul mediu pentru a ajunge până la noi. Adică ele au suferit modifi cațiuni, după timpul în care au fost copiate. Este cu Sacramentarele acestea tot așa ca și cu Cronicile orientale în care monahii (occidentali) copişti intercalau tradițiunile Bisericilor ori mănăstirilor din Occident.

Cu toată regula în general urmată a celor trei zile liturgice, se celebra, în unele biserici, o liturghie în toate zilele, sau în unele zile determinate¹.

Dar în Occident, se stabili de timpuriu uzul pentru fiecare preot de a celebra în toate zilele. Acest uz datează din secolul al X-lea. În curând nu se mai mulțumiră cu o liturghie, și fiecare preot celebra atât de multe încât în secolul al XI-lea, se simți nevoia de a-i opri de a celebra mai mult de trei². Este foarte evident că tocmai pentru cuvântul mulțimii liturghiilor, trebuia să se stabilească uzul de a celebra în șoaptă și cât se poate de repede.

Astfel a fost originea liturghiilor *fără cântare* (adică zise în șoaptă) sau private care au rămas în uz în Biserica romană.

Biserica orientală a conservat uzul primitiv al unei singure messe sau liturghii publice și cântate, în duminicile, și miercurile și vinerile fiecărei săptămâni. Ea autorizează de asemenea o liturghie la unele sărbători, sau pentru deosebite rațiuni, și în celelalte zile ale săptămânii.

Ea a rămas astfel în spiritul primitiv; toată liturghia trebuind să fie celebrată de preotul de obște cu credincioșii, și fiind compusă din rugăciuni recitate alternativ de preot, diacon și credincioși, cu voce înaltă.

Biserica romană, din contră, a părăsit adevăratul spirit al liturghiei, prin uzul liturghiilor în șoaptă sau private. Liturghia devine astfel o rugăciune particulară. Papa Alexandru al II-lea încercă să restabilească vechea disciplină decretând³ ca fiecare preot să nu cânte decât o liturghie pe zi, dar abuzul persistă și uzul actual, este că fiecare preot nu mai recită decât o liturghie în șoaptă pe fiecare zi, afară de ziua Nașterii Domnului în care recită trei.

Acest uz datează din secolul al XIII-lea⁴. Un lucru demn de observat, este că, în epoca în care preotul celebra mai multe liturghii, el era obligat să schimbe altarul pentru fiecare liturghie⁵.

Biserica orientală nu permite de a se celebra liturghia de două ori într-o zi pe același altar. Biserica romană păzea vechea regulă, chiar și după ce a abolit pe altele nu mai puțin antice și respectabile. Dar astăzi, ea lasă libertatea de a zice, pe același altar, atâtea liturghii câte voiește cineva.

Poate cineva zice că toate schimbările care s-au operat în Biserica romană sunt nevinovate, și că ea nu s-a făcut criminală permițându-le?

Să lăsăm că o liturghie în șoaptă nu poate fi în realitate considerată ca o liturghie⁶, sau *serviciu public*, apoi nici nu putea cineva să o celebreze fără a se pune în opoziție cu spiritul Bisericii primitive, și fără a expune pe preot de a cădea într-o

¹ D. Martene, De antiq. Eccl. Rit. Lib. 1. C. 2. Art. 3.

² Ibid.

³ Ap. Gratian., De Consecrat. Dist. 1.

⁴ D. Martene loc. cit.

⁵ D. Martene loc. cit.

⁶ Numele acesta de liturghie era în uz la începutul secolului al IV-lea pentru a desemna messa (occidentalilor). (Euseb. De Vit. Constant., lib. IV) Aceasta este destul de a zice că se urca și mai sus. P. Lebrun (Ceremonies de la messe init.) a greșit dar de a afirmat că grecii nu se serveau de acest cuvânt decât de o mie patru sute de ani. El era în uz în această epocă.

rutină sacrilege. Nu este ceva rar de a vedea preoți recitând rugăciunile liturghiei cu o rapiditate scandaloaasă, fără spirit de credință, și numai pentru a câștiga emolumentele alipite de recitarea rugăciunilor. Acest abuz detestabil rezultă cu necesitate din obligația impusă preotului de a servi liturghia în fiecare zi fără a fi ținut să observe riturile cultului public.

Nu se poate iarăși considera ca licite numeroasele schimbări ce Biserica romană a făcut în riturile liturghiei. Vechile liturghii există încă; ele sunt cunoscute și conservate în diversele Biserici orientale; nu are cineva decât să le compare cu liturghia romană actuală pentru a se informa asupra modificațiilor al căror obiect a fost liturghia romană¹. Nu poate cineva studia pe Părinții Bisericii occidentale primitive fără de a se convinge că, în timpul lor, liturghia occidentală era aproape aceeași ca liturghia Bisericii din Orient. Diferența nu era decât în amănunte care nu modificau nicicum economia generală a riturilor.

Astăzi, când vede cineva celebrându-se liturghia orientală, care a rămas așa cum era în secolele primare, și când vede apoi celebrându-se liturghia romană, îi este imposibil de a afla între ele vreun raport. Cu toate acestea, când aprofundează această din urmă liturghie și îi studiază toate riturile, poate regăsi aceea ce ea a conservat ca primitiv, și cunoaște astfel numeroasele modificațiuni ce au făcut în vechile rituri.

Am ieși din subiectul nostru de ne-am întinde asupra probelor ce am putea da în sprijinul considerațiilor ce preced. Nici un om, fie cât de puțin instruit, nu poate contesta modificațiunile ce sunt indicate, chiar de către scriitorii liturgiști ai Bisericii romane. De altă parte, este de ajuns, pentru a le înțelege importanța, de a apropia liturghia romană de ideea fundamentală a liturghiei. Această idee a fost de a reprezenta viața întreagă și sacrificiul Mântuitorului. Dar, poate cineva să vadă un tablou exact și expresiv al acestei vieți și al acestui sacrificiu în riturile romane actuale? În vechile liturghii, toate amănuntele concură într-o exprimare perfectă și completă preceptul exprimat de Iisus Hristos în aceste cuvinte: *Faceți aceasta întru pomenirea mea*. Liturghia primitivă este dar ca o dramă misterioasă în care Hristos apare în marile circumstanțe ale vieții sale pământești, de la nașterea până la înălțarea și împărăția sa cea veșnică de a dreapta Tatălui său.

Liturghia romană, modificată, ciuntită, remănuită, în mii de moduri de mii de ani încoace, exprimă ea ideea fundamentală a adevăratei liturghii catolice? Este destul să vezi celebrându-se o liturghie în șoaptă de un preot asistat de un *copil din cor* pentru ca să răspunzi negativ.

Observând chiar pe urma liturgiștilor occidentali variațiunile actului celui mai important al cultului creștin, nu poate cineva decât să se înspăimânte de *patima nebună* de inovațiuni ce posedă pe Biserica romană de la separațiunea sa de Biserica catolică. Aceea ce te frapează încă citind pe acești liturgiști, este truda ce ei își dau pentru a explica unele ceremonii a căror rațiune de a fi chiar la început nu se înțelege. Explicațiunile ce ei dau fac parte uneori din cea mai înaltă fantezie mistică. Dacă ei ar fi aprofundat mai mult pe liturgiștii orientali, ar fi înțeles că aceste ceremonii, care acolo există încă și astăzi, se prezintă la dânsii în adevărata lor semnificațiune; și că dacă ele sunt neînsemnate sau aproape neînsemnate, în Biserica romană, cuvântul pentru aceasta este în lepădarea sau modificarea riturilor pe care aceste ceremonii trebuiau să le reprezinte sau să le însoțească.

Cu privire la liturghie, Biserica romană n-a fost credincioasă decât în conservarea limbii latine. Dar, și întru aceasta ea încă s-a depărtat de spiritul Bisericii primitive. Credincioșii trebuind să ia o parte largă la rituri și rugăciuni, urmează dintr-aceasta că liturghia trebuie să se celebreze, de nu în limba uzuală,

¹ Aceste modificațiuni sunt indicate, cel puțin în parte, în marea operă a părintelui Martene asupra vechilor rituri ale Bisericii.

cel puțin în limbă înțelegăcioasă. Astfel fiecare popor având limba sa proprie, a posedat totdeauna liturghia în această limbă. La început au fost două limbi principale în Biserică: greaca și latina. Latini celebrau în latinește, și grecii în grecește. Astfel, în coloniile grecești din sudul Galiei, se celebra încă liturghia în grecește în secolul al VI-lea. Cu cât popoarele zise *barbare* îmbrățișară creștinismul, cu atât se traduse pentru dânșii liturghia și sfânta Scriptură. Limba latină nemaifiind vorbită în nici o parte, ar fi trebuit să dispară din liturghie. Dar Roma, în loc de a imita pe Biserica primitivă, afectează de a o contrazice. Ea dar a decis ca, în toate bisericile occidentale, să se celebreze în latinește, cu toate că credincioșii nu înțelegeau deloc această limbă, și chiar preoții o înțelegeau puțin.

Poporul astfel este izolat de preot, și nu mai poate lua la sacrificiu partea ce i se cuvine.

Lucru de mirare! Într-un lucru antic pe care Biserica romană voiește absolut să-l conserve fără a-l modifica, ea se depărtează atât de mult de spiritul Bisericii primitive, prin această conservațiune, ca și prin înnoirile sale. Aceasta este destul pentru ca să zicem că Spiritul lui Dumnezeu a părăsit-o, și că ea nu mai este nicicum adevărata Biserică a lui Hristos.

III. PENITENȚA

După doctrina Bisericii romane, oricare mister este compus din două elemente esențiale: materia și forma¹. Materia este elementul sensibil; forma, cuvântul ce determină sensul aplicațiunii elementului sensibil, și-l constituie mister.

În misterul penitenței, materia, după doctrina romană, ar fi păcatele, și forma, absoluțiunea (dezlegarea) preotului². Afară de elementele esențiale, penitența ar mai avea încă trei părți integrante și esențiale: contrițiunea (căință pentru păcate), mărturisirea și satisfacțiunea³.

Această scolastică nu este nicicum exactă. Păcatul, care este răul, nu poate fi materia unui mister, adică, a unui act religios ce comunică (cuiva) grația. Nu poate cineva considera ca fiind al esenței misterului decât păcatul mărturisit cu spirit de pocăință, adică, mărturisirea însoțită de contrițiune. Această mărturisire făcută cu zdrobire de inimă este cu adevărat actul exterior care, cu dezlegarea preotului, constituie misterul penitenței. Contrițiunea, sau zdrobirea de inimă, este o parte integrantă a mărturisirii; căci, fără această zdrobire de inimă, mărturisirea n-ar fi nicicum un act religios și n-ar putea fi prin urmare un element sacramental.

Proba, este că dacă mărturisirea este o simplă narare a păcatului, și nu este însoțită de zdrobire de inimă, dezlegarea preotului este inutilă, adică că misterul este de nul efect.

Cât despre satisfacțiune, ea nu poate fi o parte integrantă a misterului, pentru că ea nu este decât o penalitate ce vine în urma (subsequentă) misterului primit.

Biserica romană n-a putut dar consacra o asemenea teologie sofistică, fără a da despre misterul penitenței o idee foarte eronată. În general, teologiile și catechismele Bisericii romane au acceptat aceste erori și învață că misterul

¹ Catechism. ad Paroch., part. II, § 14.

² Ibid. De sacrament. Poenit., §§ 17 ad 23.

³ Ibid., § 23.

penitenței este compus din patru părți: mărturisirea, contrițiunea, absoluțiunea și satisfacțiunea. Această teorie este opusă sănătoasei noțiuni de Sacrament sau Mister, care nu este decât un act exterior sanctificat prin rugăciune.

Pentru a prezenta o noțiune exactă a misterului penitenței, este destul de a zice: că acesta este mărturisirea păcatelor făcută cu zdrobire de inimă și primită în numele lui Dumnezeu de preot, care, în numele lui Dumnezeu, dă dezlegarea.

Dar Biserica romană a comis, cu privire la penitență, erori mult mai grave decât nenorocita sa scolastică. Ea a denaturat mărturisirea până acolo încât a făcut dintr-însa un lucru imoral; s-a înșelat în privința contrițiunii sau a zdrobirii-de-inimă reducând-o la o jumătate zdrobire-de-inimă pe care ea a numit-o *atrițiune*. Prin urmare ea dă absoluțiunii (dezlegării) preotului un caracter prea absolut, ca și când ea n-ar fi simplu ratificarea exterioară a iertării acordate de Dumnezeu penitentului, în vederea bunelor sale dispozițiuni. În fine, ea s-a înșelat asupra satisfacțiunii, ori denaturând faptele de pocăință ce păcătosul pocăitor trebuie să-și impună, ori înlocuindu-le prin pretinse indulgențe, care ar produce efectul lor chiar în viața viitoare.

Să expunem aceste diverse erori.

Mărturisirea, la începutul creștinismului în genere se făcea în public, și episcopul, după ce dezlega pe credincios, îi impunea penitențe publice proporționate cu păcatele acuzate. Noi nu vom examina dacă mărturisirea era totdeauna publică; dacă ea nu era obligatorie decât numai pentru aceia care comiseseră greșeli de notorietate publică. Noi nu facem un tratat de mărturisire. Va fi de ajuns dar de a face să se observe că mărturisirea era mai ales înfățișată ca o recunoaștere de culpabilitate și ca o probă de căire. Astfel este ea încă și astăzi considerată în Biserica catolică orientală. Pentru aceasta, această Biserică i-a conservat, întrucât circumstările și moralele (moravurile) au permis-o, caracterul său de publicitate; și ea ține mai mult la umila recunoaștere de culpabilitate cu căință, decât la detaliile greșelilor comise.

Biserica romană s-a depărtat de aceste reguli ale antichității creștine făcând din mărturisire un act pentru ca să zicem așa clandestin, care se săvârșește în secretul unui fel de cufăr numit confesional; ceva mai mult, ea dă atâta importanță detaliilor greșelilor, încât mărturisirea a devenit un interogatoriu inchiizitorial, unde principiile moralei și cuviințelor sunt absolut date la o parte.

Pentru a se convinge cineva despre aceasta, îi este de ajuns să citească unele opere în general privite, în Biserica romană, ca conducători siguri pentru duhovnici, și operele de teologie zisă *morală*, care ar merita mai bine titlul de imorală. Noi nu vom trimite pe cineva nicicum la operele Escobarilor, Busebaumilor, la ale altor cazuiști sau la ale apologistului lor Păr. Pirot, pentru a expune deplorabila stare a moralei ce se urmează în confesionale; nu vom apela la Sanchez pentru a proba că duhovnicii romaniști nu trebuie să se dea înapoi dinaintea detaliilor infame, care ar înspăimânta și ar face să roșească pe bărbații cei mai desfrânați. Să citească cineva numai teologia lui Alfons de Liguorio, canonizat de curtea din Roma, și această lectură îi va fi de ajuns pentru ca să fie pe deplin informat asupra cazuisticii și asupra chestionarelor pentru uzul duhovnicilor. Teologia pretinsă morală a lui Liguorio este pusă în mâinile tinerilor teologi din seminarii; cardinalul Gousset se făcu propagatorul ei oficial în Franța. Episcopii și profesorii de seminarii se declară pe față părtinitorii ei; aceia care o critică sunt atât de rari și atât de rău notați, încât adevărații romaniști ar fi ispitiți de a face dintr-înșii niște janseniști, adică, în cugetarea lor, cei mai periculoși eretici ce vor fi existat vreodată. Prin canonizarea autorului, Roma a luat doctrina lui sub protecția sa, și a declarat că ea n-ar găsi într-însa nimic de imputat.

Se poate dar considera teologia zisă morală a lui Liguorio, ca expresia cea mai exactă a doctrinei romane actuale, în ceea ce privește morala.

Dar, să deschidă cineva această teologie, și, de la primele pagini, se va convinge că ea nu este decât rezumatul doctrinei cazuiștilor. Acești teologi imorali sunt într-însa citați până la saturare, ca atâtea autorități respectabile pe care preotul se poate sprijini pentru a lua o deciziune conștiințioasă. Se exaltează într-însa probabilismul, adică sistemul în virtutea căruia o opinie simplu probabilă poate fi urmată în conștiință, în concurență cu o altă opinie mai probabilă și mai sugură. Ce se înțelege printr-o opinie probabilă? Aceea care se întemeiază pe părerea unui *doctor grav*? Și ce este un *doctor grav*? Cel dintâi cazuist ce-ți iese înainte; Liguorio citează pe cei mai discreditați ca pe atâtea doctori gravi în sprijinul tezelor sale. Astfel, este de ajuns să aibă în partea sa părerea lui Sanchez, spre exemplu, sau a lui Escobar, pentru ca duhovnicul să poată lucra conștiințios, chiar când doctori mai gravi, fără a excepta pe părinții Bisericii, ar susține o opinie contrară.

În ce scop au făcut cazuiștii, adică iezuiții, nomenclatura tuturor greșelilor posibile, și a tuturor circumstărilor pe care imaginațiunile cele mai fecunde și cele mai imorale le-au putut inventa? Fi-va aceasta în scopul de a face să se practice virtutea cu mai multă severitate? Intenția lor a fost cu totul alta. Ei au voit mai întâi să stabilească un vast sistem de inchizițiune; să cunoască în fond, nu numai prin greșelile comise, dar și prin împrejurările lor, gradul de imoralitate, dispozițiunile cele mai intime ale acelora pe care îi mărturiseau, ale acelora care vor fi fost complici ai greșelii, ale acelora chiar care vor fi fost victime. Printr-aceea, ei știu ceea ce pot face într-o împrejurare dată, și de le este avantajos de a se servi de penitenții lor, utilizând viciile lor. Într-acest din urmă caz, ei se arată în privința lor de o toleranță imorală, pe care o fac să treacă drept dragoste părintească. Penitenții care le sunt devotați pot să se dedea la imoralități; Părinții au totdeauna bune rațiuni de a-i dezlega. Pe cât iezuitul este de sever, s-ar putea zice feroce, către acela pe care nu-l poate privi ca pe un adept și pe care nu poate spera că-l va câștiga, pe atât este de blând, de mios, pentru acela pe care-l poate dirija după placul său. În mâinile sale, confesiunea a devenit un mijloc de corupție, o școală de imoralitate, un instrument pentru a-și stabili tirania sa asupra conștiințelor, și chiar pentru a se face stăpân peste averea altuia.

Celelalte congregațiuni eclesiastice care se prăsesc cu prisos în Biserica romană, sunt afiliate iezuiților, nu sunt decât forme diverse ale companiei lui Loyola, sau, cel puțin, au imitat spiritul său și tendințele sale.

Restul clerului roman a fost corupt aproape tot de spiritul congreganist; căci congreganiștii sunt care-l învață teologia, care președ în seminarii, care predică retragerile eclesiastice. Fiecare duhovnic face în mic ceea ce congregațiunile fac în mare. Pentru preot, ca și pentru iezuit, mărturisirea este o inchizițiune; el spionează printr-însa pe parohianii săi; și se servește de dânsa prea adesea pentru a satisface curiozitatea sa imorală sau aplecările sale rușinoase. Chestiunile sale indiscrete sunt un scandal pentru sufletele drepte care se depărtează puțin câte puțin de confesional; copiii înșiși dau, în acest cufăr de corupțiune, peste idei pe care nu li le dăduse încă nicicum dezvoltarea etății.

Dacă unii preoți găsesc în mărturisire ocaziunea de a-și satisface imoralitatea lor, alții cred că-și îndeplinesc o datorie de conștiință adresând penitenților chestiuni care fac un singular efect în gura pioșilor celibatari, închinați unei înfrânări perpetue, și care n-ar trebui să știe așa multe de acestea.

Cum dar au învățat ei atâtea la seminar? Cauza este că, nu numai li s-a dat în mână teologia imorală a lui Liguorio, dar li s-a făcut și un curs special de imoralitățile asupra cărora vor avea să chestioneze pe penitenții lor. Acest curs este

numit *diaconales*, pentru că el se face unor tineri de douăzeci și doi de ani care au primit hirotonia de *diacon*. Li se dă în mâini un mic volum compus *ad-hoc*. Acela de care se țin mai în general a fost compus de M. Bouvier, vechi episcop de Mans¹.

Ne vom păzi cu totul de a intra în detaliul chestiunilor tratate în acest fel de opere. Este vorba de greșeli cărora creștinii nici numele nu trebuie să le pronunțe, după sfântul Paul. În Biserica romană, se crede că trebuie, nu numai să le numească, dar încă să facă dintr-însele un învățământ special.

N-ar trebui să se creadă că toate acestea nu pot fi privite decât ca un abuz, și că Biserica romană protestează contra unor astfel de imoralități. Dimpotrivă. În secolul al șaptesprezecelea, și al optsprezecelea, episcopi și teologi încercară de a lupta contra valurilor cazuisticii. Bossuet reuși chiar să facă ca să se condamne cazuiștii de clerul din Franța. Dar curentul era prea tare pentru ca să-l poată opri. Astăzi cazuiștii au fost canonizați în persoana lui Liguorio; regulile fixate de acești cazuiști sunt în general (de toți) urmate, și-și poate cineva face o justă idee despre ceea ce a devenit mărturisirea în Biserica romană, aruncând o căutătură de ochi asupra chestiunilor ce trebuie să fie adresate din aceste căsuțe obscure ce se numesc confesionale. Noi nu-i vom zice să citească pe Sanchez pentru a se convinge despre aceasta; căci aceasta este o operă atât de murdară, încât omul care se respectă este obligat de a o închide după ce a citit într-înșă câteva capitole pentru a-i cunoaște caracterul. Dar să citească numai această teologie a lui Liguorio ce se pune în mâinile seminariștilor; să citească detaliile ce se află într-înșă asupra preceptului al șaselea și al nouălea din decalog și asupra căsătoriei; asupra îndatoririi de a adresa penitenților oarecari chestiuni, și va rămâne îndeajuns edificat în privința naturii mărturisirii în Biserica romană.

În loc de a fi o umilă recunoaștere (mărturisire) de culpabilitate, însoțită de o căință sinceră, mărturisirea, mai ales de când iezuitismul domină și de când el este ortodoxia romanistă, a devenit, în Biserica romană, o ocaziune de scandal și de cădere și o școală de imoralitate.

Penitentul este obligat a se căi pentru ce a păcătuit; fără această căință, mărturisirea, care nu este decât semnul căinței, și dezlegarea preotului, sunt nefolositoare. E recunoscut în genere că această doctrină este adevărată. Dar Biserica romană nu s-a mulțumit pe această teorie atât de simplă. Ea a voit să facă disecțiunea căinței. Ea a găsit într-înșă un sentiment de durere și un sentiment de iubire; pe urmă ea a vorbit de aceste două sentimente, ca și cum durerea ce o resimte cineva pentru greșeală și iubirea ce o are pentru Dumnezeu, ar putea fi asemănaute cu afecțiunile ce exprimă aceste cuvinte când este vorba de obiecte naturale. Pe urmă ea a voit să măsoare aceste sentimente, să le determine întinderea mai mult sau mai puțin mare, și să decidă la ce proporțiuni ar trebui să ajungă cineva pentru ca să merite iertarea păcatului.

Ea dar a împărțit căința în două secțiuni: cea dintâi, care este *contrițiunea* perfectă; a doua, care este *contrițiunea* imperfectă sau *atrițiunea*.

Contrițiunea este o durere pentru păcatul ce a comis cineva cu intenția de a nu-l mai comite². Astfel este definițiunea sinodului de la Trident. *Catehismul* roman, zis *al Sinodului de la Trident*³, are grijă de a explica că durerea de care vorbește sinodul, nu este o durere sensibilă, ci detestarea și urârea păcatului. Trebuie să ținem cont de această explicațiune; pentru aceasta nu este mai puțin adevărat că învățământul general dat în Biserica română nu este conform cu dânsa. Să citească cineva cărțile de pietate recomandate credincioșilor de episcopi, și

¹ Se numea odată, în seminarii, această operă a episcopului de Mans: *Porcelușul Monseniorelui Bouvier*. Iertați-mă pentru acest detaliu caracteristic.

² Concil. Trident., Sess. 14.

³ Catech. ad Paroch., part. II, de Poenit. Sacramento, § 32.

compuse de autori cărora li se face o mare reputație de sfințenie, și nu va afla în-însele decât tablourile și amplificațiunile al căror rezumat exact este acesta: că durerea ce trebuie să aibă cineva pentru păcat este un sentiment analog cu acela ce-l încearcă cineva când este vorba de lucrurile naturale, a căror pierdere cauzează omului o durere simțitorie. În predicile adresate credincioșilor, nu se aude o altă teorie a contrițiunii.

Această teorie, după care păcatul nu s-ar ierta decât dacă ar încerca cineva o durere simțitorie pentru că l-a comis, are grave inconveniente. Această durere este să o spunem drept imposibilă, și nu s-a manifestat niciodată decât în niște suflete asupra cărora imaginațiunea avea o domnie, pe care nu o obține, în general, asupra celorlalte. A predica un lucru imposibil ca necesar, aceasta este curat o ipocrizie foarte periculoasă din partea autorului ascetic sau a predicatorului. Trebuie să fi auzit cineva în mărturisire pe niște suflete simple și candido, care luau literal tablourile și istoriile mai mult sau mai puțin veridice cu care li se nutrea imaginațiunea lor, pentru ca să înțeleagă cât este de lesne de a conduce pe aceste biete capete slabe la disperare, și de la disperare la alte rezultate adesea funeste. Neputând simți această durere simțitorie pe a cărei descrițiune o citesc în operele zise *de pietate*, ele își imaginează că păcatele lor nu le sunt iertate; că au comis sacrilegii împărtășindu-se, fără a fi avut îndestulă câință pentru greșelile lor. Ele își fac despre Dumnezeu ideile cele mai stranii, și care ar fi nepietoase dacă buna lor credință nu le-ar scuza; ele se deznădăjduiesc de a căpăta vreodată grația lor de la acest Dumnezeu teribil, care nu vede durere adevărată în sufletul lor.

Pentru a veni în ajutorul acestor sărmane (biete) capete, și a corija teoria durerii sensibile, s-a recurs la alte mijloace de a obține iertarea. Printre aceste mijloace, trebuie să notăm indulgențele de care vom vorbi mai jos, și oarecari practici exterioare cărora le atribuiește o eficacitate extraordinară. Astfel, cu cutare rugăciune către sfânta Fecioară, cu cutare *exercițiu* de pietate, cu cutare pelerinaj etc., se capătă infailibil iertarea păcatului și chiar mântuirea eternă.

Astfel o teorie eronată conduce la alte teorii și mai rele încă.

Catehismul Sinodului de la Trident, după ce a deosebit durerea pentru păcat de durerea sensibilă, probează, imediat după aceasta, că această distincțiune nu este decât pentru formă; căci el vorbește de durerea pentru păcat, ca despre o durere cu adevărat sensibilă; o compară cu aceea pe care o încearcă o mamă pentru pierderea copilului său, cu toate că în același timp convine că contrițiunea poate fi adevărată, fără ca durerea să fie atât de vie; el nu voiește să ceară lacrimi; dar declară că aceste lacrimi sunt de dorit.

Putea el să contrazică mai bine decât așa distincțiunea sa dintâi. Dacă, într-o operă în care cei de la consiliu au voit să facă teologie exactă și oficială, s-a lăsat să se târască în ast-fel de exagerațiuni, mai poate cineva să se mire de excentricitățile predicatorilor și scriitorilor ascetici, și de învățământul care este în general dat de către duhovnici?

Teoria iubirii de Dumnezeu nu este mai exactă în Biserica romană. Se face asemenea dintr-înșă o emoțiune sensibilă analogă cu aceea pe care o încearcă cineva în lucrurile naturale; ceva mai mult, se pretinde a o măsura, a-i fixa o oarecare întindere.

Astfel, în *contrițiunea perfectă*, iubirea trebuie să fie ridicată până la cele mai vaste proporțiuni, și atunci păcatul este iertat fără dezlegarea preotului. Dar dacă iubirea de Dumnezeu și durerea pentru păcat sunt mai puțin vii, câința nu mai merită numele de contrițiune, ci numai acela de *atrițiune*¹. Această atrițiune este

¹ Concil. Trident., Sess. 14, cap. 4.

durerea pentru păcatul comis, *cu un început* de iubire de Dumnezeu. În acest caz, durerea și iubirea nu sunt îndestul de mari pentru a ne obține iertarea de la Dumnezeu; dar dezlegarea (absoluțiunea) preotului suplinesc lipsa de contrițiune. Nu mai este atunci preotul care declară că Dumnezeu a iertat păcatele, și se face interpretul sentinței lui Dumnezeu, ci Dumnezeu care modifică sentința preotului. Botezul însuși, deși șterge pata originală, nu regenerează pe omul rău dispus, după cum zice sfântul Cyril al Ierusalimului, care citează întru sprijinire botezul lui Simon Magul¹; și dezlegarea preotului va suplini niște sentimente care nu merită ca Dumnezeu să le acorde iertarea păcatului! Această dezlegare în toate acestea nu este misterul întreg; ea nu este decât o parte integrantă a lui. Ea nu poate avea valoare decât dacă căința îi corespunde; după cum formula: “În numele Tatălui, și al Fiului și al Sfântului Duh” nu poate produce efect dacă apa nu este aplicată celui botezat.

Teoria romanistă se reduce dar la aceasta: că un mister poate exista, abstracțiune făcând de ceea ce-i face baza esențială, sau *materia*, după cum zic scolasticii. Mărturisirea cu căință, care este *această materie*, în misterul penitenței, nu există într-un grad suficient pentru ca Dumnezeu să ierte, și cu toate acestea *dezlegarea*, care este *forma* misterului, după cum zic aceiași teologi, produce un mister complet și efectele sale.

Reaua scolastică a condus astfel pe teologia romană să dea despre *dezlegare* o idee absolut eronată.

Această dezlegare nu este *o simplă declarațiune* că păcatul este iertat; ea este un act pozitiv al preotului care dezleagă de păcat pe penitentul căitor, în virtutea puterii ce hirotonia preoțească i-a conferit. Formulele de dezlegare așa precum ele sunt uzitate în Biserica catolică orientală și în Biserica romană, probează că, în amândouă Bisericile, se profesează în fond aceeași doctrină asupra naturii dezlegării sacerdotale. Dar Biserica romană profesează o gravă eroare învățând că o căință *insuficientă* în ea însăși, devine *suficientă* dacă i se însoțește la dânsa dezlegarea preotului. Într-adevăr, această dezlegare nu este alta decât *forma* misterului; și această formă nu poate avea valoare decât dacă *materia* este aceea ce trebuie să fie. În misterul penitenței, materia fiind păcatul mărturisit cu căință, dacă căința este insuficientă, dezlegarea nu poate face ca să fie suficientă; dacă această căință este insuficientă, baza misterului fiind defectuoasă, dezlegarea este nulă; misterul nu există.

Biserica romană a făcut din satisfacțiune o parte integrantă a misterului penitenței. Dacă ar fi așa, misterul n-ar exista decât cu condiția ca pedepsele satisfăcătoare să fie împlinite și păcatul să fie reparat în total. Dar, Biserica romană însăși admite că misterul există înainte de împlinirea pedepselor care pot fi impuse penitentului, sau de reparațiunea greșelii ce va fi făcut el aproapei. Ea se mulțumește de a decide că esențialul este să aibă cineva intenția formală de a satisface. Dacă intenția este de ajuns pentru ca misterul să existe, este nelogic de a așeza satisfacțiunea printre părțile integrante ale acestui mister; dacă misterul nu poate exista fără aceea ce-l constituie esențialmente.

Acea ce Biserica romană numește intențiune sau dorința de a satisface nu poate fi (ceva) deosebit de căință, căci căința pentru păcat nu poate să existe fără intenția de a-i repara efectele.

Cât despre actele satisfăcătoare în ele însele, ca reparațiunea greșelii făcută aproapei sau ca pedepsele canonice impuse de Biserică, acestea sunt consecința misterului penitenței, dar nu formează o parte integrantă a acestui mister.

¹ Sfântul Cyrill Hieros. Procatech., §§ 1.2.

Biserica a determinat, sub numele de *pedepse canonice*, niște acte exterioare de expiațiune ce s-ar impune păcătoșilor ale căror greșeli ar avea caracterul de notorietate publică. Afară de aceasta, Biserica a indicat niște practici de penitență, pe care ea a angajat pe credincioși să le practice împreună și într-un același spirit de pocăință, ca ajunările păsimesilor.

Prin posturi și alte fapte de penitență exterioară, credincioșii practică *virtutea penitenței*, se excită la căință, și se prepară astfel ca să primească cu demnitate misterul penitenței și al iertării păcatelor. Penitențele exterioare pot fi considerate, nu numai ca o preparațiune către mister, dar (și) ca un mijloc de expiațiune, în acest sens că, printr-însele, se asociază cineva la meritele suferințelor lui Iisus Hristos.

Ele sunt astfel un mijloc de a satisface, în Iisus Hristos și prin Iisus Hristos, dreptatea lui Dumnezeu.

În ceea ce privește *pedepsele canonice* impuse de Biserică unor categorii de penitenți, ele sunt punițiunea unor greșeli publice și grave, și de asemenea un mijloc de a satisface, în Iisus Hristos și prin Iisus Hristos, dreptatea lui Dumnezeu.

Biserica romană n-a desființat în principiu *pedepsele canonice*, dar le-a lăsat să cadă în desuetudine, și le-a înlocuit prin aceea ce ea numește *indulgențe*.

În principiu, Biserica acorda păcătoșilor condamnați la penitențe publice, ușurări, ori din cauza bunelor lor dispozițiuni excepționale, ori pentru stăruințele martirilor care mijloceau în favoarea păcătoșilor, și a căror mijlocire era agreată de Biserică.

Cuvântul *indulgență* nu avu la început decât acest sens de ușurare a penitențelor canonice. Dar puțin câte puțin, Biserica romană i-a denaturat caracterul, astfel încât astăzi, cuvântul *indulgență*, are un sens cu totul diferit. El însemnează aplicațiunea făcută unui individ a meritelor lui Iisus Hristos, a sfintei Fecioare și a sfinților. Aceste merite ar forma, prin supraabundența lor *un tezaur* care ar fi la dispozițiunea papei, și din care el ar putea să scoată merite pe care le-ar aplica după voința sa, la alții decât aceia care le-au avut, care ar îndeplini oarecari condițiuni determinate.

Puterea papei, în distribuirea *tezaului meritelor supraabundente* ar fi așa de mare, încât el ar putea să le aplice nu numai păcătoșilor vii, dar și păcătoșilor morți care ar fi condamnați să-și expieze păcatul lor într-un loc numit *Purgatoriu*¹.

Vom avea să examinăm mai târziu doctrina eronată a *Purgatoriului*. Ne mulțumim pentru moment a înregistra pretenția papei de a-și întinde puterea până în lumea cealaltă.

Doctrina *indulgențelor* se întemeiază pe o falsă noțiune a meritelor sfintei Fecioare și ale sfinților care se pun claie pe grămadă, într-*un același tezaur* cu ale lui Iisus Hristos. Această eroare este contrară sănătoasei doctrine a răscumpărării și a justificării, prin Iisus Hristos, singurul mijlocitor între Dumnezeu și omenirea culpabilă. Nimeni nu are, înaintea lui Dumnezeu, merit personal, fără numai în Iisus Hristos și prin Iisus Hristos. Meritele sfintei Fecioare și ale sfinților nu au dar valoare decât prin Iisus Hristos; atunci cum poate cineva să le numească *supraabundente*, și să le pună, într-un pretins tezaur, alături cu ale lui Iisus Hristos de care ar fi deosebite, căroră le-ar fi ca un supliment. Dacă sfânta Fecioară și sfinții au merite supraabundente, ei au fost dar mai mult decât sfinți, mai mult decât justificați înaintea lui Dumnezeu? Dacă meritele lor supraabundente ar putea fi aplicate altora, ei dar sunt într-un grad oarecare, Mijlocitorii, Răscumpărătorii aceloră căroră meritele lor le sunt comunicate?

¹ Concil. Trident., Sess. 26, Decret. de Indulg.

Afară de aceasta, nu vede cineva partea stranie ce o are această doctrină a *meritului imputativ*, a unui merit pe care nu-l are acela care profită de dânsul?

Înțelegem foarte bine ca justificațiunea să nu aibă loc decât prin meritele Omului-Dumnezeu; ca prin unirea Divinității cu omenirea, în persoana Cuvântului întrupat, să fie omenirea răscumpărată, regenerată; ca tot omul, prin unirea sa cu omenirea răscumpărată, să devină în ochii lui Dumnezeu, grație regenerării, o ființă relevantă, răscumpărată, justificată. Toate acestea sunt rezultatul acțiunii răscumpărătoare a Cuvântului făcut om. Dar, să așeze cineva alături cu actul divin care regenerează și justifică, niște pretinse merite umane supraabundente, aceasta vrea să zică a distruge toată economia dogmei răscumpărării; căci această dogmă consistă în aceasta: că noi n-avem nici un merit decât prin Iisus Hristos: că nu căpătăm grația și justificarea decât prin Iisus Hristos.

Noi știm bine că în teorie, Biserica romană admite că sfinții nu au merit decât în Iisus Hristos. Atunci pentru ce să li se recunoască (merite) *supraabundente* care să poată fi așezate într-un tezaur alături cu ale lui Iisus Hristos?

Recunoaștem de asemenea că Biserica romană profesează că indulgența nu iartă păcatele *întru cât ar fi vorba de culpă*, și de pedeapsa eternă ce i-ar putea fi ca urmare a ei; ci numai întru cât este vorba de pedepsele temporale ce formează *satisfacțiunea* pentru păcatele iertate. Dar, cu toate distincțiunile subtile ale teologilor săi, trebuie să recunoaștem că, grație indulgențelor, se poate cineva dispensa de fapte de penitență. Dar, faptele de penitență nu sunt ele oare din poruncă dumnezeiască, și poate cineva a se flata că satisface pentru păcatele sale fără a le împlini?

Nu este nici o proporțiune între faptele de care se alătură indulgențe, și între aceste favoruri spirituale. Pentru a stabili acest punct, n-avem trebuință de a cita o mulțime de indulgențe foarte singulare, ca să nu zicem ridicole, de care sunt pline diversele tratate de indulgențe.

Ne va fi de ajuns de a cita pe acestea, recunoscute ca autentice în toată Biserica romană și de cei mai gravi teologi.

1. Patru sute de zile pentru toți aceia care, după ce s-au mărturisit asistă la marea liturghie în ziua sărbătorii prea sfântului Mister; tot atâtea pentru aceia care, asistă la mâncânda (ortrina) sau la vecernia aceleiași zile; o sută șazeci pentru aceia care asistă la una din orele cele mici, și jumătate din toate aceste pentru aceia care asistă la liturghie sau la mâncândă etc., în decursul octavei. Sixt al IV-lea a acordat aceleiași indulgențe acelor care asistă la aceleiași servicii în ziua și în decursul octavei nemaculatei-concepțiunii, și Clement al VIII-lea acelor care asistă la serviciul sfântului nume al lui Iisus.
2. Sixt al IV-lea a acordat trei sute de zile de indulgențe acelor care recită cu pietate litaniile sfântului nume al lui Iisus, și două sute acelor care recită pe ale sfintei Fecioare.
3. Șapte ani și două sute optzeci de zile de indulgențe acelor care poartă o lumânare (de ceară) sau un sfeșnic când se aduce sfânta Împărtășire la bolnavi. Trei ani și o sută douăzeci de zile acelor care pun pe alții să le poarte, neputându-le purta ei înșiși. Cinci ani și două sute de zile acelor care însoțesc sfânta Împărtășire fără a purta lumânare. (Innocent. XII, printr-un indult (privilegiu) din 5 Ianuarie 1695)
4. Indulgență plenară o dată pe lună, în ziua ce-și vor alege după placul lor, tuturor acelor care, fiind mărturisiți, pocăiți și împărtășiți, vor recita într-acea zi, în genunchi, *angelus Domini*, dimineața, la amiază și seara la sunetul clopotului, și o sută de zile de indulgență de câte ori îl va recita cineva de asemenea în celelalte zile. (Benedictu XIII, prin

indultul său din 14 Septembrie 1724) Același papă, prin epistolele sale *in forma brevis* din 5 Septembrie 1727, a întins aceeași indulgență la monahii care, fiind ocupați cu niște exerciții regulate pe când se sună de *Angelus*, l-ar recita în genunchi într-un alt timp. Benedict al XIV-lea a confirmat aceeași indulgență în 20 Aprilie 1742, și a adăugat că o va căpăta cineva recitând *Regina coeli* în timpul Paștelui, cu versul și rugăciunea *Deus, qui per resurrectionem* etc., pentru aceia care o știu, astfel cu toate acestea încât cei ce nu știu nici *Regina* nici această rugăciune vor căpăta și ei această indulgență recitând *Angelus*. Va căpăta cineva de asemenea indulgență, fără a zice în genunchi ori *Regina coeli*, ori *Angelus* în decursul timpului pascal și în toate duminicile anului, pretutindeni pe unde nu este obiceiul de a recita aceste rugăciuni în genunchi.

6. Indulgență de o sută de zile acelor care se vor saluta, unul zicând *Laudetur Christus*, sau lăudat să fie Hristos, iar altul răspunzând *In saecula*, întru toți vecii, sau *amin*, așa să fie, sau *semper*, totdeauna. Aceeași indulgență pentru predicatorii sau pentru ceilalți credincioși care se vor sili de a introduce acest mod de salutare. Ceva mai mult, indulgență plinară la vremea morții pentru aceia care după ce se vor fi servit de acest mod de a se saluta în decursul vieții lor, vor invoca cel puțin din inimă, de nu vor putea cu gura, numele lui Iisus și al Mariei. (prin indultul lui Sixt al V-lea, reînnoit de Benedict al XIII-lea în 22 Ianuarie 1728)

Ordinele religioase (monahale) au indulgențele lor particulare.

Indulgențele se împart în: locale, reale și personale. Indulgența locală se dă unui oarecare loc, ca capelă, biserică etc. O capătă cineva vizitând acest loc și observând toate condițiunile însemnate de bullă; astfel încât dacă bulla ordonă ca să intre omul în realitate în biserică sau să facă acolo un exercițiu care cere în realitate această intrare, ca bunăoară de a se împărtăși acolo, de a vizita cinci altare etc., nu va căpăta nicicum indulgența de nu va intra acolo în realitate, măcar că ar fi împiedicat ori de violență ori de mulțime; în vreme ce dacă bulla cere numai de a vizita biserica și de a se ruga acolo, va căpăta indulgența făcându-și rugăciunea la ușa bisericii în care nu va putea intra, pentru că i se va socoti pentru atunci că a vizitat-o și s-a rugat acolo moralmente vorbind. Când o biserică pentru care este dată o indulgență cade în ruină în parte, și se reedifică de asemenea (în parte), indulgența subzistă, pentru că și biserica subzistă. Dar dacă biserica cade cu totul și nu este nicicum restabilă, indulgența încetează. Dacă se restaurează biserica în același loc sau într-altul, este mai sigur de a se cere indulgențe noi, deși este probabil că cele vechi subzistă în primul caz și chiar în al doilea, când ele sunt acordate în vederea patronului unui atare loc, sau bisericii ce posedă acolo o comunitate.

Indulgența reală este aceea care se alipește oarecăror lucruri mobile și trecătoare, ca mătâni, grâu binecuvântat, medalii, și acordată credincioșilor care poartă aceste lucruri cu evlavie. Când aceste lucruri se schimbă, astfel încât să înceteze de a fi aceleași, după socoteala comună a oamenilor, indulgența încetează; dar dacă lucrurile subzistă și se văd a fi aceleași, cu toată schimbarea ce li s-a întâmplat, indulgența subzistă. Astfel ar fi schimbarea unor mătâni la care s-ar pune o ață nouă, sau câteva boabe mai puțin decât cele ce subzistă.

Indulgența personală este aceea ce se acordă imediat unor persoane în particular, sau în comun persoanelor, spre exemplu, dintr-o confrăție. Aceste persoane pot căpăta astfel de indulgențe în orice loc ar fi, sau sănătoase, sau bolnave, sau murinde.

Noi nu vom intra în detalii mai amănunțite asupra indulgențelor. Cei ce vor voi să știe mai multe vor putea citi, dacă au curajul, tratate speciale. Cele mai docte sunt ale părintelui Wolf, mai cunoscut ca teolog sub numele său latinizat de Lupus; ale părinților Theodore du Saint-Esprit și Honore de Sainte Marie.

Aceea ce am zis este de ajuns pentru a stabili teza noastră, adică, că indulgențele sunt favoruri cu totul disproportionale cu faptele prescrise pentru a le merita.

Pentru a legitima indulgențele, teologii Bisericii romane confundă indulgențele moderne ale acestei Biserici cu acelea ce Biserica primitivă acorda păcătoșilor căitori, care, prin excelențele lor dispozițiuni, meritau să li se ierte o parte din penitențele publice fixate de canoane. Este foarte evident că Biserica care a stabilit aceste penitențe, care le-a determinat natura și durata, își poate modifica legislațiunea sa, în anumite împrejurări de loc, de timp, de persoană. Dar când Biserica romană a lăsat să cadă în desuetudine, nu numai penitențele canonice, dar și penitențele generale, recomandate tuturor creștinilor, ca ajunările păresimilor și abstenențele, poate cineva să (mai) susțină că indulgențele sale ar fi acte de aceeași natură ca acelea ale Bisericii primitive, scurtând pentru oarecari persoane durata penitențelor publice?

Teologii Bisericii romane raționează dar foarte rău când recurg la aceste acte ale Bisericii primitive pentru a legitima indulgențele moderne.

Pentru a găsi cineva originea acestor indulgențe trebuie să se urce până la sfârșitul secolului al nouălea¹. O dispozițiune a sinodului de la Tribur, aproape de Mayența, ținut în 895, este primul document ce se poate cita în sprijinul facultății de a-și răscumpăra, prin mijlocul unei oarecare sume de bani, penitențele canonice. De îndată ce se permise ca să scape cineva de aceste penitențe prin plată, ele fură numaidecât abolite, și canoniștii occidentali, ca Reginon și Petru Pictavianul, nu se mai aplicară decât spre a determina suma care ar putea compensa cutare sau cutare penitență.

Atare era starea chestiunii la sfârșitul secolului al zecelea. S-a avut grija ca să se înmulțească anii de penitență în teorie, în vreme ce îi aboleau în practică; astfel încât canoniștii indicau cu gravitate ce rugăciuni trebuia cineva să recite, câți bani trebuia să verse, câte lovituri trebuia să-și administreze, pentru a compensa cincizeci, o sută sau o mie de ani de penitențe canonice. De îndată ce putea cineva cu înlesnire să-și răscumpere așa de lungi penitențe, deducea dintr-aceasta naturalmente că ar putea să facă multe păcate. Dar cum era să se concilieze așa de lungi penitențe cu limitele vieții umane? Una ca aceasta nu se putea, dar se imagina că penitențele ce nu s-ar împlini în lumea aceasta vor putea să se împlinească în cealaltă, și că, încă din viața aceasta s-ar putea cineva răscumpăra pentru viața viitoare. De aici a ieșit doctrina Purgatoriului și a indulgențelor aplicabile sufletelor ce ar suferi în acest loc.

În secolul al unsprezecelea, se inventa *indulgența plenară*, adică, iertarea totală a tuturor penitențelor ce ar fi cineva obligat să le facă ori în viața aceasta ori în cealaltă. Se recurse la acest mijloc pentru a excita zelul pentru cruciade. La sinodul de la Clermont, în 1096, unde fu proclamată prima cruciadă, papa Urban al II-lea, de acord cu episcopii de față, decise că "călătoria la Ierusalim pentru liberarea acestei Biserici va ține loc de orice penitență."

În 1122, la primul sinod din Latran, papa Calixt al II-lea confirmă indulgența plenară a lui Urban al II-lea și o întinse și pentru aceia care ar merge să bată pe musulmani în Spania. În 1145, papa Eugen al III-lea o confirmă din nou, și în 1195, Clement al III-lea făcu tot așa.

¹ V. Juenin. Dissert. de Indulgent. C. 2; Morin. de Poenit.

După Bernard de Clairveaux¹, scelerații, și impiii, răpitorii, batjocoritorii de cele sfinte, ucigașii, călcătorii de jurăminte, preacurvarii, se înrolară pentru un an, ca cruciați, și scăpară locurile martore ale crimelor lor. Cu toate acestea și bărbați pioși voră să profite de aceasta, după același scriitor². După populația care forma majoritatea în cruciade, nu se poate cineva mira de crimele și atrocitățile ce se comiseră în decursul acestor expedițiuni.

Zelul pentru indulgența cruciadelor răcindu- se, papa Bonifatiu al VIII-lea anunță cu mult zgomot o indulgență plenară pentru toți cei ce vor vizita Roma în primul an al secolului al XIV-lea. Anul 1300 se indica ca un an sfânt, și i se dădu numele de Iubileu, în amintirea Iubileului din Vechiul Testament. O mulțime nenumărabilă de călcători se duseră la Roma și aduseseră acolo mulți bani. Curtea papală prinse gust de demonstrațiuni așa de utile intereselor sale. Clement al IV-lea, ales papă în 1342, decise că un Iubileu cu indulgență plenară va avea loc la fiecare jumătate de secol. Papa Grigore al XI-lea, care muri în 1378, publică o bullă pentru a institui un Iubileu la fiecare a treia parte de secol. Această bullă nu fu observată de succesorii săi până la Paul al II-lea, la sfârșitul secolului al XV-lea. Acest papă decise că un Iubileu va avea loc la fiecare pătrar de secol, și aceasta este regula ce s-a urmat de atunci.

Episcopii își atribuiau la început dreptul de a distribui indulgențele, ceea ce aducea prejudiciu intereselor Romei. Innocențiu al III-lea voi să remedieze această inconveniență. De aceea, el, în sinodul al patrulea din Latran, în 1215, se plânse de indulgențele episcopale ce slăbeau disciplina. Ale Romei oare o întăreau? Sinodul reduse dreptul episcopilor la o indulgență de un an ce ar putea fi acordată cu ocaziunea sfințirii unei bazilici, și una de patruzeci de zile cu ocaziunea aniversării acestei sfințiri.

Episcopii căutau, prin mijlocul indulgențelor, să atragă cât s-ar putea de mulți pelerini în diocesele lor, mai ales când aveau trebuință de bani pentru a zidi sau a decora Biserici.

Decretul celui de- al patrulea sinod din Latran trecu în corpul dreptului canonic occidental.

Papa Sixt al IV-lea (1471) se pare a fi cel dintâi care a aplicat indulgențele la sufletele răposaților; Leon al X-lea condamnă o propoziție în care Luther afirma că indulgențele nu sunt folositoare morților.

Cât *despre tezaurul* meritelor lui Iisus Hristos, ale sfintei Fecioare și ale sfinților, care s- ar fi încredințat papei, despre aceasta se află prima mențiune neted exprimată în Extravaganta *Unigenitus* a papei Clement al VI-lea (1342).

Aceste note istorice asupra indulgențelor spun destul la ce abuzuri se lăsară să fie târâți în toate Bisericile occidentale. Am putea să facem tabloul acestor abuzuri; dar teza noastră cu aceasta nu va fi mai bine demonstrată. Pentru tot omul instruit și imparțial, rămâne constatat că indulgențele în uz în Biserica romană nu sunt deloc analoage cu acelea de care Biserica primitivă uza în privința penitențelor care împliniseră cu edificațiune și cu dispozițiuni excepționale, o parte din penitențele publice ce li se impuseseră. Este egalmente demonstrat că indulgențele romane sun o atingere (lovitură) gravă dată doctrinei catolice a Satisfacțiunii, și disciplinei Bisericii³.

¹ Bernard. serm. ad. Milit. Templ. C. 5.

² Bernard. Epist. 246.

³ Afară de Juenin și Morin pe care i-am citat mai sus, și ceilalți teologi ce i-am menționat, se poate consulta părintele Perrone, *Tract. de Indulgent.*, pentru a se asigura că noi am expus exact doctrina romană.

Biserica romană s-a abătut de la adevăr asupra doctrinei penitenței, nu numai prin indulgențele sale, dar încă și prin *dispensele* cu care face abuzul cel mai straniu.

Nu numai Biserica romană dă cu îmbelșugare indulgențele sale pentru a înlocui faptele satisfăcătoare, dar ea dă cu îmbelșugare și dispensele prin mijlocul cărora, cu bani, se poate cineva sustrage de la toate obligațiunile.

Biserica romană posedă dispense pentru toate legile sale. Ea dispensează de făgăduințe; de neregularități pentru hirotonii; de impedimente la căsătorii; de cenzuri; de crime secrete; de celibat; de înfrânări și de ajunări în posturi și de alte zile de penitență; de jurăminte; de recitarea breviariului, adică, a serviciului de fiecare zi impus clerului; în fine de toate legile, oricare ar fi natura lor; numai pentru legile divine, nu dispensează decât în mod *indirect*, și cazuiștii și-au exercitat arta lor asupra acestui punct ca și asupra atâtor altora. Episcopii pot să acorde oarecari dispense; dar cele mai importante sunt rezervate papei care posedă două congregațiuni pentru a le expedia: sacra Penitențiară și sacra Daterie.

Canoniștii fac în general rezerve relativ de validitatea unor dispense; dar se poate zice că, în practică, aceste rezerve sunt eludate cu ajutorul a mii de distincțiuni ale cazuisticii. În teze generale, se poate zice că capătă cineva de la Roma tot ce voiește, numai să-i plătească bine.

S-au ridicat mai multe tarife pentru dispense; nomenclatura obligațiunilor sau crimelor de care se poate cineva libera, cu bani gata, este cu adevărat scandaloasă. Multe din aceste tarife au fost publicate; Roma s-a grăbit de a protesta contra autenticității lor; dar această protestațiune nu era decât de curată formă. În fond, aceste tarife sunt autentice; ele sunt cunoscute de toți aceia care au recurs la dispensele Romei, și oarecari birouri intermediare au avut grija de a le publica în rezumat; căci există pe lângă congregațiuni Agenții care se însărcinează ca să obțină toate dispensele, și care comunică clienților prețurile cu care prăvăliile lor li le pot procura.

Unele dispense sunt particulare, și date în cazuri speciale; dar sunt și de cele generale. Astfel în fiecare an, oficial și de la înălțimea amvonului, episcopii, fie în numele lor, fie în numele papei, dispensează de obligațiunile postului mare; permit de a uza de cutare sau de cutare alimente; de a mânca carne în oarecare zile, tot sub rezerva pentru fiecare de a da o sumă de bani proporționată cu mijloacele sale.

Se poate zece, în mod general, că cu bani, și prin oarecari acte sau rugăciuni facile de care s-au alipit indulgențele cele mai întinse, poate cineva, în Biserica romană, să se dispenseze de a face penitență, și să se legene de speranța că va merge în Paradis fără multă greutate, numai cu toate acestea să nu facă opoziție bunilor Părinți sau amicilor lor. În acest caz, iadul este incontestabil partea ta, atunci chiar când ai foarte virtuos.

Să apropie cineva aceste invențiuni romane de doctrina evanghelică asupra faptelor de penitență ce toți credincioșii sunt datori să le practice dacă voiesc să imite pe cât le va fi posibil viața Stăpânului și Modelului lor, Iisus Hristos, și va căpăta convingerea că Biserica papală a pierdut simțul creștin.

Am putea cita cazuri de dispensă cu adevărat scandaloase, și să facem tabloul abuzurilor curții romane, sub acest raport; dar scopul nostru, într-această operă, nu este de a face scandal; noi voim numai să discutăm chestiuni de doctrină. Dar, ceea ce am zis este de ajuns pentru a face să se înțeleagă cât de mult Biserica romană, prin a sa teorie a dispenselor și indulgențelor, a adus vătămare penitenței, și a făcut nefolositoare faptele nesatisfăcătoare.

I. DESPRE HIROTONIE

Biserica romană s-a abătut (de la sănătoasa doctrină) în mai multe moduri cu privire la misterul Hirotoniei care conferă caracterul sacerdotal. Ea a comis o gravă eroare făcând obligatoriu pentru hirotonie votul (făgăduința) celibatului, și oprin Hirotonia celor ce n-ar voi să contracteze obligațiunea de a observa celibatul perpetuu. Pe lângă aceea că legea celibatului, considerată ca lege generală, este *imorală*, apoi este a da o gravă lovire Hirotoniei lipsind de ea pe cei ce ar fi demni, numai pentru cuvânt că ei sunt legitim însurați. Astfel, deși Biserica romană a conservat esența misterului Hirotoniei, și (deși) diaconii, preoții și episcopii săi sunt legitim hirotoniți, totuși nu este mai puțin adevărat că ea a introdus la dânsa o foarte rea doctrină, relativ de acest mister.

Doctrina sa este defectuoasă și asupra celui alt punct: ea nu are învățământ precis despre ceea ce constituie ritul vizibil, sau, cum zice ea, *materia* misterului. Dintre teologii săi, unii o pun în punerea mâinilor, alții în ungere, alții în prezentarea diverselor obiecte ce servesc la exercițiul ministerului, astfel încât un episcop nu este sigur că a conferit hirotonia decât după ce a îndeplinit toate riturile.

Sfânta Scriptură pune pozitiv hirotonia în *punerea mâinilor* unită cu rugăciunea.

Noi trebuie să ne întindem principalmente asupra celibatului impus ca lege generală tuturor celor ce voiesc să exercite, în Biserica romană, ministerul ecleziastic. Pe urmă vom indica și celelalte erori ale Bisericii papale relativ de hirotonia și de efectele sale.

După canoanele Bisericii primitive conservate de Biserica catolică orientală, preotul nu se poate însura după ce a primit preoția; dacă voiește să continue cu exercitarea ministerului sacerdotal. Pentru aceasta Biserica catolică orientală a stabilit că tot ecleziasticul care se destinează pentru preoție trebuie mai întâi să se însoare, afară dacă nu îmbrățișează viața monastică.

Această legislațiune respectă starea virginității, *recomandată și nu impusă* de sfânta Scriptură; de altă parte, ea respectă starea căsătoriei (mariajului) și libertatea omului; căci permite preotului care n-ar putea observa celibatul, după moartea femeii sale să contracteze a doua căsătorie, dacă el consimte să părăsească ministerul ecleziastic.

Stabilind regula generală ca preoția să nu se confere decât bărbaților însurați, Biserica catolică orientală și-a rezervat dreptul de a ridica la preoție și celibatari, când etatea și antecedentele lor ar oferi garanții îndeșulătoare că ei ar observa celibatul lor.

Legea căsătoriei pentru candidații la preoție este pe atât de justă și pe atât de morală pe cât legea celibatului impus într-un mod general și absolut acestor candidați în Biserica romană, este de injustă și de imorală.

Nu este (lucru) rar cu toate acestea să auzi teologi sau canoniști romani exaltând această lege a celibatului ca un mijloc de perfecțiune pentru societatea religioasă. Noi nu contestăm că celibatul religios, *observat individualmente*, într-un scop de devotament mai absolut către societate, nu este foarte respectabil; dar, considerat ca lege generală impusă la o clasă întreagă de indivizi, este imoral și

sorgința celor mai mari dezordini. Se știe foarte bine, chiar în Biserica romană, că declamațiunile unor scriitori în favoarea celibatului nu sunt serioase¹. Am citit adesea că celibatul comunică preoției romane caracterul său de unitate, de forță, de devotament; că grație acestui celibat clerul și-a conservat independența și grandoarea sa; că el este forța vitală a preoției, *sigiliul virginal* care-i atrage respectul și venerațiunea popoarelor.

Toate acestea sunt cu precizie opusul adevărului. Se poate stabili fără dificultate că celibatul a fost cauza dependenței și înjosirii clerului roman; că el este *un sigiliu de imoralitate* care i-a atras repulsiunea și ura popoarelor; că este un jug nelegitim ce nu s-a putut stabili fără a viola disciplina generală a Bisericii apostolice.

Pentru a exalta celibatul, nu este (lucru) rar de a auzi pe apoloștii acestei legi, insultând pe cei ce o condamnă. După dâșii, această lege n-ar fi atacată decât de niște spirite vicioase și slabe, sclave ale pasiunilor lor; de suflete senzuale care nu înțeleg devotamentul sublim; de oameni superficiali și ușori care exploatează războiul contra celibatului ca pe un mijloc facil de a atrage asupra lor atențiunea altora. Celibatul nu ar avea inamici decât printre aceia al căror spirit este orgolios sau a căror inimă este coruptă.

Aceste declamațiuni nu-și ajung scopul lor. Se știe, într-adevăr că, chiar în Biserica romană, bărbați serioși și morali, martori ai abuzurilor la care conduce legea celibatului, deplâng că această lege există. Se poate număra printre adversarii legii o mulțime de buni preoți care s-au însărcinat în mod nechibzuit cu acest jug și nu aspiră decât să găsească o ocaziune de a se scăpa de dânsul în mod onorabil; care s-ar scăpa de dânsul chiar și cu orice preț, dacă ar putea găsi, în afară de minister, o pozițiune socială convenabilă, și dacă nu s-ar teme că se vor ridica contra loc voințele Tartușilor și persecuțiunea.

Celibatul, considerat ca lege generală, are de adversari pe toate clerurile diferitelor Biserici orientale, nu numai ale acelor care nu recunosc supremația papală, dar și ale acelor pe care Roma le consideră ca fiindu-i unite; căci, în aceste Biserici zise unite, preoții sunt însurați, și se urmează aici aceeași disciplină ca în Bisericile separate.

Bisericile anglicană și americană, precum și toate Bisericile protestante, sunt deopotrivă ostile legii celibatului.

Se poate dar zice că această lege este considerată una rea de imensa majoritate a creștinilor. Este dificil de a clasa pe toți acești creștini printre oamenii orgolioși sau corupți.

Să adăugăm că, dintre apoloștii legii celibatului, sunt unii care nu sunt așa decât cu gura, din calcul, din interes, și care nu practică acest celibat pe care atât de sus îl înalță.

Pentru ca să apere legea celibatului ecleziastic, teologii sau canoniștii romani fac apologia a însuși celibatului. Ei schimbă astfel chestiunea. Nu este vorba într-adevăr de a se ști dacă celibatul este stimabil, ci anume dacă o lege generală se poate impune la tot clerul, ceea ce nu este nicidecum tot una. În favoarea relei lor teze, ei nu s-au sfiit de a falsifica Evanghelia și Epistolele sfântului Paul. Într-adevăr, este foarte învederat că Mântuitorul n-a vorbit de celibat decât ca despre o stare excepțională²; că sfântul Paul n-a vorbit despre dânsul decât în același sens; că el nu a dat decât *sfat* creștinilor ce ar voi să ducă o viață excepțională; că el a vorbit despre episcopi și despre preoți ca fiind însurați și trăind cu familia lor³. Ce

¹ Păr. Perrone a rezumat ceea ce s-a scris mai favorabil pentru celibat în cursul său de teologie: *De Coelibatu ecclesiastico*.

² S. Matt., V, 8 – 12.

³ S. Paul. Epist. I ad Corinth., VIII, 1-9; 1. ad Timoth., III, 3; ad Tit., I.

probează dar textele aduse în favoarea legii celibatului? Nu o condamnă ele mai degrabă, pentru că într-însele nu se vorbește decât de o stare excepțională?

Dar n-a avut Biserica dreptul să facă o lege asupra acestui subiect?

Se știe că teologii romani, când vorbesc de Biserică în general, înțeleg totdeauna pe Biserica romană. Ei prejudecă astfel chestiunea în favoarea lor; decid că Biserica lor este singura cea adevărată; că celelalte nu sunt decât niște ramuri uscate ale arborelui ecleziastic. Pe urmă ei se pun la scuteală sub autoritatea Bisericii și zic: Biserica a stabilit legea celibatului, așadar această lege este bună.

Acest raționament nu are nici o valoare pentru cei ce nu privesc pe Biserica romană ca singura adevărată; care nu o consideră decât ca pe o parte din Biserica catolică. Cu atât mai mare cuvânt este el defectuos pentru cei ce privesc pe această Biserică ca eretică și schismatică, și aceștia sunt numeroși, mai numeroși decât membrii Bisericii romane.

Dar punându-ne pe tărâmul pe care înșiși teologii romani se pun, ar putea încă cineva întreba dacă Biserica ar avea dreptul să facă o lege a celibatului.

Celibatul este fără îndoială în el însuși un lucru bun, dar ca lege impusă unui mare număr de indivizi, nu este el necesarmente o sorginte de imoralitate? O poate cineva crede *a priori*, și toată istoria clerului roman probează că în realitate lucrul este așa. Dar poate Biserica uza de puterea sa legislativă pentru ca să stabilească o lege ce conduce la imoralitate? Tot creștinul, tot omul onest trebuie să o tăgăduiască.

În faptă, a stabilit-o ea?

Teologii romani ar voi foarte mult ca Biserica primitivă să o fi stabilit; mulți au împins ignoranța sau reaua credință până a o afirma; dar un fapt sigur, este că la epoca sinodului de la Nicea legea celibatului nu exista. De la această epocă, instituțiunea monastică făcuse progrese în Biserică și celibatul era practicat de un mai mare număr de credincioși. Unii episcopi, mai mult zeloși decât prudenți, crezură că păstorii Bisericii ar putea foarte bine să fie supuși a practica celibatul ca monahii, dar ceilalți episcopi nu crezură această lege folositoare. Să lăsăm cuvântul istoricilor Bisericii.

Citim în istoria bisericească a lui Socrate pasajul următor (lib. I, C. XI):

“Unii episcopi judecase că ar trebui să se introducă în Biserică *o lege nouă* care ar consista în aceea ca toți cei ce s-ar ridica la sfințita hirotonie, adică episcopii, preoții și diaconii, să se abțină de femeile cu care ei se unise prin căsătorie (nuntă, mariaj) pe când erau încă laici. Lucrul fiind propus (sinodul de la Nicea), și opiniunile fiecăruia cerându-se, Pafnutiu se sculă în mijlocul episcopilor, ridică foarte înaltă vocea și zise cu vehemență că nu trebuie să se pună un jug atât de greu clericilor și preoților; că căsătoria este onorabilă, și patul nuntal, curat; că o severitate excesivă nu va aduce decât pagubă Bisericii; căci toți nu se vor putea supune disciplinei unei stricte înfrânări, și se va întâmpla astfel ca castitatea fiecărei soții să nu fie păzită (și el înțelegea prin castitate raporturile bărbatului cu femeia sa legitimă); că este destul ca cei ce sunt clerici să nu se poată reînsura, după vechea tradiție a Bisericii, dar nu trebuie să-i despărțim de femeile pe care ei le-au luat de soții fiind încă laici.

Astfel vorbi, continuă Socrate, acest bărbat care, nu numai că nu era însurat, dar își păzise virginitatea sa, fiind crescut din copilăria sa într-o mănăstire, și toată lumea îl admira din cauza deosebitei dale castității. În fine, toată adunarea episcopilor se învoi cu cuvintele lui Pafnutiu. Nu se mai discută dar chestiunea propusă și se lăsă la libertatea fiecăruia de a se abține de raporturi conjugale.”

Iată ce se petrecu la Nicea în privința celibatului, după Socrate, istoric care trăia după un secol aproape de la acest sinod.

Sozomen, istoric din secolul al cincilea, a narat același fapt (lib. I, ch. XXIII), adăugând numai pe ipodiaconi la aceia ce erau să se oblige la înfrânare.

Apărătorii fanatici ai legii papale asupra celibatului au sleit contra lui Socrate și Sozomenu tot ce pasiunea le-a putut inspira. Ei nu voiesc ca acești istorici să fie demni de credință asupra punctului în chestiune; ei le opun unele pasaje din Părinți și de ale consilierilor, favorabile celibatului ecleziastic, pentru a proba că au mințit pretinzând că nu era în privința aceasta lege generală la epoca sinodului de la Nicea; ei au unit cu citațiunile declamațiunile cele mai furioase.

Toate acestea sunt fără efect. Istoricul Fleury a fost mult mai înțelept și mult mai prudent admitând că, la epoca sinodului de la Nicea, nu era lege generală asupra celibatului, dar că erau obiceiuri în unele Biserici particulare. Socrate însuși convine despre aceasta, după cum ne face să observăm Fleury. (Hist. Eccl., liv. XI, § 17)

Acest fapt admis, rezultă că nu fu în privința aceasta nicicum lege generală stabilită în decursul primelor patru secole ale Bisericii. Dar, de vreme ce nici un sinod ecumenic nu promulga vreuna de atunci încoace, urmează că în secolul al cincilea, Socrate și Sozomenu spuneau adevărul, când afirmau că o atare lege nu exista în timpul lor.

Cât despre mărturiile particulare ce se citează, sau de la unii Părinți sau de la unele sinoade locale, ele probează numai că, în unele Biserici, în a Romei, spre exemplu, legea celibatului se stabilise; dar poate cineva, de la legi particulare, să conchidă la o lege generală?

Atunci chiar când Socrate și Sozomenu ar fi atât de puțin veridici după cum o pretind defăimătorii lor interesați, ar putea intra în capul cuiva, că să fi putut ei, în secolul al cincilea, în prezența întregii Biserici orientale, care totdeauna i-a stimat, să ateste că o lege generală asupra celibatului nu ar exista, când ea ar fi existat? Dacă apologiștii legii papale ar fi voit să cunoască adevărata disciplină a Bisericii orientale asupra celibatului, ei ar fi găsit-o în istoria chiar a lui Socrate, care recunoaște că ea era în vigoare în Tessalia, în Macedonia și în Grecia. Erau dar în Orient ca și în Occident, *de la sinodul din Nicea*, Biserici în care celibatul era prescris episcopilor, preoților și diaconilor. În câteva altele, era prescris chiar și ipodiaconilor.

Mai înainte de sinodul de la Nicea, aceste obiceiuri erau mai rare. Într-adevăr, canonul XXVI al apostolilor; al X-lea canon al Sinodului din Ancyra; I-iul din Neocesaria; al IV-lea din Gangra presupun că clericii majori (episcopii, preoții și diaconii) nu observau celibatul.

Așadar, când Părinți ca sfințitul Ieronim și sfântul Epifanie, de exemplu, afirmă că celibatul era în uz în cutare sau cutare Biserică din Orient sau din Occident, ei nu vorbesc decât despre Biserici particulare în care el fusese prescris după sinodul de la Nicea. Dar când, în zelul lor în favoarea celibatului, pretind, ca sfântul Epifanie, că acest obicei era întemeiat pe canoanele apostolești, (ei) se înșeală, și nu ar fi putut să citeze un singur canon în favoarea opiniei lor.

Este dar sigur: 1- iu că înainte de Sinodul de la Nicea, nu fu nicicum vreo *lege generală* care să impună celibatul; al 2- lea că o *atare lege* nu există în secolul al cincilea; al 3- lea că Biserici particulare impuseră celibatul clericilor majori în diverse epoci.

Așadar disciplina varia asupra acestui punct în diferitele Biserici. Atare era starea lucrurilor în prezența căreia se afla sinodul Trullan (*In Trullo*) la sfârșitul secolului al șaptelea.

Unii (latini) au voit să facă a se răspândi credința că acest sinod fu compus din curtenitori care *inovară* în privința însurării preoților și diaconilor, pentru a fi agreabili unui tânăr imperator desfrânat. Titlul chiar de *In Trullo* nu află

grație în ochii pudici ai defăimătorilor. Cum! Un sinod să se întrunească sub domul (în sala principală a) palatului unui imperator! Ce servilism! Cu toate acestea, al șaselea sinod ecumenic se ținuse tot în locul acela; și la sinodul In Trullo, se vede, alături cu Paul al Constantinopolului, patriarhii Alexandriei, Antiohiei și Ierusalimului; mitropoliți; Vasile al Gortynei, care reprezenta patriarhatul de Occident, prin delegațiune specială; peste tot *două sute unsprezece episcopi*.

Acest număr, trebuie cineva să convină, este destul de respectabil. Nu în *sorgințile înveninate*, ci în actele chiar ale acestui sinod am aflat noi că el a adoptat ca obligatorii canoanele apostolilor, ale vechilor sinoade din Ancyra, din Neocesia, din Gangra, din Antiohia, din Laodicia, ale celor șase sinoade ecumenice ce se ținuseră până atunci; ale sinoadelor din Sardicia, din Carthagina și din Constantinopol, sub Nectariu.

Trebuie să se admită că în decretul acestor sinoade, care formau *dreptul canonic universal*, nu era nici unul singur care să prescrie celibatul preoților; altminteri, ar trebui să zicem că cei două sute unsprezece episcopi de la sinodul *In Trullo* începeau prin a ridica la puterea de lege aceea ce ei voiau să desființeze. În sfârșit, sunt cunoscute canoanele pe care ei le priveau ca având putere de lege în toată Biserica, și nu numai că nu se află într-însele nici o dispozițiune favorabilă celibatului, dar (încă) printr-însele se presupune totdeauna preotul, și chiar episcopul, însurați.

Trebuie dar să se recunoască că sinodul *In Trullo* nu făcu nicicum inovare pronunțându- se contra celibatului ecleziastic. Dar pentru ce se pronunță el în acest sens? Fi-va oare pentru ca să placă unui tânăr împărat de douăzeci și cinci de ani? Ar trebui probe foarte grave pentru a ne decide să credem că două sute unsprezece episcopi ar fi lucrat sub impulsivitatea unui atare motiv. Există ele? Nu. Istoria nu ne-a arătat măcar ca Iustinian al II-lea să fi manifestat cea mai mică tendință în acest sens. Pentru ce dar să se arunce o insultă atât de grosolană în fața unei așa de mari reuniuni de episcopi? Ah Dumnezeu meu! Au voit (latinii) să-i insulte pentru că decretul lor nu era favorabil tezei celibatului.

Cât pentru noi, noi suntem convinși că sinodul *In Trullo* se pronunță contra celibatului ecleziastic din cauza abuzurilor ce rezultaseră dintr-înșul în Bisericile în care se stabilise, și reînnoi în același timp antica disciplină contra bigamilor, pentru a înlătura abuzurile ce se introduseseră în alte Biserici. Credem că a fost așa, mai întâi pentru că el a declarat- o pozitiv în decretul său, și de asemenea pentru că numeroase canoane de ale sinoadelor locale, sau reînnoiesc neîncetat legea celibatului în Bisericile în care ea exista în principiu, ceea ce probează că ea nu era păzită; sau că, în acelea în care celibatul nu exista, se reînnoia vechea disciplină contra bigamilor, ceea ce probează că, în aceste Biserici, ea era căzută în desuetudine.

Astfel, sinodul *In Trullo* nu inova; el blama o lege *locală* care era o sorginte de abuzuri, și promulga din nou o *lege apostolească* după care preotul trebuia să fie *bărbat al unei singure femei*.

Vom da principalele dispozițiuni ale decretului său, și vom proba, cu fapte, că Biserica romană, neașteptându- l, a menținut în sânul său un principiu de imoralitate.

Iată principalele dispozițiuni ale sinodului atingătoare de însurătoarea preoților: romanii au o regulă prea strictă; aceia care depind de scaunul de Constantinopol au prea multă condescendență. Noi temperăm o regulă prin alta spre a înlătura orice exces. Pentru aceasta bigamii a căror a doua căsătorie se urcă până la 15 Ianuarie din ultimul indiction al patrulea vor fi depuși (lipsiți de preoție); dar aceia a căror a doua căsătorie se va fi despărțit mai înainte de această epocă nu vor fi *degradați*. Pentru viitor, sinodul reînnoiește canonul care oprește de a

hirotonisi episcop, preot, diacon, sau de a ridica la clericat pe oricine a fost de două ori însurat, care a avut concubină după botezul său, care se va fi căsătorit cu o văduvă sau cu o femeie lăsată (de bărbatul ei), cu o curvă, cu o sclavă sau cu o comediană. Sinodul oprește, prin urmare, sub pedeapsa de depunere, pe orice episcop, preot sau diacon de a se însura după hirotonie. “Dacă vreunul dintr-înșii voiește să se însoare, adaugă el, să o facă aceasta înainte de a intra în hirotonie.”

Astfel, sinodul *In Trullo nu obligă* la căsătorie, dar o permite *înainte de hirotonie*; și, conform cu regula apostolească, el exclude *pe bigami* din toate funcțiunile ecleziastice.

“Noi știm, adaugă Părinții sinodului, că, în Biserica romană, se urmează această regulă: că cei ce au a fi hirotoniși diaconi sau preoți promit de a nu mai avea comerț cu femeile lor, dar noi, urmând perfecțiunea vechiului canon apostolesc, voim ca căsătoriile celor ce sunt admiși în sfințitele Ordini (tagme) să subziste, și nu-i lipsim de uzul femeilor lor în timpurile convenabile. Așadar, dacă vreunul este judecat demn de a fi hirotonit ipodiacon, diacon sau preot, acela nu va fi exclus din tagme; pentru că este angajat în căsătorie legitimă; și în timpul hirotoniei sale nu se va pune să promită că se va abține de la femeia sa.”

Părinții reînnoiesc pe urmă canonul sinodului din Cartagina, care prescrie ecleziasticilor înfrânarea absolută în anumite zile. Apoi ei adaugă: “Oricine, spre disprețuirea canoanelor apostolilor, va îndrăzni să lipsească pe un preot, pe un diacon sau pe un ipodiacon de comerțul legitim cu femeia sa, să se depună.”

Sinodul *In Trullo* recunoștea dar că celibatul era impus în unele Biserici; dar el condamnă această *disciplină particulară* în numele legii vechi și apostolești care deși era foarte severă în privința onoarei ecleziastice, totuși nu făcea nicicum să consiste această onoare în celibat. Constatând că, în Biserica romană, se impunea legea celibatului, sinodul în același timp lasă să se înțeleagă că în fond ea nu era observată. Pentru aceasta el adaugă: “Dacă careva din preoții din țările barbare (occidentale) crezu că trebuie să se pună mai presus de canonul apostolilor care-i oprește de a-și părăsi pe femeile lor sub pretext de religiozitate, și să facă mai mult decât nu este ordonat, despărțindu-se de femeile lor cu învoire obștească, noi îi oprim *de a locui cu ele*, ori în ce chip ar fi, spre a arăta prin aceea că promisiunea lor este efectivă.”

Uzul Bisericii Romane era dar blamat în el însuși de sinod, care nu credea în stricta observațiune a legii impuse.

Sub acest din urmă raport el era perfectamente în adevăr (dans le vrai), și noi întru aceasta avem ca garanți pe sinoadele occidentale care, în *toate împrejurările, pretutindeni și încontinuu*, recunosc oprirea pentru ecleziastici de a avea femei cu dânșii, precum și obligațiunea de a păzi o exactă înfrânare; care promulgă legi riguroase contra copiilor preoților etc., etc. Ar fi avut cineva trebuință de toate aceste regulamente dacă celibatul ar fi fost observat? Este oare necesar de a se reînnoi neîncetat o lege ce este respectată? Noi am avut dar dreptate de a zice că sinoadele Bisericii romane atestă că legea celibatului nu era observată. Acest fapt se dă de față atât de mult în toată istoria bisericească de Occident încât ne pare de prisos de a cita texte. Va fi dificil de a găsi cineva un sinod care să nu fi reînnoit legile de mai sus, începând cu epoca sinodului *In Trullo* și până la papa Grigore al VII-lea, adică din secolul al șaptelea și până la al unsprezecelea. La această din urmă dată, celibatul era atât de puțin observat încât căzuse pentru ca să zicem așa în desuetudine. Întru aceasta avem ca garant pe însuși Grigore al VII-lea, care, în unire cu toți scriitorii din aceeași epocă, atestă că toți ecleziastici aveau femei și copii și trăiau ca cei însurați, în vederea și cu știrea episcopilor și a tuturor credincioșilor.

Grigore al VII-lea întreprinse de a distruge această stare de lucruri. El proclamă pe toți preoții căsătoriți *concupinari* și pe copiii lor *bastarzi*; apoi ordonă tuturor ecleziasticilor, ipodiaconi, diaconi și preoți, să observe celibatul. Acest decret fu dat într-un sinod din Roma în 1074, și-l adresă îndată episcopilor din Germania pentru a-l promulga în diocesele lor. Spre a judeca despre efectul produs în Biserici de acest decret, noi vom da cuvântul lui Fleury, care nu poate fi bănuț în asemenea materie:

“Papa publicând prin toată Italia decretul sinodului ce ținuse la Roma în cursul păsimesii contra simoniei și neînfrânării clericilor, scrise mai multe epistole episcopilor Germaniei pentru ca să primească de asemenea aceste decretul în bisericile lor, obligându-i de a separa absolut pe toate femeile din societatea (compania) preoților sub pedeapsă de anatema perpetuă. Numai decăt tot clerul murmură cu violență contra acestui decret, zicând că a voi (cineva) să constrângă pe oameni ca să trăiască aici (pe pământ) ca îngerii, aceasta ar fi o erezie manifestă și o doctrină nebună, cu toate că Domnul Nostru, vorbind despre înfrânare, a zis: Nu toți cuprind cuvântul acesta. Și: Cine-l poate cuprinde să-l cuprindă. Și sfântul Paul: Cine nu se poate înfrâna, să se însoare, pentru că mai bine este să se însoare decăt să ardă. Că papa, voind să oprească cursul ordinar al naturii, va lăsa frâul (liber) către desfrânare și necurăție. Că de va continua a grăbi cu executarea acestui decret, ei mai bine se vor lăsa de preoție decăt de căsătorie, și atunci va vedea (papa) unde va putea găsi îngerii pentru a governa Bisericile în locul oamenilor pe care îi disprețuiește.

Dar papa nu slăbea nicicum și nu înceta de a trimite legațiuni pentru a acuza pe episcopi de slăbiciune și de neglijență și a-i amenința cu cenzură dacă nu vor executa degrabă ordinele sale. Sigefroi, arhiepiscopul Mayenței, știa că nu era o mică întreprindere de a dezrădăcina un obicei atât de învechit și de a aduce lumea atât de coruptă la puritatea Bisericii primitive¹. Pentru aceasta el lucra mai moderat cu clerul, și le dădu mai întâi șase luni pentru a delibera, îndemnându-i să facă de voie aceea de care nu se puteau dispensa, și să nu-i reducă, pe papa și pe el, la necesitatea de a hotărî contra lor lucruri neplăcute.

În fine, el adună un sinod la Erford în luna lui Octombrie a acestui an 1074, unde îi sili mai cu putere de a nu mai uza de amânare (răstimp), și de a renunța pe dată la căsătorie sau la serviciul altarului. Ei îi aduceau înainte mai multe rațiuni pentru a se scăpa de stăruințele sale și a nimici acest decret, de ar fi cu putință; dar el le opunea autoritatea sfântului scaun, care-l constrângea să ceară de la dânșii și nevrând el ceea ce le cerea.

Văzând dar că nu câștigau nimic, nici prin rațiunile, nici prin rugămințile lor, ei ieșiră ca cum pentru a delibera și hotărâră de a nu mai intra în sinod, ci de a se retrage fără a-și lua ziua bună fiecare la casa sa. Câțiva chiar strigară zgomotos că ar fi mai bine să intre în sinod, și, mai înainte de ce arhiepiscopul va pronunța contra lor această destabilă sentință, să-l smulgă de pe catedra sa și să-l dea morții, precum merită, pentru a da posterității un exemplu frumos și a împiedica ca nimeni din urmașii săi să nu se mai apuce de a intenta contra clerului o asemenea acuzațiune. Arhiepiscopul, fiind înștiințat despre acest complot, trimise ca să-i roage să se liniștească și să intre în sinod, promițând că va trimite la Roma îndată ce-i va veni bine, și că va face tot posibilul din parte-i pentru a îndupleca pe papa.

Altman, episcop de Passau, primind de asemenea decretul papei Grigore pentru înfrânarea clericilor, adună clerul său și puse de-i citi epistolele ce-i fuseseră adresate, sprijinindu-le cu cele mai bune rațiuni ce-i fu posibil. Dar clerul se apăra cu vechiul obicei și cu autoritatea episcopilor precedenți, dintre care nici

¹ Aici Fleury se înșeală dând celibatul ca puritatea primitivă. Se găsesc în însăși Istoria sa probe numeroase și invincibile că întru aceasta nu fu așa.

unul nu uzase contra lor de o atare severitate. Altman răspunse că și el însuși nu i-ar inquieta dacă n-ar fi silit de ordinul papei, dar că se temea de a se face culpabil consimțind la această dezordine. Văzând dar că nu câștigă nimic, concedie adunarea. În urmă, sfătuindu-se cu persoane înțelepte și recomandându-le secretul așteptă ziua sfântului Ștefan, patronul bisericii sale, când mai mulți seniori se aflară acolo din cauza sărbătorii. Atunci el se urcă pe amvon și publică cu îndrăzneală decretul papei, în prezența clerului și a poporului, amenințând că va uza de autoritate contra aceluia care n-ar asculta. Numaidecât de ridicare din toate părțile strigăte furioase, și poate că prelatul ar fi rămas făcut bucăți pe loc dacă seniorii care erau de față nu ar fi oprit tulburarea mulțimii.”

Grigore al VII-lea deveni furios văzând că episcopii chiar care-i păreau cei mai devotați autorității sale nu îndrăzneau sau nu puteau să pună decretul său în executare; că mulți dintre acești episcopi îl blamau, și autorizau căsătoria preoților. “Am aflat, scrie el lui Othon, episcopul Constanței, că, contrar decretului nostru, ați permis clericilor care sunt în sfințitele ordini (în sfânta hirotonie) de a-și ține pe *concubinele* lor sau *de a-și lua* (concubine) dacă încă nu și-au luat.” Astfel nu se observa nici chiar, în Biserica romană, legea apostolească reînnoită la sinodul *in Trullo*, și după care căsătoria nu putea fi contractată, după hirotonie, fără a renunța la funcțiile ecleziastice.

Grigore al VII-lea fulgeră din toate părțile, aruncă anateme, înmulți condamnări. Toate acestea nu fură de nici un folos. Celibatul nu fu mai bine observat decât înainte. Întru aceasta noi avem ca probe, și decretul sinoadelor și decretaliile papilor care reînnoiau neîncetat această lege, și anatemele contra preoților însurați pe care îi numesc *concubinari* și contra copiilor lor. Relativ de acest termen de *concubinari*, trebuie să observăm că el era pe cât de rău întemeiat în drept pe atât și de injurios, căci nu este decât sinodul de la Trident care decretă, în secolul al șaisprezecelea, că *hirotonia*, pentru clericii majori, cuprinzându-se între dâșii și ipodiaconii, și *votul* (*făgăduința*) pentru monahi, sunt piedici *desfînțătoare* (*dirimants*) pentru căsătorie. El lucră întru aceasta fără îndoială astfel pentru a da romanilor satisfacțiunea de a numi *concubinari* pe preoții ce părăseau atunci Biserica romană pentru a intra în protestantism și se însurau.

Cu tot zgomotul ce făcu Grigore al VII-lea, decretul său asupra celibatului fu considerat ca neavenit. În secolul al paisprezecelea, căsătoria preoților era atât de mult în uz încât cei mai buni episcopi credeau că ar fi mai bine să se abolească legea celibatului decât să fie lăsată să subziste fără a fi observată. Atare era în particular părerea lui Duranti, episcop de Mende. Acest episcop fiind consultat de papa în privința reformelor de făcut în sinodul de la Viena ce trebuia să se întrunească, el făcu un memoriu pe care Fleury îl analizează astfel, asupra punctului în chestiune: “Autorul cere o mare reformă în curtea de Roma, în prelați și în tot clerul. Neînfrânarea era acolo atât de comună încât el propune de a se permite căsătoria preoților *ca în Biserica greacă*; și se plânge că se vedeau locuri infame lângă biserici, și în curtea de Roma lângă palatul papei, și că mareșalul său lua un tribut de la femeile prostituate.”

Nu se ascultă părerea lui Duranti. Celibatul nu fu abolit, dar el nu fu mai bine observat decât mai înainte.

La epoca sinodului de la Trident, chestiunea căsătoriei preoților fu din nou pusă pe tapet. În memoriul publicat de împăratul sub titlul de *Interim*, se aproba însurarea preoților. Episcopii, însărcinați de papa de a-și da părerea lor asupra acestei scrieri, declarară că: “a separa pe preoți de femeile cu care se însuraseră fiind lucru foarte dificil, ar trebui să se tolereze căsătorirea preoților până când sinodul va lua în această privință rezoluțiunea ce o va crede ca cea mai utilă pentru Biserică.”

Astfel se exprimă iezuitul Pallavicini în *Istoria sinodului de la Trident* a sa¹. Noi vom urma pe acest istoric ultramontan în ceea ce vom avea de zis în chestiunea celibatului la sinodul de la Trident.

Legatul expunând împăratului părerea Romei asupra *Interimului*, îi zise: “că se permitea preoților *de a rămâne în starea de căsătorie*; că într-adevăr această stare nu le era interzisă printr-o lege divină, ci *printr-o lege ecleziastică*; că cu toate acestea autoritatea laică nu putea să dispenseze (pe cineva) de dânsa, această lege, *cel puțin întru cât privește căsătoririle ce se contractau după hirotonie*, fiind imemorabile în Biserica nu numai latină, dar chiar greacă, și prin urmare din tradiție apostolească ce nu fusese întreruptă².”

Astfel legatul papei nu recunoștea ca tradiție apostolească decât disciplina proclamată la sinodul *in Trullo*; el nu da nicidecum această origine chiar celibatului, ci numai opririi de căsătorie după hirotonie. Roma mergea mai departe decât Biserica greacă tolerând aceste feluri de căsătorie la cei ce îndeplineau funcțiunile ecleziastice³.

Astfel pretinsa sa perfecțiune în privința celibatului o adusesse să tolereze, în ce privește căsătoria preoților, un abuz contrar unei tradițiuni apostolești. Astfel fusese observat decretul lui Grigore al VII-lea.

Când fu vorba de a reîncepe sinodul sub Piu al IV-lea, împăratul Ferdinand adresă papei un memoriu pentru a cere căsătorirea preoților⁴.

Nunciul Commendon văzând, în numele papei, pe ducele de Cleves, acesta se uni cu împăratul pentru a cere căsătorirea preoților. “Neînfrânarea preoților, zicea el, o face necesară, pentru că nu se aflau cinci în toate Statele sale care să nu aibă public concubine⁵.”

Când sinodul se întruni din nou, ducele de Bavaria ceru de asemenea căsătorirea preoților⁶.

Franța încă se gândea să facă aceeași cerere.

Se pot adăuga multe lucruri foarte exacte la aceste note extrase din Pallavicini. Astfel chestiunea celibatului fu agitată în sinod în 4 Martie 1563, și mulți se declarară pentru căsătoria preoților, întemeindu-se pe acest cuvânt al papei Piu al II-lea: “Biserica occidentală a oprit preoților căsătorirea pentru bune rațiuni; dar trebuie a le-o permite astăzi pentru rațiuni cu mult mai bune⁷.”

Roma blama pe legați pentru că au permis o discuție atât de periculoasă. “Căsătoria, se zicea, va dezlipi pe preoți de dependența de sfântul-scaun în proporțiune cu afecțiunea ce vor avea pentru femeile lor, pentru copiii lor, pentru patria lor. A le permite să se însoare aceasta ar fi a distruge ierarhia ecleziastică și a reduce pe papa a nu fi mai mult decât episcop al Romei⁸.”

Astfel, pentru a se salva autoritatea papală, trebuia să se lase clerul într-o imoralitate ce se îndrăznea să se decoreze cu numele de celibat.

Sinodul, în loc de a se pleca cererilor ce i se făcuseră relativ de căsătoria preoților, împinse abuzul încă și mai departe decât mai înainte. Până în timpul lui Innocențiu al II-lea, se ratifica căsătoria contractată de preotul care renunța la funcțiunile ecleziastice. Sinodul de la Trident voi să facă căsătoria imposibilă pentru oricare ecleziastic, declarând că hirotonia, chiar pentru ipodiaconat, era o piedică dirimantă (desființătoare) pentru căsătorie. Cu aceasta se declara că se

¹ Pallavic., cart. X. c. 17.

² Ibid.

³ Pallavic., cart. XII, c. 8; cart. XIII; c. 9; cart. XIV, c. 14.

⁴ Ibid., cart. XIV, c. 13.

⁵ Ibid., cart. XV, c. 5.

⁶ Ibid., cart. XVII, c. 4 și c. 8.

⁷ Platina Vie de Pie II.

⁸ Fra Paolo, Hist. de concile de Trente, cart. VII.

prefera pentru preot concubinatul, ce nu se putea spera a se distruge, în locul unei căsătorii oneste și legitime.

Această servitute nouă adăugată la legea celibatului avu ea niște rezultate avantajoase pentru castitatea ecleziastică?

Ar trebui să fie cineva într-o ignoranță completă de Istoria Bisericii occidentale din secolul al șaisprezecelea, pentru ca să pretindă că a fost așa. Noi nu voim să aprofundăm un subiect atât de scandalos în el însuși. Să ne mulțumim cu câteva extracte din epistolele adresate bunului Vincent de Paul, care lucra, în secolul al șaptesprezecelea, pentru reforma clerului. Le găsim în viața sa scrisă de Abelly, episcop de Rhodéz, discipolul său. În 1642, i se scria: “Aici într-această dioceză, clerul este *fără disciplină*, poporul fără frică, și preoții fără pietate și fără dragoste, amvonurile fără predicatori, știința fără onoare, viciul fără pedepsire; virtutea aici este persecutată... Carnea și sângele au pus sub picioare aici Evanghelia și spiritul lui Iisus Hristos.”

Un episcop îi scria că el lucra fără succes pentru binele diocezei sale, “pentru marele și inexplicabilul număr de preoți ignoranți și vicioși ce compun clerul meu, ce nu se pot corija nici prin cuvânt nici prin exemplu. Mă îngrozesc, când mă gândesc că în dioceza mea *sunt aproape șapte mii de preoți bețivi sau impudici*, care se urcă în toate zilele la altar și care nu au nici o vocațiune.”

Un alt episcop îi scria: “Afară de canonicul teologal al bisericii mele, eu nu știu deloc pe nici unul dintre toți preoții diocezei mele care să se poată achita de vreo sarcină ecleziastică.”

“Din aceste mostre, conchide Abelly, poate cineva să judece despre restul bucății și să înțeleagă ca ce fel putea să fie starea clerului din cele mai multe dioceze ale acestui regat¹.”

Un fapt singur, este că toate operele pioase coroborează (întăresc) cronica scandaloasă a clerului în decursul secolelor al șaptesprezecelea și al optsprezecelea.

Cât despre al nouăsprezecelea, să ne fie permis de a păzi tăcerea, în temerea ce avem să nu fim acuzat că *defăimăm* clerul actual.

După simplele note ce culeserăm, și pe care le-am putea corobora cu mii altele, noi avem dreptul de a conchide că niciodată celibatul nu fu observat în Biserica romană, și că această Biserică favoriza în sânul său viciul și imoralitatea, refuzând de a accepta înțeleapta disciplină *apostolească* promulgată din nou de Sinodul *in Trullo*, și care a fost totdeauna observată de Biserica orientală.

Să examinăm rațiunile ce sunt în general aduse înainte în favoarea legii celibatului. Se zice: Biserica are de misiune de a civiliza lumea predicând pretutindeni Evanghelia; dar, nu poate cineva predica Evanghelia fără a fi celibatar, deci celibatul este esențial Bisericii.

Acceptăm *majora* fără dificultate; dar în ce privește *minora*, noi *distingem*. Dacă s-ar mulțumi cineva de a zice că *mai bine este* ca misionarul să fie celibatar, noi am fi de această părere, căci este sigur că preotul care nu va avea nici una din grijile paternității va fi mai apt pentru sacrificiul personal, că va putea mai cu lesnire să se expună pericolelor ce însoțesc neapărat orice misiune în țările depărtate, la popoare barbare.

Dar dacă pretinde cineva că un preot însurat n-ar putea *absolut* să fie misionar, noi vom răspunde cu exemplul misionarilor anglicani și al miniștrilor protestanți. Este adevărat, da sau nu, că preoți anglicani și miniștri protestanți pătrund în țările sălbatice pentru a anunța acolo Evanghelia? Nu se poate nega *faptul*. Deci un om însurat poate fi misionar. Dar, zice-se, misiunea lor nu are decât

¹ Abelly, Viața venerabilului Vincent de Paul, cart. II, c. 1. (în franțuzește)

aparențele evanghelizațiunii; în fond, este comerțul care-i conduce. Trebuie să fie cineva foarte imprudent pentru ca să ridice această chestiune a comerțului misionarilor, căci ea ne aduce aminte numaidecât de imputările al căror obiect au fost Iezuiții, imputări întemeiate, sprijinite cu probe irecuzabile, pe documente scoase din chiar arhivele Congregațiunii Propagandei¹. Dacă misionarii anglicani și protestanți merită imputarea ce li se adresează, va trebui să mărturisim cu imparțialitate că misionarii romani cei mai celebri o merită deopotrivă. Dacă se poate, printre misionarii romani, cita câțiva ca virtuoși, s-ar putea cita milioane pentru care *apostolatul* nu fu decât un pretext pentru a alerga după avere sau după satisfacțiunea pasiunilor lor. Știm că misionarii romani, și mai ales Iezuiții, au arta de a încânta spiritele prevenite prin narațiuni minunate despre misiunile lor. Se posedă pentru acest subiect faimoasa colecțiune de *Epistole edificatoare*. Din nefericire pentru aceste pioase înșelăciuni, alți misionari romani au avut grija de a demonstra că narațiunile Iezuiților nu erau decât niște *romanțe*; că frumoasele lor creștinătăți nu existau; că în loc de a face creștini, se făcuseră ei înșiși sectatori ai lui Confucius sau ai lui Budha².

De altă parte, poate cineva întreba unde sunt rezultatele misiunilor. De secole se spune că se evanghelizează toate părțile lumii. Noi căutăm creștinătățile ce s-au format, și nu le aflăm nicăieri. Unde este dar acest mare succes ce se acordă misionarilor romani din cauza celibatului lor?

Dar când ar și fi adevărat că apostolul creștin trebuie să fie absolut celibatar, ce ar urma de aici în favoarea legii celibatului impusă clerului rezident (ce stă acasă, în mijlocul poporului său), care nu are decât de a purta grijă de o țară creștină, decât de a o instrui, de a o moraliza, fără a avea ca să înfrunte nici un pericol? Starea preotului misionar este cu totul alta decât a preotului în țară creștină. Pentru ce dar să se pretindă ca acesta din urmă trebuie absolut să aibă calitățile celui dintâi? Acesta este un sofism care nu se poate susține.

Dar va putea cineva găsi misionari în Bisericile în care legea celibatului nu ar exista? Această chestiune nu poate fi rezonabil pusă. Biserica greco-rusă nu impune celibatul, și cu toate acestea ea are o mulțime de monahi celibatari din care poate cineva face, când va voi, misionari. Ea are, de altfel, deja un oarecare număr (de misionari) care nu asurzesc lumea de succesele lor, este adevărat, dar care au succese mai reale, cu mult mai reale decât misionarii romani. În loc de a trimite la toate ecourile buletine de pretinse victorii, după cum fac prea adesea misionarii romani, ei lucrează cu modestie, fondează creștinătăți durabile, traduc, în limbile cele mai sălbatice sfintele Scripturi, liturghia, rugăciuni extrase din operele Părinților Bisericii. Ei nu se dau înapoi nici dinaintea dificultăților fizice ce le prezintă țări abia explorate până aici, nici dinaintea privațiunilor; și cu toate acestea, mulți dintre acești misionari ruși sunt *însurați*. Ceea ce este mai mult, femeile lor îi secondeză pe lângă persoane de sexul lor, poartă grijă de Bisericile ce reușesc să construiască cu mari sacrificii; și aceste nobile femei sunt, pentru popoarele sălbatice, adevărate surori de caritate.

Noi am avea multe de zis asupra importanței femeii preotului și asupra femeii preotului misionar în particular; dar nu este locul aici. Noi voim numai să opunem câteva fapte și bune raționamente la niște aserțiuni gratuite și la sofisme. Să ni se permită cu toate acestea ca să spunem că până acum nu s-a explorat de ajuns această mină de sentiment ce se află în inima femeii chemată să-și unească soarta sa cu a preotului; (în inima) acestei femei pure, pioase, care nu are să cheltuiască partea cea mai forte a energiei sale într-o luptă penibilă contra

¹ Vezi *Histoire des Jesuites* a noastră.

² Ibid.

instinctelor naturii; al cărei suflet liniștit, blând și pios, poate să înconjoare casa severă a preotului în toate atragerile carității.

Femeia, în general, are o înaltă misiune socială de îndeplinit; femeia preotului are o înaltă destinare religioasă, și dacă ar forma-o cineva după cum trebuie să fie, instituțiunile bastarde ale Bisericii romane, instituțiuni, în care celibatul distruge sentimentul adevărat și dezvoltă zelul fanatic, instituțiuni despre care se face atâta zgomot, care par atât de strălucitoare văzute din depărtare, care sunt atât de sărace văzute de aproape, aceste instituțiuni s-ar vesteji înaintea corporațiunii pure, instruite, zeloase, a femeilor sacerdotale. Ar regăsi cineva acolo pe acele sfinte femei, pe acele vedue, pe acele diaconese ce fură atât de utile în primele secole creștine.

Preotul, zice-se, trebuie să *instruiască* poporul, să-l *moralizeze*, să exercite în privința sa *caritatea*.

Pentru *a-l instrui*, trebuie să fie el însuși *om de studiu*; dar, pentru a fi astfel, trebuie să fie celibatar, după apologiștii celibatului.

Consecința acestui raționament, este că nu poate cineva găsi decât puțini sau nici un savant printre bărbații însurați, și că trebuie să se găsească mulți printre celibatari. Această consecință este cea adevărată? N-are cineva trebuință decât să-și arunce o căutătură de ochi peste istorie și peste societatea actuală pentru ca să știe în ce să se țină. Un fapt sigur, este că toate progresele în filosofie, în științe, în arte, au ca personificațiune bărbați *însurați*. Un alt fapt nu mai puțin sigur, este că la o sută de preoți celibatari nu va găsi cineva cinci care să fie *oameni de studiu*. Un alt fapt, este că exceptând câteva *congregațiuni* sau ordine (tagme) monastice ce străluciră, la certe epoci, prin lucrările lor de erudițiune, nu întâlnește cineva în clerul celibatar decât foarte puțini bărbați studioși. Acești bărbați fac excepțiune, și când s-ar reuni numele celor ce au dat oarecare probă de iubirea lor de studiu, acest număr va fi neînsemnat, în comparațiune cu al acelor ce n-au studiat. Fără a ne urca în secole, se poate face această statistică pentru timpul de față.

Să luăm de exemplu pe Franța, care trece (în ochii lumii) că are clerul cel mai instruit, cel mai regulat. Care sunt operele științifice ale acestui cler de la începutul secolului? Dorim, în literatura religioasă, câteva opere, nu însemnate în ele însele, dar care au făcut vâlvă în lumea ultramontană. Ale cui sunt aceste opere? Ale D. D. J. de Maistre, de Bonald, Laurentie etc., care sunt sau au fost bărbați căsătoriți. Cine sunt aceia pe a căror direcțiune o urmează clerul în materiile politice și sociale? Bărbați însurați. Căutăm printre operele celibatarilor, și nu întâlnim decât *compilațiuni* fără valoare, ai căror autori copiază fără sfială pe predecesorii lor, ca Rohrbacher, Gousset, Carriere, Jager etc., care nu au o idee a lor.

Dacă știința există în cler, trebuie să o judece cineva după fructele sale.

Fructele sale sunt nule, deci ea nu există. Cum după aceasta să ni se spună că celibatul este un principiu fecund pentru studiu; că, fără celibat, clerul nu s-ar putea aplica la învățământ?

Noi nu negăm că clerul celibatar nu se poate glorifica cu frumoase nume. Noi nu privim celibatul ca un obstacol *direct* pentru studiu și știință. Dar ceea ce susținem, este că căsătoria nu este un obstacol pentru studiu, și toate faptele ne dau dreptate. Vom adăuga că celibatul este *indirect* un obstacol pentru știință, afară numai dacă (celibatul) nu este liber, îmbrățișat spontan, și nu în urma unei legi generale *impusă*; căci celibatul *forțat*, pune pe om într-o stare de neplăcere și de luptă, când nu-i aduce mii de ocupațiuni cu care studiul și știința nu se acomodează deloc.

Este foarte adevărat, cum o zice Cicerone, că cugetările cele înalte sunt incompatibile *cu voluptatea*, și anume pentru această rațiune ele se întâlnesc foarte rar pe la celibatarii *forțați*, care, considerați în mod general, sunt *oameni de*

voluptate, în vreme ce bărbații însurați nu sunt distrași de la studiu și de la înaltele cugetări, prin uzul pur, legitim și pașnic al căsătoriei.

Apologiștii celibatului aruncă injuria cu mâinile pline miniștrilor protestanți, *mizerabililor popi*; să admitem că clerul oriental nu este instruit, (dar) clerul occidental este el destul (de instruit) pentru ca să se poată vorbi despre aceasta cu atâta suficiență? Dar, cel puțin, clerul oriental este moral, calitate ce nu o posedă deloc clerul occidental.

Să presupunem că căsătoria ar fi rațiunea care ține pe clerul oriental în ignoranță; se va putea răspunde că celibatul este rațiunea imoralității clerului occidental, și va rămâne atunci această chestiune: Este oare mai bine să ai un cler celibatar imoral și ceva instruit, decât un cler moral ignorant? Cât despre noi, noi am opta pentru cel din urmă.

Toată lumea știe că ignoranța, prea exagerată, a clerului oriental își are sorginea cu totul într-o altă cauză decât în căsătorie; că dacă acest cler este ignorant, el posedă cu toate acestea bărbați a căror știință nu are nimic a se teme de comparațiunea ce ar putea-o cineva face cu a celor mai faimoși preoți romani. Cei ce sunt în curentul spiritului ce domnește în Biserica orientală știu că acolo se operează, sub influența circumstanțelor favorabile, o renaștere științifică adevărată, astfel încât se poate spera, într-un viitor apropiat, pentru Biserica orientală, un cler a cărui instrucțiune va fi egală cu moralitatea. În Rusia mai ales, această mișcare se face simțită; și în punctul unde această Biserică este de pe acum, nu este desigur inferioară, sub raportul științific, Bisericii Franței, care este considerată cu toate acestea ca cea dintâi din Occident. S-ar putea chiar susține că Biserica Franței este întrecută de către a Rusiei. Este destul de a-și arunca cineva ochii asupra operelor ce amândouă clerurile francez și rus publică; asupra studiilor urmate în școlile ecleziastice, pentru a vedea dintr-o căutătură de ochi unde este superioritatea.

Dacă apologiștii celibatului nu cunosc Biserica rusă, ei pot cunoaște Biserica anglicană, mult mai apropiată de dânșii. Ei bine, să se compare conștiincios operele literaturii religioase în Anglia și în Franța, și se va vedea că *clerul însurat* al Angliei este mai studios și mai instruit decât clerul celibatar din Franța.

Se zice încă că clerul însurat nu va avea niciodată curajul să predice religiunea în toată lumea fără excepțiune. El va ceda amenințărilor puterii temporale, prin menajament pentru familia sa. Nu cumva va zice cineva că clerul celibatar a dat totdeauna probă de o nobilă independență, și că, pentru mii de alte considerațiuni decât căsătoria, oameni fără credință, în toate clerurile lumii occidentale, n-au călcat în picioare adevărurile religiunii? S-ar face o lungă istorie dacă ar voi cineva să raporteze toate faptele care atestă că, în diferitele Biserici, clerul celibatar s-a înjosit înaintea puterii temporale, prin ambițiune, pentru iubirea de bani, pentru onoruri etc. Luptele sacerdoțiului și ale imperiului nu umplu oare anele Bisericii occidentale? Și, în aceste lupte, câte înjosiri, câtă murdară avariție, câtă ambițiune! Câte sacrificii făcute nu numai în detrimentul religiunii, dar până și în al celei mai vulgare onestități! Câte pete de sânge se observă chiar pe paginile acestor anale!

Să ne lăsăm dar de declamațiuni. Să aruncăm o simplă căutătură de ochi asupra Bisericii din Orient, în care clerul a fost totdeauna însurat, și să ne spună cineva care este adevărul pe care să-l fi sacrificat această Biserică, care își pune toată gloria sa într-o conserva cu îngrijire depozitul divin pe care apostolii și părinții i l-au transmis. Înaintea acestui fapt *incontestabil*, ce devin declamațiunile insultătoare contra căsătoriei care ar fi cauza tuturor relelor, și în favoarea celibatului care ar fi sorginea tuturor bunurilor. Celibatul ce se trâmbează atât de mult n-a fost niciodată alta decât o excepțiune în Biserica romană; iubirea de argint

și ambițiunea sunt, mai mult decât căsătoria, cauze de înjosire pentru preot, și celibatul pe lângă acestea mai poartă încă una cu el, dorința rușinoasă de a-și satisface pasiunile, dorință care muncește pe celibatarul *forțat* cu mult mai mult decât pe omul însurat, mai ales când acesta din urmă este nutrit de principiile moralei evanghelice, după cum sunt, nu numai preoții Bisericii orientale, dar și preoții Bisericii anglicane și miniștrii protestanți. J. de Maistre a zis că aceștia din urmă sunt profesori de morală îmbrăcați în negru și cu cravată albă. Este foarte de dorit ca oamenii îmbrăcați cu haine negre mai lungi, și al căror gât este ornat cu cravate albe sau cu rabaturi (legătură de gât dintr-o bucată de pânză ce se poartă pe piept scoasă peste haine despărțită în două părți lungărețe), să predice o bună morală și mai ales să o practice, în loc de a edifica pe parohianii lor cu istorii apocrife, cu miracole false, cu superstițiuni, cu dogme noi și cu dinariul sfântului Petru. Noi ne vom permite încă de a face să se observe că poate cineva să fie foarte supus puterilor temporale, fără ca să fie servil și mai ales fără ca să împingă servilismul până la sacrificarea adevărului. Preoții din Rusia și din Anglia, spre exemplu, se cred cu atât mai mult autorizați de a fi supuși, cu cât calitatea de creștin nu-i împiedică de a fi (preoți) ai țării lor, și cu cât nu au în capul lor un suveran străin care să edicteze legi în contradicțiune cu acelea ale principilor ce guvernează patria lor. Pentru clerurile ce nu sunt romane, cele două puteri sunt cu desăvârșire distincte, și ele nu înțeleg acest amalgam a cărui personificațiune este pontificala romană. Romanistul consideră de servilism supunerea legitimă; iar noi privim pretinsa independență a clerului roman ca o revoltă contra autorității legitime, în profitul unei autorități străine ce se decorează cu titluri sonore și se investește cu infailibilitate, este adevărat, dar care nu este pentru aceasta mai legitimă.

Trebuie acum să cităm textual un pasaj dintr-un pamflet publicat în favoarea celibatului, spre a nu fi acuzat că mărim peste măsură obiecțiunile:

“*Cu ce frunte* va putea preotul însurat să recomande de pe amvon integritatea moralilor, castitatea, înfrânarea, când el însuși dă secului copii mai mult decât lui Dumnezeu? Cum va putea el să predice sărăcia evanghelică, când el însuși este obligat de a se da la orice meșteșug de nimic pentru a aduna bani pentru imensele trebuințe ale familiei sale? Cum se va apuca preotul însurat să inculce (altora) practica celorlalte virtuți cuprinse în neapreciabilele pagini ale Evangheliei, când el însuși le neglijează aflându-se în căsătorie?”

astfel, căsătoria stabilită de Dumnezeu și ridicată, în Biserică, la demnitatea de mister, este o stare impură, și cel ce este însurat nu va putea predica integritatea moralilor *pentru că* va avea copii: Nu poate cineva să se supună marii legi dumnezeiești: *Creșteți și vă înmulțiți*, fără a fi impudic, neînfrânat!

Astfel, preotul care își ține viața cu lucrul mâinilor, ca sfântul Paul, nu va putea să predice sărăcia evanghelică!

Astfel, este destul să fii însurat pentru ca să neglijezi virtuțile evanghelice!

Crede cineva că visează când citește atari ineptii. Nu este oare Dumnezeu primul culpabil dacă căsătoria este impură? Preotul care trăiește fără a face nimic, care primește un salariu din sudorile poporului, poate dar predica cu fruntea mai sus sărăcia evanghelică decât cel ce dă poporului exemplu cu munca? Dacă consecința căsătoriei este uitarea sau neglijența virtuților evanghelice, cum se face că Iisus Hristos n-a proscris căsătoria? Cum se face că Biserica a condamnat ca *eretici* pe cei ce au insultat căsătoria?

După pasajul copiat aici mai sus, să cităm pe J. de Maistre, care se crede de spirit când zice că dacă femeia preotului ar fi necredincioasă, lumea va râde de el când va predica. Foarte bine; dar nu râde lumea și când un pretins celibatar se

urcă pe amvon, purtând pe spatele său un bagaj adesea considerabil de istorii scandaloase ce se repetă în privința sa, în parohia sa și în parohiile învecinate? Cât de bine șade morala evanghelică într-o atare gură! Aceste cazuri sunt rare, va zice cineva. Pardon, nu atât de rare pe cât se zice. Numai, se prefacă că nu crede, (în existența lor) pentru că are pentru aceasta motivele sale; D.J. de Maistre avea de asemenea pe ale sale pentru a zice că preotul trebuie să fie un om *absolut superior* celorlalți și pentru a face din preotul celibatar pe acest om superior. Dar apărătorii legii celibatului în zadar se ostenesc, preoții romani vor continua de a proba că ei nu sunt superiori celorlalți oameni, și că legea al cărei jug îl poartă îi face prea adesea *inferiori*.

Apologiștii celibatului pretind că ar trebui să se abolească confesiunea dacă s-ar aboli celibatul. Pentru ce?

Pentru că o femeie tânără, o fată mare nu vor îndrăzni niciodată să reveleze preotului însurat “vijeliile unei inimi prea sensibile, prea afectuoase”.

Cu aceasta nu vrea să zică că se răspunde la chestiune; căci aceasta vrea să zică pur și simplu: nu este posibil de a se mărturisi la preotul însurat, *pentru că* aceasta nu este posibil. *Pentru ce*, încă o dată, aceasta nu este posibil? Pentru că preotul însurat este dat *la îndoita ispită a amorului și a curiozității*. Este oare aceasta, întrebăm, un răspuns rezonabil? Cum într-adevăr îndrăznește cineva să afirme că preotul a cărui inimă pașnică (liniștită) și creștină nu mai are de a căuta afecțiunii în afară de familia sa, va fi mai mult dat tentațiunii amorului decât celibatarul *forțat*, care este om, orice s-ar face și orice s-ar zice, și care a probat foarte adesea că este om pentru ca să se mai poată cineva îndoii despre aceasta? Preotul celibatar *are o inimă de granit pentru a simți*, se zice. Aceasta vrea să zică a presupune aceea ce este în chestiune, sau mai bine a afirma cu semeție contrariul adevărului. Cine nu știe că scandalurile a căror cauză directă a fost confesiunea a făcut să se prăsească confesionalul în cea mai mare parte a Bisericii romane? Cine se mărturisește astăzi în această Biserică? O turmă de femei devotate (cucernice-mincinoase) care fac din confesiune *o rutină*, un mijloc de a conversa cu duhovnicii lor, de a vorbi despre aproapele sau despre orice alt lucru; care vin o dată sau de două ori pe săptămână la confesional și care nu sunt pentru aceasta mai bune; care adesea sunt povățuite cu totul de alt motiv decât de al perfecțiunii lor. Dacă nu ne-am teme de scandal, ce *de fapte* am avea să raportăm și care ar proba că inima duhovnicului celibatar nu este deloc *de granit* când e vorba de amor! Dar această operă este prea gravă pentru ca să putem intra în asemenea detalii.

De altminteri, *faptele* sunt de față care vorbesc mai tare decât toate afirmațiile: nu se mai mărturisește cineva la preoții celibatari; se mărturisește la preoții *însurați* în Biserica orientală. Confesiunea este privită cu dispreț în Biserica romană; ea este respectată în Biserica orientală; confesiunea nu este obiectul nici unei imputări în Biserica orientală; în Biserica romană, din contră, ea dă loc în fiecare zi la cele mai odioase scandaluri, la acuzațiuni de imoralitate.

Romanistul pare că a prevăzut această obiecțiune. Așa se aplică el de a înjosi confesiunea în Biserica orientală. El merge sub acest raport până la burlesc (glumă peste măsură). D. avva Martinet, într-un infam pamflet intitulat *Platon-Polichinelle*, pune în scenă pe un domn care face pe amabilul cu femeia sau cu fiica preotului și care a doua zi merge *să îngenuncheze cu pietate lângă grilă*. El imaginează un popă care vine să mărturisească pe o familie nobilă. Este primit în bucătărie unde i se dă de mâncare și băutură în abundență. Pe urmă, membrii familiei ocupați cu jocul de cărți se lasă pe rând de joc pentru a merge ca să se mărturisească. Fiecare spune popii două – trei cuvinte acesta dă dezlegarea, dă ca penitență recitarea unui *Tatăl nostru* și a unui *Ave (Născătoare de Dumnezeu Fecioară bucură-te)* și comedia s-a isprăvit.

Noi nu ne vom înjosi până la a combate atare ineptie. Să facem numai să se observe că D. avva Martinet a dat însuși probă fără replică că nu știa nici primul cuvânt al subiectului în care voia să se veselească atât de grațios. Fiecare știe că în Biserica orientală nu *îngenunchează* cineva pentru a se mărturisi; că acolo nu este nici *grilă* nici confesional; că rugăciunea numită *Ave* nu este acolo dată ca penitență după cum nici *Tatăl nostru*; aceste simple observări sunt de ajuns pentru a face pe cineva să aprecieze de necuviincioase și calomnioase trivialități, nedemne, nu numai de preoți dotați cu simțul comun, dar nici de simpli oameni onești.

Portalis, vorbind contra căsătoriei preoților, a făcut să se observe că confesiunea făcută la un celibatar care ar voi să se însoare ar avea inconveniente; nimeni nu o neagă. Dar dacă acest jurisconsult ar fi cunoscut disciplina Bisericii orientale, ar fi înțeles că observațiunea sa nu are nici o valoare. Preotul, în Biserica orientală, se însoară mai înainte de a intra în hirotonie. El nu mai poate dar abuza de ministerul său pentru a-și căuta o femeie. Noi convenim fără dificultate că un preot *celibatar* ar putea abuza de confesiune într-un scop matrimonial. Dar Biserica s-a scăpat de acest inconvenient obligând pe tot eclesiasticul de a se căsători mai înainte de primirea sacerdoțiului. Observațiunea lui Portalis nu probează dar nimic în favoarea legii celibatului, și învățatul jurisconsult dă dreptate, fără să o știe, înaltei înțelepciuni a Bisericii orientale în privința căsătoriei preoților.

Desigur, dacă am voi să ridiculizăm confesiunea așa precum se practică ea în Biserica romană, am avea amplă (întinsă, destulă) materie. Ne-ar fi mai lesne nouă de a înveseli pe lectorii noștri prin deplângerea menajului preotului celibatar, decât n-a fost lui *Platon-Polichinelle* de a ridiculiza bunele și onestele familii ale preoților însurați. Dar, o repetăm, nouă nu ne place scandalul. Să ne mulțumim de a zice că Biserica orientală posedă preoți însurați care știu face să fie onorați, și care au putut conserva credința în inima popoarelor încredințate îngrijitorilor lor.

Clerul roman cu celibatul său făcut- a tot atâta?

Apologiștii celibatului pretind că, fără această credință nu este nici zel, nici dragoste, nici dezinteresare.

Ar trebui cineva să ignore absolut istoria clerului celibatar pentru ca să nu știe că, în decurs de secole, el nu s-a gândit decât ca să se înavuțească; că, prin mijloacele cele mai puțin legitime, el ajunsese a se face stăpân pe cea mai mare parte din proprietățile teritoriale; că beneficiarii, episcopii, preoții sau egumenii, nu se gândeau decât de a cheltui pe lux și pe mese (bogate) veniturile asupra cărora nu aveau dreptul decât în marginile strictului necesar; că stabilimentele de binefacere erau rare; că cea mai mare parte nu erau întemeiate de cler; că acest cler se achita atât de rău de administrațiunea acestor case ce-i erau încredințate, încât spitalele și ospiciile erau mai mult niște vizuini dezgustătoare decât case de caritate. Ar trebui să ignore cineva absolut istoria pentru a nu ști că mai toate stabilimentele de caritate și de învățământ erau datorate persoanelor căsătorite ce dotau aceste case și Bisericile cu venituri de care clerul făcea un rău uz.

Și în prezența acestor fapte necontestabile se îndrăznește să se facă din caritate apanajul celibatului. Va fi cineva cu adevărul afirmând contrariul; recunoscând că celibatul *forțat* creează pentru cei ce se înrolează într-însul mii de trebuințe pe care le ignoră bunul și onestul părinte de familie; că distruge dragostea în sorgintea sa prin mii de ocupațiuni al căror principiu este el; că dă naștere egoismului și diseacă inima.

De unde vin încă și astăzi, resursele dragostei private? Clerul le adună, da; dar de unde le ia el? Din punga oamenilor însurați. Dacă căsătoria nu distruge dragostea la laici, pentru ce ar distruge- o ea la preot?

Am putea chiar face să se observe că preotul cu adevărat celibatar este o excepțiune în Biserica romană; că falsul celibatar trebuie să fie cu necesitate mai

egoist decât omul însurat; am putea studia clerul roman actual în viața sa intimă și a vedea la ce se reduce această dragoste despre care se face atâta zgomot. Dar n-am putea dezvolta aceste considerațiuni fără a intra în detalii scandaloase; va fi de ajuns să le indicăm într-un mod general pentru a face să se înțeleagă că ne va fi lesne de a proba că clerul însurat n-are de a se teme întru nimic, în privința dragostei, de comparațiunea ce ar putea cineva face-o cu clerul roman.

Am avea multe de zis contra eroismului cu care voiește cineva să doteze clerul celibatar, considerat în mod general. Am putea stabili că dacă au fost la dânsul unii indivizi caritabili și devotați, s-au găsit de aceștia și printre medici, printre miniștrii protestanți, în toate clasele societății; că se abuzează ceva cam mult de licența de a conchide de la particular la general, atribuind unui corp întreg virtuțile câtorva dintre membrii săi. Dar noi vom face numai să se observe că nu s-a probat că devotamentul câtorva preoți a avut de principiu celibatul lor. Nu se semnaleză pe fiecare zi acte de devotament din partea oamenilor curajoși pe care căsătoria nu-i împiedică de a înfrunța cele mai groaznice pericole și chiar o moarte sigură? Că celibatul forțat nu este un obstacol direct acestui devotament, noi voios o admitem; dar, cel puțin, să aibă cineva atâta pudoare pentru ca să nu dea pe acest celibat ca pe principiul regenerat al devotamentului, pentru că-l întâlnește cineva tot așa de bine și chiar mai adeseori la oamenii însurați decât la celibatari.

Nu merge (apologistul celibatului) până a pretinde că preotul așa zis celibatar nu este niciodată *disprețuit*! Cine nu știe cu toate acestea că, chiar în sânul Bisericii romane, nimeni nu crede în castitatea preotului, și că tocmai pentru aceasta clerul acolo este atât de general disprețuit. Dar romanistul nu voiește să vadă ceea ce fiecare vede. El declamă și iar declamă, și nu se îndoiește că exaltațiunea sa febrilă, extravaganțele sale, grosolăniile sale, nu fac decât să probeze neputința sa de a apăra o lege imorală care atât de mult a vătămat pe Biserica romană.

Apologiștii celibatului o justifică afirmând că cei ce contractează obligațiunea pentru celibat lucrează în libertate. Această aserțiune este falsă. Nu ne va convinge cineva vreodată că un tânăr de douăzeci și unu de ani, crescut din copilăria sa în seminarii, separat sistematic de societate, pe care și l-au atașat (educatorii) ca să-l fasoneze pentru celibat, căruia i s-a prezentat ca o crimă cugetarea de căsătorire, sub pretext de castitate, care a fost nutrit în cugetarea că Dumnezeu îl chema la preoție, și că va fi pierdut pentru totdeauna dacă ar lipsi de a răspunde preținsei sale vocațiunii, nu ne va convinge cineva niciodată că un atare tânăr se va fi bucurând de libertatea sa în obligamentul ce-și ia că va observa celibatul în toată viața sa. Noi știm foarte bine că nu se face seminariștilor violență fizică; dar, în educațiunea lor, totul este coordonat așa încât să producă o violență morală, și proba acestei violențe, este că cea mai mare parte dintre ecleziaștii își calcă angajamentul de îndată ce se află în mijlocul lumii și sunt în stare de a compara între starea ce li s-a impus și între aceea ce ar fi trebuit ei să aleagă.

Astfel considerată cu privire la individ ca și cu privire la tot corpul clerical, legea celibatului este imorală, și Biserica romană grav s-a înșelat de a impus-o tuturor celor ce se prezintă pentru a primi hirotonia.

Biserica romană s-a înșelat încă, și în privința misterului Hirotoniei, pretinzând că el conferă episcopilor o putere ce nu o au, în lucrurile credinței.

Ea pretinde că episcopii, în virtutea consacrațiunii ce le este conferită, au dreptul, de împreună cu papa, de a decide infailibil în chestiunile de credință. Ea se pune astfel în contradicțiune cu sine-însăși, căci, în urmarea unui vechi obicei, ea învață că tradiția permanentă și universală a Bisericii este *criteriul* credinței catolice. Dacă este așa, este foarte evident că episcopii, în lucrurile ce privesc credința, au, nu un drept, ci o datorie, când o discuție se deschide de eretici asupra unei dogme

revelate. Această datorie consistă în aceea că episcopii atestă, fiecare pentru Biserica sa respectivă, ceea ce totdeauna și cu statornicie s-a crezut, ca ceva ce ține de credință, în Biserica aceasta pe care el o reprezintă.

Puțin interesează (pe cineva) dacă episcopul este învățat sau ignorant; dacă este sau nu elocvent; dacă raționează sau nu raționează. Știința, elocvența și logica n-au nimic de a face într-o chestiune de credință. Nu este vorba decât de a atesta *un fapt*, de a-l atesta atare precum este el în conștiință: cutare Biserică crezut- a totdeauna cutare sau cutare dogmă, ca făcând parte din dogmele credinței? Pentru a răspunde la o atare chestiune, nu are cineva trebuință de știință, de elocvență sau de logică mai mult decât pentru atestarea existenței soarelui când strălucește el în toată splendoarea sa.

Noi nu refuzăm episcopului dreptul de a se servi de facultățile sale intelectuale pentru a discuta cu ereticii și a-i convinge că sunt în eroare; dar atunci episcopul, cu tot caracterul său sacru, nu mai este alta decât un teolog mai mult sau mai puțin capabil. Dar nu teologilor s-a dat de a reprezenta Bisericile, ci episcopilor, și, când este vorba de a răspunde pentru credința lor, un episcop ignorant valorează cât un episcop învățat; căci caracterul este același, și mai demn de respect va fi acela care va atesta cu mai multă bună credință credința bisericii sale.

S-a discutat în sinoade; dar când citește cineva actele celor șapte adevărate sinoade ecumenice, este lesne de distins ceea ce se raportează la discuțiunile cu ereticii, de deciziunea ce trebuia să fie promulgată. Această deciziune era bazată pe mărturia permanentă a Bisericilor și nu suferea discuție; nu se discuta dar decât pentru a răspunde obiecțiunilor ereticilor contra credinței tradiționale.

Până în aceste din urmă timpuri, se acorda în Biserica romană, infailibilitatea episcopatului întrunit cu papa. De la sinodul din Vatican, nu mai avem de a ne ocupa de infailibilitatea episcopală care a încetat de a exista în profitul papei. Papa singur este infailibil, și dacă binevoiește să se înțeleagă cu episcopii, fie risipiți, fie adunați, aceasta este (o) pură condescendență din partea sa. Episcopatul nu este infailibil decât printr-însul (prin papa); episcopii nu sunt decât delegații săi și n-au autoritate decât printr-însul.

Astfel cei din Biserica romană au căzut în două erori contradictorii. După ce au atribuit episcopilor o autoritate pe care hirotonia lor nu le-o conferea, li se ia autoritatea pe care o posedă din *drept divin*, și ca succesori ai apostolilor, pentru a governa Biserica.

Astfel *un abis cheamă pe alt abis*.

Episcopii romani au despuiat *Biserica*, adică, societatea completă a păstorilor și a credincioșilor, de dreptul său de mărturisire în lucrurile credinței; ei s-au constituit în *Biserică învățătoare* având autoritate de a impune o doctrină *Bisericii ce se învață*, adică credincioșilor, clericilor, diaconilor, preoților.

Și iată că astăzi papa zice pe față: *Biserica învățătoare sunt eu*, și episcopii sunt împinși în rândurile *Bisericii ce se învață*.

Astfel, Biserica romană s-a abătut (de la sănătoasa doctrină) în trei chipuri în privința misterului Hirotoniei: ea nu știe în ce consistă *materia și forma hirotoniei*; impune clerului său, ipodiaconi, diaconi, preoți și episcopi, legea imorală a celibatului; atribuia odinioară episcopilor și, astăzi, episcopului Romei, cu excluderea tuturor celorlalți, dreptul de a impune doctrina Bisericii, în loc de a o primi de la Biserică.

II. NUNTA

Biserica romană, exprimându- se prin sinodul de la Trident¹, a declarat că ea nu știe dacă preotul este sau nu ministrul misterului nunții, și dacă nu este el numai *martor necesar*. Astfel, când doi credincioși declară în prezența preotului parohiei lor, că se căsătoresc, ei sunt căsătoriți legitim fără binecuvântarea preotului, și, fără această binecuvântare, căsătoria lor este mister.

Alături cu această stranie doctrină, Biserica romană se arată foarte severă contra căsătoriei civile, în unele locuri, în vreme ce se arată foarte condescendentă în alte țări, în care n- ar putea să se poarte într- alt fel fără inconvenient.

Se poate zice dar că ea nu are, în privința nunții, decât doctrine de circumstanță.

Subiectul, cu toate acestea, pare în el însuși de cea mai mare simplitate.

Nunta este un contract *natural*; acest contract este *materia* misterului, și binecuvântarea preotului îi este *forma*. Deci în urmarea acestei binecuvântări contractul natural al nunții este ridicat la demnitatea de mister al Bisericii.

Dacă acest contract este depus înaintea autorității civile pentru a-și căpăta efectele sale exterioare, această împrejurare nu poate în nici un chip să aibă vreun efect pentru mister; ea nu- i este nici favorabilă nici contrară.

Dacă, în unele locuri, căsătoria binecuvântată de preot își capătă efectele sale civile, nu este iarăși întru aceasta nici un inconvenient, de îndată ce autoritatea civilă nu vede nici unul.

Anevoie dar s- ar înțelege declamațiunile, câteodată furioase, ale papilor și ale episcopilor contra căsătoriei civile, dacă nu s- ar ști că ei sunt mișcați de un motiv cu totul altul decât de acela pe care îl aduc înainte. Ei cred că cei ce s- ar căsători civilmente ar putea prea bine să aibă ideea de a nu mai face căsătoria religioasă.

Ar înțelege cineva această susceptibilitate într- o Biserică care ar fi conservat doctrina misterului nunții *conferit de preot*; dar de îndată ce Biserica romană nu crede pe preot necesar decât *ca martor*, misterul în sine însuși subzistă fără de el. Contractul natural între doi credincioși este mister; și misterul îl voiesc ei să fie înregistrat de autoritatea civilă.

Biserica romană profesează o altă eroare în privința căsătoriei. Deși Iisus Hristos a învățat pozitiv că căsătoria nu se poate desface decât numai pentru cauza de adulter², Biserica romană învață că, chiar în cazul de adulter, căsătoria nu se poate desface.

Teologii au sleit toate șicanele pentru a proba că n- ar trebui să se înțeleagă cuvintele lui Iisus Hristos în sensul lor clar și evident. Dar aceste șicane nu pot nimic contra acestor cuvinte dumnezeiești.

Căsătoria, după Evanghelie, este unitatea corporală a două ființe ce nu mai fac decât una moralmente. Adulterul rupe această unitate, o distruge. Prin urmare, în urma adulterului, unitatea matrimonială este nimicită.

Deci, de îndată ce adulterul este juridic probat, autoritatea ecleziastică trebuie să pronunțe desfacerea căsătoriei, în profitul părții inocente; căci este evident că culpabilul nu poate beneficia de greșeala sa.

Atare este regula urmată în Biserica catolică orientală, credincioasă spiritului și literei Evangheliei.

¹ Concil. Trident. Sess. 24.

² Evangel. S. Matt. C. XIX, 9.

III. UNGEREA BOLNAVILOR

Asupra acestui mister, doctrina Bisericii romane este aceeași ca doctrina Bisericii catolice orientale. Numai, ea, prin titlul de *Extremă Ungere*, a legitimat opiniunea după care acest mister nu trebuie să fie administrat decât în cazul de pericol al unei morți apropiate.

În Biserica orientală, din contra, s-a conservat vechea doctrină după care ungera bolnavilor trebuie să se facă simplu, în caz de boală, pentru a ruga pe Dumnezeu ca să dea bolnavului sănătatea sufletului și a corpului.

Dar s-a stabilit în Biserica romană un obicei culpabil, în administrațiunea ungerii bolnavilor: el consistă într-un pe lângă mister indulgența plenară numită *in articulo mortis (la vremea morții)*. Această indulgență este dar considerată ca un supliment la mister, superior însuși misterului, pentru că ea produce efecte superioare efectelor misterului.

Am vorbit mai sus despre indulgențe; nu avem dar de făcut decât să semnalăm acest nou abuz ce se face cu dânsese astăzi în general.

EREZII ȘI ERORI ALE PAPALITĂȚII

RELATIV DE VIAȚA VIITOARE

Biserica romană profesează că mai înainte de judecata cea de apoi și generală, cei ce mor sunt supuși la o judecată particulară, după care cei ce trebuie să fie pedepsiți sau recompensați, sunt trimiși în Iad sau în Rai pentru eternitate.

Ea pretinde, afară de aceasta, că dintre cei ce au trecut în cealaltă viață, sunt unii care n-au meritat absolut nici recompensa nici punițiunea eternă. Ea îi pune dar într-un loc intermediar pe care-l numește *Purgatoriu*, unde ei ar suferi tortura focului, ca expiare a greșelilor lor *veniale (iertabile)*, până când vor fi satisfăcut cu deplinătate dreptatea lui Dumnezeu. După această satisfacțiune completă, ei intră în Rai.

Sufletele închise în Purgatoriu pot primi ușurare cu rugăciunile și faptele bune ale celor vii; ele pot chiar să fie scăpate cu desăvârșire de pedepsele lor prin aplicarea unei indulgențe plenare; căci papa pretinde că are dreptul de a acorda *indulgențe plenare aplicabile sufletelor din Purgatoriu*.

Dacă este așa, noi nu vedem cum mai poate exista Purgatoriul pentru Biserica romană, de îndată ce papa poate să scape atât de facil sufletele ce suferă într-însul. Datoria sa ar fi de a aplica indulgențe plenare pe fiecare zi acestor biete suflete suferinde, și ar putea atașa aceste indulgențe de faptele atât de facile ale celor vii, încât ele negreșit s-ar căpăta și s-ar aplica.

Purgatoriul nu există dar decât din voința papei. Aceasta este adevărat sub un îndoit raport: mai întâi, pentru că aceasta este o invențiune a papilor; apoi, pentru că ei l-ar putea suprima, dacă ar voi-o, prin indulgențele lor plenare.

Unii dintre teologii romani, mai învățați, ca Bossuet, au redus cât mai mult posibil doctrina Purgatoriului, încât au adus-o foarte aproape de ortodoxie. Sinodul de la Trident le-a dat exemplul acestor reduceri¹. Acest sinod blamează superstițiunile și falsele doctrine a căror ocaziune era Purgatoriul, și reduce acest Purgatoriu la un loc în care sufletele ce sunt într-însul ținute pot fi ajutate cu rugăciunile și faptele bune ale credincioșilor, și mai ales cu sacrificiul liturghiei.

Doctrina Purgatoriului este cu totul alta în practica Bisericii romane. Pentru a se convinge cineva despre aceasta, poate citi nenumărabilele tratate ce se publică pe fiecare zi asupra acestui subiect, cu aprobarea autorității ecleziastice. Va vedea acolo, în toate paginile, că sufletele condamnate la Purgatoriu, suferă într-însul foc violent; că acest foc le purifică și are putere de expiare. Aceasta este, în sfârșit, ideea ce poartă cu sine numele singur de *Purgatoriu*.

Dacă sinodul de la Trident avea rațiunile sale de a reduce pe cât ar fi cu putință doctrina Purgatoriului, din cauza atacurilor foarte justificate ale protestanților, teologii care comentară oficial doctrina sa, nu observară aceleași menajamente. Citim, într-adevăr, în catehismul roman, numit *al sinodului de la Trident sau ad Parochos*², ceea ce urmează:

“Prin cuvântul iad, se înțelege întâi locul unde sunt cei condamnați... Se mai înțelege încă focul purgatoriu în care sufletele persoanelor pioase suferă în decurs de un timp determinat, pentru expierea greșelilor lor, spre a le fi intrarea deschisă în eterna patrie în care nimic necurat nu intră.”

Teologii autori ai catehismului, pretind că această doctrină este întemeiată pe sfânta Scriptură și pe tradiția apostolească; lucru ce ei nu-l probează, și nu spun pentru ce, căci despre aceasta nu s-a făcut cea mai mică mențiune nici în sfintele Scripturi, nici în monumentele tradițiunii catolice.

Tot ce găsim în monumentele tradiționale, este că sufletele defuncților pot primi ajutor din rugăciunile și din faptele bune ale celor vii, și mai ales din sacrificiul euharistic; pentru că aceste rugăciuni, aceste fapte bune, acest sacrificiu, excită în favoarea lor bunătatea lui Dumnezeu, în vederea meritelor singurului răscumpărător Iisus Hristos.

Dar nu se află nicum în tradiție că unele suflete ar fi în vreun foc expiator. Dar, în aceasta anume consistă doctrina romană despre Purgatoriu.

Biserica primitivă nu admitea judecată particulară după moarte; toți admiteau că judecata generală ce va avea loc la sfârșitul lumii, va fixa definitiv soarta celor aleși și a celor blestemați. Toți Părinții Bisericii sunt unanimi asupra acestui punct.

În consecință, toate sufletele defuncților sunt într-o stare provizorie, până la judecata cea de apoi. Ale sfinților au o înainte-gustare din fericirea de care se vor bucura în veșnicie; ale celor culpabili suferă mai înainte de a fi condamnate pentru eternitate. Parabola săracului Lazăr și a bogatului nemilostiv nu lasă nici o îndoială în privința aceasta; dar soarta lor nu va fi cu toate acestea irevocabil fixată decât după sentința lui Iisus Hristos de la judecata cea de apoi. Așteptând-o, legături de comuniune există între cei vii și între morții care pot, ca și pe pământ, să se roage unii pentru alții, în mod folositor.

Pentru ca să înțeleagă cineva diferența ce există între doctrina primitivă și între doctrina Bisericii romane, nu va fi nefolositor de a le reduce și pe una și pe alta la câteva propoziții foarte clare:

Doctrina Bisericii primitive poate fi astfel formulată:

1. După moarte sufletele sunt în stări diferite după faptele bune ce au făcut, sau după greșelile ce au comis;

¹ Concil. Trident. Sess. 25. Decret. de Purgat.; Bossuet; *Exposition de la doctrine catholique*.

² Catech. ad Paroch. P. 1. Art. 5, §§ 45.

2. Aceleași relațiuni de comuniune există între vii și morți, ca între cei vii pe pământ;
3. Ei pot să se roage mutual unii pentru alții; astfel încât sfinții se pot ruga cu folos pentru cei vii, și cei vii se pot ruga cu folos pentru cei ce nu ar fi murit justificați. Sacrificiul euharistic poate mai ales să le aplice meritele lui Iisus Hristos.

Credința Bisericii romane poate fi formulată în modul următor:

1. Afară de cer unde sunt sfinții cu Dumnezeu, și de iad unde suferă cei condamnați, este un loc numit purgatoriu unde sunt sufletele aceluia care n-au meritat condamnarea, dar care aveau păcate de expiat în momentul morții;
2. În acest loc, sufletele suferă chinuirea focului, și suferințele lor sunt expiatoare, le purifică, și le fac să satisfacă dreptatea divină;
3. Rugăciunile și faptele bune ale credincioșilor, și sacrificiul liturghiei pot ajuta pe sufletele din purgatoriu;
4. Papa le poate aplica indulgențe chiar plene.

Această simplă apropiere a celor două doctrine este de ajuns pentru a face să se înțeleagă diferența dintre dânsese.

În sprijinul erorilor Bisericii romane, noi putem nu numai, să ne întemeiem pe *catehismul roman* sau al sinodului de la Trident, dar și pe un canon al sinodului de la Florența ce se consideră ca ecumenic în Biserica romană. Într-adevăr, acest sinod a decretat că "sufletele aceluia care au murit înainte de a fi făcut satisfacere prin demne fructe de penitență sunt purificate după moarte prin pedepsele purgatoriului... *Animos poenis purgatorii post mortem purgari.*"

Istoricul autorizat al sinodului de la Trident, cardinalul Iezuit Pallavicini, tratând chestiunea purgatoriului, declară *eronată și absurdă* doctrina unor scolastici din evul mediu, care se apropia mult de doctrina Bisericii primitive¹. El nu-și făcea dar iluziune asupra atenuărilor sinodului de la Trident, și le completa precum a făcut-o catehismul aceluiași sinod.

În urmarea erorii sale asupra stării definitive a sufletelor dreptilor și a celor blestemați, îndată după moarte, Biserica romană a admis alte două erori: una care consistă întru a zice că dreptii se bucură de vederea fericită; a doua, că papa poate decreta că cutare persoană care a fost virtuoaasă pe pământ este admisă în cer, ceea ce se numește canonizațiune.

Papa Ioan al XXII-lea, într-o bullă faimoasă, dată *ex cathedra* și cu solemnitate, decisese, oarecum aducându-și aminte de doctrina ortodoxă, că vederea fericită nu ar avea loc decât după judecata cea de apoi, când soarta dreptilor va fi irevocabil fixată prin decretul Judecătorului suveran, Iisus Hristos.

Dar succesorii săi au condamnat solemn și egalmente *ex cathedra*, doctrina lui Ioan al XXII-lea.

Infailibilii n-au fost totdeauna de acord.

O dată eroarea vederii fericite imediate adoptată, papii și-au acordat dreptul de a impune lui Dumnezeu sfinți, canonizându-i. Papa își atribuie de asemenea o autoritate directă asupra dreptilor, ca și asupra sufletelor din purgatoriu. El ridică pe unii la vederea fericită prin canonizațiunile sale; scapă pe alții prin indulgențele sale!

De altminteri n-a ridicat actualul papă pe însăși sfânta Fecioară decretând Nemaclata ei Concepțiune? Și nu pretind teologii romani pe fiecare zi că această deciziune a fost un grad mai mult de glorie pentru sfânta mamă a lui Dumnezeu? N-a îndrăznit părintele Newman, un teolog autorizat, să zică că, prin acest decret, Treimea a devenit mai perfectă?

¹ Pallavic. *Histoire du Concile de Trente*, cartea 1. C. 8.

N-ar putea cineva crede asemenea erezii, asemenea absurdității, dacă nu s-ar imprima în toate zilele cu autorizarea papei și a episcopilor.

PAPALITATEA SAU MAREA EREZIE OCCIDENTALĂ

Ereziile, erorile și inovațiunile ce au murdărit Bisericile occidentale din secolul al IX-lea (încoace), n-au emanat toate de la papalitate ca dintr-o sorginte coruptă. Dar papalitatea este care le-a dat caracterul lor de instituțiune sau de doctrine occidentale, învățându-le, aprobându-le, propagându-le și chiar impunându-le, la trebuință, tuturor Bisericilor care arătau, uneori, bune intențiuni pentru menținerea sau apărarea ortodoxiei.

Deci dar cu dreptate o facem noi să poarte responsabilitatea tuturor erorilor din Occident.

Astăzi, nu numai nu se contestă că papalitatea a avut o influență atotputernică asupra Bisericilor latine; dar se autorizează cineva din această atotputernicie pentru a afirma că ceea ce ea a făcut a fost totdeauna bine; că în virtutea unui privilegiu divin, ea nu se poate înșela; că este destul ca ea să decreteze o doctrină, pentru ca această doctrină să fie cu necesitate adevărată.

Trebuie să răspundem acestui subterfugiu.

Pentru a răspunde, ne vom apuca de a combate opera ce se poate considera ca punctul de plecare al papismului modern, cartea intitulată: *du Pape*, (*despre Papa*) de comitele Joseph de Maistre. La atâta preț s-a ridicat acest om și operele sale, încât este bine să facem ca să se aprecieze, după cum merită, acela care a căpătat cea mai funestă influență în Bisericile occidentale.

Combătând această carte, vom proba că nu se pot pune sub scutul autorității papale erori pentru a face dintr-însele adevăruri; că această autoritate este ilegitimă; că ea însăși a probat nelegitimitatea sa prin erorile sale; că în loc de a o accepta ca pe o instituțiune divină, trebuie cineva să o lepede ca pe o instituțiune funestă și anti-evangelică.

Combătând faimoasa carte a comitelui J. de Maistre, noi vom combate pe toate acelea ce nu i-au fost decât slabele ei imitațiuni.

Au fost, în puterea papalității, două faze bine distincte.

În decursul primelor nouă secole ale Bisericii, papa nu era decât episcopul Romei și nu avea jurisdicțiune decât asupra Bisericilor ce se aflau în provincia a cărei capitală era Roma.

După secolul al IX-lea, împrejurări în detaliul cărora nu vom intra pentru moment, investiră papalitatea cu o putere spirituală și temporală asupra Occidentului. De atunci, episcopii Romei se siliră de a face să se considere această îndoită putere ca un drept nedespărțit de demnitatea lor, și dădură astfel naștere opiniunii ce se numește *ultramontanism*, și care nu fu neted formulată decât în secolul al XVI-lea.

De la această epocă, toți catolicii inteligenți au protestat contra sistemului de absolutism papal; dar oameni servili și ambițioși l-au susținut din interes, și au format o partidă care nu se dă înapoi dinaintea nici unei absurdități pentru a susține erorile sale.

Va crede cineva că din zilele noastre a ajuns această partidă să-și facă o mulțime de adepți, care au exagerat până la absurd sistemul ultramontan?

Grație neștiinței aproape generale de dreptul canonic și de teologie, *ultramontanismul* face pe fiecare zi progrese noi.

Cu adevărat *romanii* noștri își aleg bine timpul lor pentru a încerca de a implanta doctrine pe care secolele trecute le-au repudiat; doctrine care au făcut să-și piardă Biserica jumătate din fiii săi! Ce! În zilele noastre când inteligența face atâtea nobile cuceriri; când rațiunea își mărește domeniul său într-un chip atât de surprinzător, să vină creștini și să exalteze niște doctrine scuiate, chiar în secolele cele mai obscure ale evului mediu? Când o instituțiune este susținută prin mijloace diametral opuse tendințelor, spiritului unei epoci, ea trebuie cu necesitate să cadă. Instituțiunile sunt făcute pentru oameni, ele trebuie, prin urmare, să se armonizeze cu gusturile popoarelor. Legea progresului, sau, dacă voiește cineva, de transformare, este unul din principiile fundamentale ale umanității. Biserica, depozitară a adevărului și stabilită pe baze divine, nu poate suferi fără îndoială modificațiuni esențiale. Ea, de altminteri, nu are trebuință de dânsese, în ceea ce privește partea care-i vine de la Dumnezeu; sub acest raport, ea va fi totdeauna în armonie cu toate progresele posibile ale spiritului uman și ale societății; dar Biserica, care dintr-o parte se ține de Dumnezeu, se ține dintr-alta de om; dar, trebuie cu grijă să distingă cineva în ea ceea ce este divin și ceea ce este uman; căci *ceea ce este uman trebuie să se modifice după circumstanțe*. Cei ce se glorifică cu titlul de *romani*, visează stabilirea universală a absolutismului papal și-l admit până în ultimele sale consecințe. Nu numai că ei concentrează toată Biserica în papa, dar gratifică liberal cu privilegiul de infailibilitate pe niște simple congregațiuni, și se încearcă să facă din părerile acestor congregațiuni atâtea legi generale pentru Biserică. Neo-ultramontanismul lasă dar cu mult înapoia lui pe Bellarmin și pe acei vechi ultramontani care credeau pe papa infailibil, dar care puneau acestei prerogative niște condițiuni care i-ar face să fie condamnați de *romanii* noștri moderni ca gallicani. Ei ar striga foarte tare că este erezie, dacă ar auzi astăzi pe învățatul și virtuosul cardinal Contarini¹ repetându-le ceea ce zicea lui Paul al III-lea.

“Este *idolatrie* a pretinde că papa nu are nici o altă regulă decât voința sa pentru a stabili și pentru a aboli dreptul pozitiv. Legea lui Hristos este o lege de libertate, și ea oprește o servitute atât de grosolană, pe care luteranii aveau toată

¹ Contarini, de Composit. ap. Rocabert. Biblioth.

dreptatea de a o compara cu captivitatea Babylonului. Poate cineva numi guvernământ aceea ce nu are ca regulă decât voința unui om? Un papă trebuie să știe că el își exercită autoritatea sa peste oameni liberi.”

Astfel raționa un cardinal în secolul al XVI-lea. Astăzi, nu numai că se abjură liberalismul lui Contarini; dar nu se mai voiește nici măcar ultramontanismul lui Bellarmin. Nu se mai admite, cu acest teolog, că un papă ar putea fi eretic și depus de Biserică. Se face din papa *un Dumnezeu*; și ultramontanii noștri moderni ar zice voioși, cu Champvalon, că papa are mai multă putere decât Iisus Hristos.

Nu este oare o datorie riguroasă pentru tot creștinul de a se ridica cu energie contra unor atari nebunii, de care ar voi cineva să facă pe Biserică responsabilă?

Principalmmente asupra naturii autorității în Biserică s-au abătut de la adevăr ultramontanii. Ei atât de mult au falsificat ideile, încât este necesar de a le aduce aminte adevăratele principii asupra acestui punct.

Iisus Hristos ne-a dat despre natura și exercițiul autorității, învățăminte pe care unii prea mult s-au aplicat să le uite. Citim în Evanghelia de la S. Mattei¹:

“*Domnii națiunilor domnesc peste ele, și cei mari exercită asupra lor puterea. Iar între voi nu va fi așa. Cel ce între voi vrea să fie mai mare, să fie vouă ministru (serv); și cel ce între voi va fi să fie întâi, să fie vouă serv; precum și Fiul omului nu a venit să i se servească, ci să servească, și să-și dea viața sa răscumpărare pentru mulți.*”

Astfel, după Iisus Hristos, domnirea nu trebuie să se confunde cu *autoritatea* în Biserică sa. Omul nu trebuie să fie supus în inteligența sa decât lui Dumnezeu, și *nimeni* față de dânsul nu trebuie să ia titlul de *învățător*². Autoritatea în Biserică, în loc de a fi o *dominațiune*, nu este alta decât un *serviciu* social, un *minister*³ a cărui primă condiție este devotamentul absolut al individului către societatea spirituală căreia el este *ministru*.

Autoritatea ecleziastică este dar obligată de a îndepărta de la ea tot ce ar putea-o face să se confunde cu *despotismul*. Un despot mitrat este un monstru: este Belial așezat pe tronul lui Dumnezeu. Se află cu toate acestea în sânul Bisericii mulți demnitari care să înțeleagă creștinește misiunea ce le este încredințată? Noi ne mulțumim de a pune chestiunea, lăsând grija de a răspunde aceluia care, având autoritate în Biserică, înțeleg Evanghelia și pot chema pe ceilalți la dreptate și la adevăr. Dacă se vor găsi de aceia care, în loc de a fi exemplu turmei lor, domină peste dânsa ca peste o moștenire⁴ unii ca aceia exercită autoritatea *păgânește*; căci ei procedează cu *violență*, aceea ce este caracterul autorității păgâne, în vreme ce autoritatea ecleziastică se exercită *fără silă, cu grăbire, după Dumnezeu, cu dezinteresare și fără constrângere*⁵ ca un *serviciu* și ca un *minister*.

Iată pe ce baze trebuie să fie întemeiată autoritatea ecleziastică, în *exercițiul ce-i este propriu*, adică în dreptul ce ea a primit de la Iisus Hristos de a face legi pentru bunul guvernământ al societății creștine. Trebuie cu multă luare aminte să se distingă acest *drept* pe care-l posedă autoritatea ecleziastică de a governa societatea creștină, pe acela pe care ea îl are de a defini dogma creștină. Această distincțiune este esențială; și, din cauză că n-au făcut-o, o mulțime de scriitori au căzut în erori foarte pernicioase. În legile ce stabilește autoritatea ecleziastică, trebuie să i se dea ascultare, pentru că ea are *dreptul* de a le face; dar

¹ Matt., c. XX, V.25 și urm. – Luca, Evang. C. XXII, V. 25 și urm.

² Matt., XXIII; 8, 10. – Jacob. III; 1.

³ Matt. XXIII; 11 și XX; 26. – Luc., XXII; 26.

⁴ Petr. Epist. I Cap V. vers. 3.

⁵ Petr. Epist. I Cap V. vers. 2.

nu este infailibilă în stabilirea acestor legi, pe care trebuie să le modifice după timpuri și împrejurări.

În definițiunea dogmei creștine, ea nu procedează *cu chipul de autoritate*, ci *de declarațiune*; și în această declarațiune ea este infailibilă, numai dacă se mulțumește de *a afirma credința catolică*; într-adevăr episcopii nu sunt chemați de a se pronunța în mod infailibil decât în cazul în care ei au de a confirma credința catolică a Bisericii relativ de cutare sau cutare fapt dogmatic sau moral, ce face parte din depozitul sacru al revelațiunii. În afară de aceea, nu mai este autoritate infailibilă, și noi nu vedem, în Biserică ca aiurea, decât niște bărbați ce guvernează o societate prin mijloace pe care ei le găsesc fără îndoială bune, care pot cel puțin să le pară ca astfel, și care pot fi (așa) în împrejurările în care ei le întrebuițează, dar care, cu toate acestea, au trebuință de a fi modificate pentru a fi în armonie cu trebuințele popoarelor.

Ultramontanii nu fac, în exercițiul autorității ecleziastice, această distincțiune, care n-a scăpat cu toate acestea (din vederea) marilor teologi occidentali; ei nu văd decât autoritatea în general, pretind că nu poate merita cineva titlul de catolic decât împingând-o până la ultimele sale limite. Noi nu împărtășim această opiniune, și credem că această autoritate nu va fi decât și mai respectată dacă se va circumscrie în marginile dincolo de care dreptul său ar putea să fie contestat.

Astfel: autoritatea ecleziastică are dreptul de a face legi, și este o datorie din partea credincioșilor de a da ascultare acestor legi, cu toate că le face, autoritatea nu este infailibilă; căci, în orice societate, este lucru de primă necesitate de a asculta fiecare de o autoritate legitim constituită, dacă nu vrea să vadă această societate dizolvându-se.

În ceea ce privește depozitul revelațiunii, Biserica, adică societatea creștină reprezentată prin șefii săi legitimi, decide numai *o chestiune de fapt*, când este chemată să formuleze o deciziune. Șefii Bisericii nu impun modul lor de a vedea, nu ridică la dogmă opiniunea lor, ci ei *afirmă* numai că cutare sau cutare punct dogmatic sau moral a fost totdeauna și pretutindeni admis ca revelat.

Astfel omul, în domeniul inteligenței, nu recunoaște în realitate decât pe Dumnezeu de învățător. În afară de adevărurile revelate, el își conservă toată libertatea sa, și este o impietate de a îndrăzni cineva să atenteze la această libertate pe care Dumnezeu a scris-o în inima fiecărui om, ca caracterul necesar și sacru al oricărei ființe inteligente. Fără libertate, fără nobila independență de orice altă autoritate decât de a lui Dumnezeu, în domeniul cugetării, omul nu ar mai fi om; conștiința sa și rațiunea sa s-ar anula; el n-ar fi mai mult decât o ființă pasivă, pe care autoritatea ar forma-o după imaginea sa, o lespede pe care autoritatea ar scrie principiile sale. N-a fost astfel scopul lui Dumnezeu când a creat pe om. De la căderea omenirii, a fost necesar ca Dumnezeu să vină în ajutor prin *Cuvântul* său inteligenței întunecate a omului, dar el nu a distrus această inteligență, și a lăsat activității sale un vast domeniu în care ea se poate exercita în toată libertatea.

Marii scriitori ai antichității creștine au înțeles perfect drepturile rațiunii umane, cu toate că au respectat pe ale autorității. Să citească cineva tratatul despre *Prescripțiuni* al lui Tertullian, sau *Avertismentul* sfântului Vincent din Lerini; va afla într-însele toată doctrina ce am expus, dar va căuta în zadar în ele principiile emise de ultramontani. Autoritatea, așa precum noi am definit-o, este aceea ce a fost recunoscută de toată antichitatea creștină.

Credința, întemeiată pe o atare autoritate, este cu adevărat acea supunere *raționabilă* pe care o cere sfântul Paul de la tot credinciosul: *Rationabile obsequium*. Prin aceste două cuvinte, Apostolul exprimă pe cele două condițiuni necesare adeziunii oricărei ființe inteligente; *supunerea* către o autoritate legitimă fără care

nu există nici societate intelectuală nici societate exterioară, și rațiunea fără care nici o adeziune nu poate fi inteligentă, nu poate fi prin urmare demnă de om.

Să compare cineva această noțiune a autorității ecleziastice cu aceea pe care o caută să o răspândească ultramontanii noștri, și va vedea că este atâta diferență între ele câtă între rațiune și nebunie, între supunere și servilism.

Cu toate acestea disprețuitorii rațiunii umane, care par că au ranchiună (pismă) pe inteligență, se pretind (că sunt) singurii buni catolici. Frumos omagiu cu adevărat dau ei Bisericii punând, ca primă condiție de adeziune la dogmele sale, abnegația rațiunii! Rațiunea, ca și religionea are pe Dumnezeu de autor; nu poate prin urmare să fie contradicțiune între ele. Fără îndoială, omul se rătăcește adesea în cugetările sale, dar este oare acesta un cuvânt pentru ca să nege rațiunea și drepturile sale? Ar trebui atunci să nege conștiința pentru că omul se rătăcește în sentimentele sale și face mai adeseori răul decât binele. Cu toată rătăcirea morală a omului, conștiința sa subzistă și drepturile sale sunt incontestabile; tot asemenea este și cu rațiunea. Omul poate să se piardă în mijlocul erorilor și al prejudiciilor, rămân totdeauna în fundul sufletului său adevărurile prime care formează într-însul *o conștiință intelectuală*, după cum marile principii morale îi formează *conștiința sa morală*. După cum este armonie între principiile ce fac baza conștiinței morale a omului și principiile morale ale Evangheliei, de asemenea este armonie între dogmele evanghelice și primele principii intelectuale ce constituie rațiunea. A izbi aceste principii, a lovi rațiunea în libertatea sa și în drepturile sale, a pune abnegația rațiunii ca bază a credinței, aceasta vrea să zică a săpa autoritatea religioasă, a face Bisericii un război cu atât mai de temut, cu cât îl face cineva, zic-se, pentru a o apăra și a o salva.

Noi voim să credem că ultramontanii nu sunt cu dinadinsul inamici ai Bisericii; dar, în adevăr, ei nu ar face mai bine, dacă ar fi întreprins contra ei un război ipocrit, dacă ar fi jurat de a o distruge arătându-se că o servesc. Noi nu ezităm de a o spune că dacă vreodată Biserica a avut de susținut o luptă periculoasă, apoi această luptă este cu adevărat aceea ce-i făcu, fără a o ști poate, părtinitorii exagerați ai absolutismului papal.

Să se urce ultramontanii la sorgintea creștinismului, și vor vedea că atunci totul era întemeiat pe caracterul *catolic* sau de universalitate; că nu se face nici o mențiune despre această infailibilitate episcopală sau papală pe care ei o pun ca bază a sistemului lor anticatolic, anticreștin. Ar zice cineva că ultramontanii resping acest titlu de catolic care face gloria noastră; căci ei încearcă de a face să degenereze în partită, în coterie, această Biserică creștină a cărei glorie și forță a fost totdeauna *universalitatea*; de a circumscrie în strâmta provincie a Romei această frumoasă Biserică care a știut până aici să se facă tuturor toate, să se acomodeze cu obiceiurile națiunilor pentru a le câștiga pe toate la Iisus Hristos.

Să aprofundeze cineva istoria primelor opt secole ale Bisericii, și nu va găsi nici o probă în favoarea sistemului papal. Toți doctorii nu vorbesc decât de autoritatea *catolică* sau universală a Bisericii, când este vorba să pună un capăt discuțiilor relative la doctrină; *sinoadele ecumenice* unde fiecare episcop este convocat, unde un mare număr vin să atesteze credința Bisericii lor, sunt singurele recunoscute ca *martore* și *interprete* infailibile ale revelațiunii. În scrierile numeroase, în faptele strălucite ce umplu aceste opt secole din istoria creștinismului, pașiștii nu pot culege decât câteva cuvinte vagi, fără importanță, ce nu au valoare pentru dânșii decât separate de contextul lor. Spre despăgubire, ei găsesc (probe) în *falsele decretale* și în scrierile papilor din evul mediu. Trebuie să mărturisim că regulile logicii și ale simțului comun sunt răsturnate, dacă, pentru a cunoaște constituția adevărată a Bisericii creștine, trebuie să prefere cineva istoriei întregi a primelor opt secole, niște scrieri de o autenticitate cel puțin contestabilă,

sau aserțiunile unor papi, ridicăți prin împrejurări la culmea unei suveranități temporale și absolute; interesați de a face să se prezinte această suveranitate ca una din prerogativele demnității lor spirituale.

II.

Cartea D. J. de Maistre, intitulată *du Pape*, apărău pentru prima oară la Lyon, în 1819. Publicațiunea sa fu privită ca un eveniment de bărbații care erau atunci, în presă, șefii partitei regaliste și religioase. D.D. de Bonald și de Lamennais, în *le Defenseur*; D. O'Mahoni în *le Drapeau blanc*; D. Picot în *l'Ami de la Religion et du Roi*, adresară elogiile cele mai măgulitoare autorului și operei sale. Anevoie se poate înțelege acest entuziasm din partea unor scriitori ce treceau de susținători ai tronului precum și ai altarului. Într-adevăr, ultramontanismul D. de Maistre conduce direct și cu necesitate la răsturnarea tronurilor. Mariana a pus întru aceasta principiile, și el a extras consecințele în faimoasa sa carte *du Roi*. Ceilalți teologi iezuiți, ca Santarelli, Becan, Eudemon- Jean, Suarez și sute alții au raționat ca el. Pentru dânșii, papa este suveran unic, absolut, universal; împărații și regii nu sunt decât locțiitorii săi, revocabili după voință, și demni de moarte dacă ei i se împotrivesc. Într-o împrejurare dată, papa are dreptul de a trimite un legat pentru a governa un regat în numele său, de a numi un locțiitor pentru a comanda trupele și a executa ordinele sale pentru a detrona pe regele care nu este mai mult decât un tiran de îndată ce i se împotrivesc, și a ascuți pumnalul unui asasin care poate fără (a i se socoti) crimă să ucidă pe tiran.

Ultramontanismul fu astfel pus în acțiune în timpul Ligii. Legatul Caietan se dădu ca șef al Franței; Guise fu numit locțiitor al papei; tronul Franței fu privit ca vacant, și Jacques Clement, asasinul lui Henric al III-lea, fu declarat de Mariana *eterna onoare a Franței*.

Iată ultramontanismul. Totul se ține lanț în acest sistem, și D. D. de Bonald, de Lamennais și de Maistre, făcând deodată regalismul și ultramontanismul, au probat că nu știau să tragă consecințele din principiile ce puneau. Teologii iezuiți au fost mai conștienți; și vechea magistratură era regalistă mai inteligentă când îi urmărea viguros și pe dânșii și pe sistemele lor.

D.D. de Bonald, de Lamennais și de Maistre nu fură pentru aceasta mai puțin priviți ca cele trei genii tutelare ale tronului și ale altarului; de când cartea *du Pape* a văzut lumina, aceste trei nume fură încoronate de o aceeași aureolă, de formară Treimea ultramontană.

Editorii D. de Maistre nu așteptaseră aceste elogiile pentru a face din autorul lor un om providențial, și a-i atribui mai mult geniu decât nu posedaseră cu toții împreună scriitorii religioși de la începutul creștinismului. "Nu ni se pare, zic ei, să fi venit încă în mintea vreunui scriitor ca să caute până în ultimele sale ramificațiuni, influența exercitată de suveranul pontific asupra formării și menținerii ordinii sociale, precum și de a pune în toată lumina sa importanța acestei puteri pentru a restabili civilizațiunea pe adevăratele sale baze, astăzi când un geniu răufăcător le- a zdrobit și le- a dizlocat. *Nimeni încă*, precum ni se pare, *nu considerase pe papa ca reprezentând el singur creștinismul întreg.*"

Aceasta vrea să zică a declara că D.J. de Maistre a avut mai multă pătrundere decât toți scriitorii, fie galicani, fie ultramontani, care discutară drepturile și prerogativele papalității. Cu toate acestea Biserica a posedat destui

istorici erudiți, teologi abili, filosofi profunzi, pentru a cunoaște papalitatea în esența sa ca și sub diversele sale raporturi. Dacă nici unul dintre dâșii n-a descoperit orizonturile semnalate de D. de Maistre, și n-a făcut din papa *religiunea vizibilă*, precum o zic încă editorii săi, trebuie să conchidă cineva dintr-aceasta că D. de Maistre a fost mai clarvăzător, sau că el a luat himerele drept realități? În loc de a face dintr-însul un scriitor providențial predestinat pentru a face noi descoperiri în domeniul teologiei, nu l-ar putea cineva semnala ca pe un novator periculos, ca pe un iluminat, care lua iluziunile sale ca pe atâtea revelațiuni de sus?

Trebuie să mărturisim că aceasta este o opinie singulară care formează baza întregului sistem teologic al lui D. de Maistre. A identifica *pe un om* cu o societate al cărei caracter esențial este *universalitatea*; a face din acest om însăși *religiunea*: nimeni încă nu cugetase la una ca aceasta. Editorii au dreptate când fac această mărturisire; curtea de Roma însăși, deprinsă cu atâtea stranii exagerațiuni în privința papei, fu pusă în mirare de această opinie. Însuși D. de Maistre o mărturisește. În 11 Decembrie 1820, el scria D. de Place: “La Roma, n-au înțeles această operă (*du Pape*) la prima căutătură de ochi; dar a doua citire mi-a fost cu totul favorabilă. Ei s-au MIRAT foarte de acest NOU SISTEM, și anevoie înțeleg cum se poate propune Romei *vederi noi* asupra papei. Cu toate acestea, trebuie să vină (ei) la aceasta. Se poate întâmpla ca a doua edițiune să fie dedicată papei; acest punct nu este încă decis¹.” Și nici nu s-a decis. Romanii *Mirați de noul sistem și de noile vederi*, nu îndrăzniră să ia responsabilitatea acceptând o dedicațiune oficială. Dar trebuiau să vină la acest nou *sistem*; noi îl vedem astăzi predicat ca adevărata doctrină catolică; și curtea de Roma este atât de zeloasă pentru dâșul, încât ea consideră deeretici și schismatici pe cei ce-și permit de a-l lepăda și de a-l combate. Steaua lui Bellarmin s-a întunecat; Mariana și Santarelli sunt eclipsați. Marele teolog al curții de Roma este astăzi D. de Maistre; și noul său sistem a înlocuit, nu numai vechea *doctrină catolică*, dar și ultramontanismul din secolul al XVI-lea.

Când a citit cineva cu atențiune cărțile ce au ridicat atât de sus pe D. de Maistre în spiritul *Romanilor*; când a controlat citațiunile sale, când a redus la justele lor propoziții frazele sale umflate, când au judecat cu liniște declamațiunile sale zvăpăiate, are dreptul de a se mira de succesele sale. Pentru noi, tonul de amărăciune și sumeție care-l distinge, dogmatismul său, manierele sale hotărâtoare, superbe și disprețuitoare, raționamentele sale bizare, toanele (capriciile) imaginațiunii sale vagabonde, spiritul său paradoxal și fantastic, în fine ignoranța sa de fapte și erorile sale calculate în citațiuni, ne-au dat cea mai săracă idee despre autorul cărții *du Pape*. Noi nu-i contestăm nici verva nici limpeziciunea stilului, nici oarecari idei juste, împraștiate ici colea în operele sale. Dar calitățile sale pot răscumpăra pe defectele sale? Când tratează cineva subiecte grave; când voiește să expună drepturile și raporturile papalității, oare știința și înțelepciunea nu sunt necesare, și se pot ele înlocui prin sarcasme? Preciziunea nu are oare mai multă valoare decât această exagerațiune canonizată (sfințită) de D. de Maistre sub numele de *minciuna oamenilor onești*? Oamenii onești nu mint nici prin exagerațiune nici altminteri. Ei se țin în adevăr care este *unul*.

D. de Maistre avea un motiv puternic de a înnobila exagerarea, dar *verva* sa *despotică*, precum zice D. avva Lacordaire² nu va putea face să se primească acest paradox: că un om onest poate minți, numai aceasta să fie prin exagerare; cu toate acestea, D. de Maistre l-a pus în practică în toate operele sale, și mai ales în aceea pe care noi o vom combate. Exagerarea îi este caracterul cel mai limpede desenat, cu orgoliul ce pare a fi inspirat pe autor de la prima pagină a cărții sale *du Pape*.

¹ Lettre iedite publiee par M. Cullombet. Lyon 1813.

² Lettre sur le sint- siege.

Voiește cineva să știe pentru ce a întreprins el această operă? Pentru că clerul nu avea bărbat destul de instruit pentru a o face. Clerul a fost decimat prin revoluțiune, zice el³, el este absorbit de lucrările servirii; clerul cel nou n- a moștenit știința celui vechi: “Cine știe dacă, înainte de a se urca către patria sa, *Elizeu* și-a aruncat cojocul său, și dacă veșmântul sacru a putut fi luat de jos îndată?” Fraza ar fi fost atât de frumoasă când D. de Maistre n- ar fi dat o probă despre ignoranța sa în privința istorisirilor biblice. Nu trebuie să fie cineva foarte învățat pentru ca să știe că Ilie fu care lăsa discipolului său Elizeu cojocul său cu spiritul său profetic pe care (acest cojoc) îl simboliza. Dar noi vom da peste multe alte probe despre *știința* D. de Maistre. Deci dar pentru că D. de Maistre se credea mai învățat decât toți membrii clerului catolic se decise să publice cartea sa *du Pape* pentru a apăra religiunea; cu toate acestea, Biserica Franței ca să nu vorbim decât de dânsa, singura care fu decimată în decursul revoluțiunii, poseda încă în 1819 destui veterani de ai clerului vechi; corpul episcopal număra teologi distinși; și, spre a nu cita decât unul, D. de la Luzerne putea tot atât de bine ca D. de Maistre, să apere Biserica contra inamicilor săi. Am putea numi un mare număr de membri de ai vechii Sorbone care erau încă în viață în această epocă, și care nu erau atât de absorbiți de grijile ministerului (servirii) încât să nu poată pune știința lor teologică în serviciul Bisericii. Dar doctorii din Sorbona și vechii episcopi n- aveau destul geniu pentru ca să descopere *sistemul nou* al D. J. de Maistre; M. de la Luzerne apăra cele patru articole din 1682, în loc de a face din papa *creștinismul întreg* sau *religiunea vizibilă*; Biserica ar fi pierit dar dacă Providența n- ar fi inspirat pe D. de Maistre să se arunce în luptă cu *vederile sale cele noi*. D. de Maistre (singur) se dă pe sine ca *inspirat*. Că aceasta este ceva modest, dar contestabil, nimeni nu se va îndoii. El declară dar că, sub impulsivitatea acestei inspirațiuni, înainta, contra inamicilor religiunii pentru a proba: “că fără suveranul pontific nu este adevărat creștinism, și că nici un om onest creștin, despărțit de dânsul, nu va semna pe onoarea sa (dacă are ceva știință) o profesiune de credință cu claritate descrisă.”

Deci, dacă nu este cineva unit cu papa, cu această unire descrisă de D. de Maistre în cartea sa, nu poate fi nici om onest nici creștin, ci numai un ignorant și un sceptic. Ai să strigi poate că aceasta este ceva paradox, dar D. de Maistre decide că învățații *n- au dreptul să strige*. Deci, după dânsul, tu ești un ignorant dacă contești propoziția sa.

Cu riscul de a trece de ignorant, noi vom îndrăzni să strigăm că aceasta este paradox, și ne vom răzbuna asupra D. de Maistre cu singura răzbunare pe care dânsul o declară legitimă, răzbunarea de *a raționa contra dânsului și mai bine decât dânsul*.

Mai înainte de a intra în materie, D. J. de Maistre a găsit cu cale de a scrie câteva pagini emfatică asupra destinatelor creștine ale Franței. Autorul ar fi făcut mai bine să compună cel puțin fraze frumoase și să dea mai multă dreptate bărbaților ce au fost aleși de Dumnezeu pentru a întreține în Biserica Franței focul sacru al credinței și al dragostei. Nimeni n- a insultat atât ca D. de Maistre gloriile Bisericii Franței. Credea dânsul că câteva pagini ale unui discurs preliminar l- ar putea spăla de injustițiile și de calomniile sale? Să înregistrăm cu toate acestea câteva linii din acest panegiric scris de un inamic: “Biserica gallicană, zice el, mai că nu avu copilărie; ca să zic așa născându- se, ea se află cea dintâi dintre Bisericile naționale și sprijinul cel mai ferm al unității... Ce era în Europa mai presus de această Biserică gallicană care poseda tot ceea ce place lui Dumnezeu și tot ce captivează pe oameni: virtutea, știința, noblețea și opulența?”

³ Discours preliminaire.

Cu toate acestea, dacă este să credem pe D. J. de Maistre, doctrina Bisericii gallicane era mai rea decât toate ereziile; ea era principiul a toate schismele. Cum se face că cu aceasta ea va fi fost atât de mare și atât de glorioasă? D. de Maistre n-a luat seama că cu mărturisirile sale dădea o dezmințire formală teoriilor sale. Dacă dânsul și-ar fi publicat cartea pe când Biserica gallicană era în splendoarea sa, ea n-ar fi avut destule trăznete pentru ca să-l lovească. Crede oare cineva că ar fi putut dânsul formula înaintea vechii Biserici a Franței sau în Sorbona propoziții ca acestea, ce le emite în plin panegiric al Bisericii gallicane:

“Creștinismul se bazează cu totul pe suveranul pontif.”

“Fără suveranul pontif, tot edificiul creștinismului este minat, și nu mai așteaptă, pentru a se dărâma cu totul, decât dezvoltarea unor circumstanțe.”

Nu știa D. de Maistre că această Biserică gallicană, pe care o proclama, atât de savantă și de virtuoaasă, ar fi spulberat asemenea propoziții ca pe visele unui creier bolnav sau ca pe produsul unui geniu răufăcător, în loc de a le considera ca pe niște *fețe noi* date unei chestiuni teologice de un geniu *inspirat*?

Biserica gallicană nu fu desigur absolut ortodoxă; dar ea, mai bine decât celelalte Biserici occidentale, conservase principiile de opoziție canonică la pretențiile papale.

Întru aceea fu gloria sa, până în zilele noastre unde o vedem mută și fără onoare în genunchi înaintea *Papei infailibil*.

La sfârșitul discursului său preliminar, D. de Maistre se silește să facă pe locutorii săi să creadă că dânsul a lucrat foarte mult, și că este omul de cea mai bună credință; ba chiar că este de o bunătate și de o politețe aleasă către adversarii săi. “Mă măgulesc cu naivitate, zice el, că, din acest punct de vedere, orice lector echitabil va judeca că sunt în regulă.”

Noi nu suntem un lector injust, și ne întrebăm cum se face că un om capabil a lucrat atât de mult și a comis atâtea erori, nu numai dogmatice, dar istorice; cum se face că un bărbat de o atât de bună credință a trunchiat un număr atât de considerabil de texte, și atât de adesea a atribuit unor scriitori opinii pe care ei nu le aveau; cum se face în fine că un bărbat atât de politic și de bun a căzut în atât de dese atacuri de epilepsie sau de mânie brutală discutând contra unor adversari a căror știință, virtute și chiar geniu cereau mai mult decât cuviință.

Noi voim bucuros să credem în lucrările *herculane* ale D. J. de Maistre, în buna sa credință și în politețea sa; dar cu cât credem într-însele mai cu tărie, cu atât mai mult ne vedem încurcați pentru a răspunde la chestiunile ce am pus.

III.

D. de Maistre tratează despre infailibilitate în primul capitol al cărții sale *du Pape*.

Iată ideea ce o dă despre dânsa:

“*Infailibilitatea*, în ordinea spirituală, și *suveranitatea*, în ordinea temporală, sunt două cuvinte perfect sinonime. (P. 2.)

Când zicem că Biserica este infailibilă, noi nu cerem pentru ea, este foarte esențial de a o observa, *nici un privilegiu particular*; noi cerem numai ca ea să se bucure de dreptul comul tuturor suveranităților posibile, care toate lucrează cu necesitate ca infailibile.” (P. 2.)

Iată două principii perfect clare: infailibilitatea Bisericii nu este de o altă natură decât suveranitatea într-un guvernământ oarecare. Dacă această suveranitate nu poate fi identificată cu infailibilitatea propriu-zisă, va urma dintr-aceasta că nu este în Biserică nici o infailibilitate, după D. J. de Maistre; dar, este facil de a demonstra că suveranitatea nu este infailibilă.

În orice societate, trebuie o autoritate care să pronunțe fără apel, fie în ordinea politică, fie în ordinea judiciară; dar din aceea că ea pronunță fără apel urmează că ea nu se înșeală? Fiecare membru din societate trebuie, în interesul comun, să se supună autorității care pronunță fără apel, dar el nu datorește deciziei ei o adeziune intimă, ca și cum ea nu s-ar putea înșela. D. de Maistre n-a văzut această distincțiune fundamentală; pentru aceasta dânsul a stabilit o teorie ce nu rezistă la cea mai simplă reflexiune.

“Suveranitatea are forme diferite, adaugă D. de Maistre (p. 2); ea nu vorbește la Constantinopol ca la Londra, dar când a vorbit de o parte și de alta, în felul său, *billul* este fără apel ca și *fetfaul*.” Adică că aceste acte, deși contradictorii, trebuie să fie primite ca emanând de la o autoritate infailibilă.

Din aceea că *billul* în Anglia este fără apel ca *fetfaul* la Constantinopol, D. de Maistre conchide că amândouă guvernămintele ce vorbesc prin aceste acte sunt infailibile; această infailibilitate este de aceeași natură cu aceea pe care dânsul o reclamă pentru Biserică, pentru că nu voiește pentru ea nici un privilegiu particular. Acest straniu principiu este pur și simplu absurd. Într-adevăr, un *bill* din Anglia, un *fetfa* din Constantinopol și o *bullă* din Roma, date asupra aceleiași chestiuni religioase, vor fi cu necesitate contradictorii; anglicanul și mahomedanul nu se vor acorda nicicum între dânsii, și amândoi vor contrazice pe papa. Sau că adevărul nu există și nu este decât un cuvânt, sau că trebuie a mărturisi că ori unul ori altul dintre actele contradictorii va putea să fie fals. Deși fals, el se va fi dat de un guvern *absolut*, și prin urmare *infailibil* după D. de Maistre. Dacă fiecare din aceste guverne este infailibil, nici unul nu se înșeală, și cu toate acestea actele lor sunt contradictorii, și două din trei cel puțin vor fi false: iată dar două infailibilități din trei care se înșeală. Dacă Biserica nu are *privilegiu particular*, ea nu este mai infailibilă decât cutare sau cutare guvernământ temporal; actele sale nu cer decât o supunere curat exterioară și de ordine publică, și nu o adeziune interioară, ce nu poate fi acordată decât numai la ceea ce este cu necesitate *în veritate*. Infailibilitatea adevărată, așa precum teologii o reclamă pentru Biserică, nu există și nu este decât o himeră; promisiunile făcute Bisericii de Iisus Hristos sunt deșarte; toată tradiția catolică s-a înșelat văzând în aceste promisiuni acest *privilegiu particular* negat de D. J. de Maistre.

Nu numai că principiul fundamental al D. J. de Maistre distruge radical însăși ideea de infailibilitate; dar el este negația adevărului. Inteligența nu poate admite decât ceea ce este conform cu adevărul; dacă este obligată de a se supune unei autorități pentru că ea este suverană, și nu pentru că învață după adevăr, această inteligență nu mai există; omul nu mai este o ființă raționabilă cu un animal ce trebuie să se poarte de baston; orice raționament, orice obiecțiune este o revoltă. Dreptul este în mâna celui mai forte: omul trebuie să-și învelescă ochii inteligenței sale și să se târască sub suveranitate, fără a se preocupa dacă autoritatea ce-i comandă este sau nu în veritate.

Suveranitatea și *infailibilitatea* fiind perfect sinonime, cea dintâi este infailibilă în domeniul său, cu același titlu cu care este cea de a doua în cel

spiritual; și aceasta din urmă nu are nici mai mult nici mai puțin, în cercul religios, decât cea dintâi în cercul politic. Bulla pontificală și fetfaul Marelui Seniore sunt *perfect* identice. Dar dacă bilul din Anglia și fetfaul din Constantinopol sunt infailibile cu același titlu ca o definițiune în Biserică, cu ce drept se impută anglicanului anglicanismul său, turcului mahomedanismul său? Dacă suveranitatea și infailibilitatea sunt două cuvinte sinonime, împăratul Chinei este tot atât de infailibil ca și un sinod ecumenic. Chinezul care va apela contra sentinței suveranului său va fi eretic cu același titlu ca și un catolic care s-ar împotrivi autorității Bisericii. Dacă orice guvernământ este *absolut*, și prin urmare infailibil, după cum o susține D. de Maistre (p. 2), va trebui cineva să i se supună, chiar când el ar face legi nedrepte, și imorale; sau mai bine orice el va comanda nu va putea fi decât *bine* și *adevărat*, pentru că va trebui să i te supui. Suveranitatea sau infailibilitatea sunt care *fac* și *morală* ca și *veritatea*.

D. J. de Maistre acordă cu liberalitate infailibilitatea tribunalelor civile ca și guvernămintelor. (P. 3.) “Trebuie, zice dânsul, să venim, în ordinea judiciară, la o putere care judecă și nu este judecată.” Totdeauna același raționament: trebuie să fie un tribunal suprem a cărui sentință, pentru binele societății, trebuie să fie fără apel; deci acest tribunal este infailibil. Ce străină aberațiune!

Începe în capul cuiva că un om de bun simț să poată trage această consecință dintr-un asemenea principiu? Orice tribunal suprem, orice suveran știu perfect ei înșiși că pot *greși*; că pot judeca sau decide în afară de adevăr; că nu datorește cineva sentinței lor decât *supunere*, pentru binele comun, și nu *adeziune* intimă. Dar D. de Maistre îi face *infailibili* în toată puterea cuvântului, fără a lua seama că fiind atât de darnic de infailibilitate, dânsul o distruge, și în același timp toată morală și tot adevărul.

Va întreba poate cineva pe ce probe, pe ce demonstrațiune și-a întemeiat D. de Maistre teoria sa. Acest eminent scriitor nu-și dă osteneala nici de a demonstra nici de a proba; el afirmă și înțelege că o să-l creadă cineva pe cuvântul său de om de Stat. Fără îndoială geniul său *suveran* era de asemenea *infailibil*. El stabilește dar în două pagini *axiomele* sale, și trece la o altă chestiune.

“Nu este vorba, zice el (p. 4), decât de a ști unde este suveranitatea în Biserică; căci de îndată ce ea va fi recunoscută, nu va mai fi permis cuiva de a apela contra deciziunilor sale. Dar, Biserica este o monarhie; toți scriitorii catolici sunt întru aceasta de acord; revoltații din secolul al XVI-lea atribuiră singuri *Bisericii* suveranitatea. Poporul nu este nimic în Biserică (p. 5); este de prisos de a vorbi despre aristocrație (p. 7); Biserica dar este o monarhie absolută. Forma monarhică o dată stabilită, infailibilitatea nu mai este decât o consecință necesară a *supremației*. Această supremație aparține papei. (p. 8) Prin urmare, apelul contra unei sentințe a papei este nelegitim, căci el ar nimici supremația, și prin aceea chiar infailibilitatea și *unitatea*.”

D. de Maistre înaintează prin toate aceste aserțiuni cu o repezițiune ce nu-i lasă timpul de a proba: el nu poate crede că va îndrăzni cineva să-l contradică. *Noul* său *sistem* îi apare atât de forte încât nu-și dă osteneala de a-l sprijini: el afirmă; și, după câteva pagini de afirmații, se apucă a-și admira opera și a spune că Bossuet și Fleury *au periclitat ideea de infailibilitate până încât s-a permis bunului simț laic de a surâde citindu-i*. (P. 11.)

Îndrăzneala (l'outrecuidance) D-lui de Maistre a produs asupra noastră același efect. El opune lui Fleury pe un scriitor protestant, Mosheim, și se miră ca un gallican să-l aibă de contradictoriu; este mai straniu de a vedea pe un ultramontan sprijinindu-se pe autoritatea protestantului; pentru ce Fleury s-ar acorda cu Mosheim, pentru că Fleury era catolic?

D. de Maistre însuși a *primejduit* pasabil *ideea de infailibilitate*, pentru că o distruge cu adevărul și inteligența. Să vedem dacă a înțeles mai bine ideea de Biserică.

“Toți scriitorii catolici, zice dânsul, au afirmat că Biserica este o monarhie.” El citează în sprijinul acestei opinii pe Duval și Bellarmin, adică pe doi ultramontani. Dar acești scriitori, cu tot sistemul lor eronat, susțineau că această monarhie era temperată de aristocrație (p. 4), ceea ce face *pe bunul simț laic* al D-lui de Maistre *ca să surâdă*. N-avea pentru ce (să surâdă) cu toate acestea, și noi vom îndrăzni a crede că toți teologii latini, care, în general, s-au servit de aceste expresii, știau ce voiau să zică, și înțelegeau tot atât de bine natura Bisericii lui Iisus Hristos ca și *omul de Stat* savoyard. Mai bine s-ar fi făcut de nu s-ar fi comparat regimul stabilit de Iisus Hristos în Biserica sa cu diversele forme de guvernăminte temporale; în ideea lui Iisus Hristos, autoritatea, în Biserică, nu este de aceeași natură cu puterea temporală. Biserica este o păstorie; credincioșii sunt oi, și șefii, *păstori* care o conduc sub direcțiunea Păstorului etern. Biserica este o vie care-și trage sucul său din Iisus Hristos, care-i este trunchiul (buciumul, trupina) ei, și credincioșii și păstorii, mlădițele. Biserica este o familie; într-însa nu se află decât frați: numele de învățător într-însa este condamnat. Iată Biserica în ideea lui Iisus Hristos. Dar să admitem cuvântul de monarhie, și să intrăm în ideea teologilor latini care au crezut că trebuie să se servească de dânsul. Ei admit acest cuvânt aproape toți, dar nu-i dau același înțeles. Ultramontanii înțeleg printr-însul că Biserica are un șef unic și absolut, a cărui autoritate nu este temperată decât în circumstanțe excepționale de o aristocrație spirituală ce este episcopatul; gallicanii înțeleg în genere prin cuvântul monarhie o *autoritate una*, după puterea cuvântului grec. Această autoritate rezidă în episcopat, având în capul său, obișnuit vorbind, pe șeful său, care este papa. Acest titlu de șef (*capul*) nu dă papei o autoritate independentă de *corpul* episcopal; el are o supremație de onoare și de jurisdicțiune, dar nu este decât *primus inter pares*, primul între episcopi investiți cu același sacerdoțiu, participând la aceeași autoritate și nefăcând decât un corp. D. J. de Maistre s-a înșelat dar afirmând într-un mod general că toți teologii au proclamat Biserica *o monarhie*; nici unul n-a legat de acest nume înțelesul ce dânsul îi dă, și singur mărturisește indirect că dânsul nu se unește nici chiar cu Duval și cu Bellarmin. Acești teologi au ținut cont de episcopat, sau de aristocrația ecleziastică, deși nu îi acordă autoritatea ce i-o recunosc gallicanii. D. J. de Maistre găsește că e de prisos de a vorbi despre aceasta. Aceasta era într-adevăr jignitor pentru stabilirea *noului său sistem*. Dacă *oamenii de Stat*, după cum cu emfază zice D. de Maistre, aprobă doctrina sa asupra guvernământului Bisericii, teologii nu pot decât să o lepede ca contrară doctrinei lui Iisus Hristos, și distructivă a toată ideea sănătoasă despre natura guvernământului în Biserică.

D. de Maistre nu voiește ca suveranitatea să se fi dat *Bisericii*, adică universalității păstorilor și credincioșilor; declamă, cu această ocaziune, contra ideii republicane în general, precum și în aplicațiunea ei la Biserică. Să lăsăm la o parte politica și să constatăm numai că dânsul nici măcar n-a întrevăzut distincțiunea fundamentală ce există între autoritate privită din punctul de vedere al dogmei, și autoritatea guvernamentală și legislativă; aceasta din urmă a fost încredințată corpului episcopal, toți catolicii întru aceasta sunt de acord. Episcopii sunt șefii, guvernatorii, sau, pentru a ne servi de un termen mai creștin, păstorii Bisericii; dar dogma a fost încredințată Bisericii întregi, și episcopii numai cu titlul de *organe ale Bisericii* pot pronunța asupra unei chestiuni doctrinare. Dogma est un *depozit divin* încredințat societății universale sau catolice a creștinilor; nu este, cu privire la dogmă, decât o *declarațiune* a se formula, și nu o credință nouă *a se impune*. A declara ceea ce s-a crezut sau admis ca făcând parte din lucrurile credinței,

totdeauna, pretutindeni și de către toți, iată rolul episcopal. Se vede dacă poporul sau societatea creștină nu trebuie să fie socotită întru nimica, după cum o pretinde D. de Maistre; dacă *aristocrația religioasă* sau episcopatul nu merită o mențiune; dacă papa este *toată religiunea, tot creștinismul*.

Adevărul catolic și istoric voiește ca să afirme cineva cu totul din contra.

La sfârșitul capitolului său despre infailibilitate, D. de Maistre pretinde că trebuie admisă nu numai o singură infailibilitate, a papei, căci altfel va trebui să avem atâtea câți patriarhi, regi și autorități vor fi, în afară de dânsul, și va deveni imposibil orice guvernământ, orice unitate, în Biserică.

D. de Maistre uită cu chipul acesta, la sfârșitul capitolului său axioma sa de la început. De vreme ce identifică *suveranitatea și infailibilitatea*, pentru ce afirmă el că, dacă nu se primește infailibilitatea papală, va cădea cineva, din infailibilitate în infailibilitate pretinsă, până ce va nega această prerogativă? De vreme ce infailibilitatea și suveranitatea sunt două lucruri cu totul sinonime, pentru ce se teme D. de Maistre că se declară suveranii infailibili? Ei sunt infailibili, în vreme ce sunt suverani. Sunt atâtea infailibilități câte suveranități. *Omul nostru de Stat* singur se contrazice dar temându- se că va dispărea infailibilitatea, dacă nu ar acorda- o cineva numai papei. El ar putea dori ca papa să fie singur suveran și prin urmare singur infailibil; dar, după ce și- a pus primul său principiu, nu mai putea raționa precum a făcut- o. *Bunul său simț laic*, care- l făcea să surâdă când citea pe Bossuet, îl va fi făcut, desigur, să nesocotească și logica.

Un om *providențial și inspirat* are probabil multe drepturi. Dar noi, simplu muritor, noi credem că trebuie să respectăm logica și chiar să fim serios când citim pe Bossuet; pentru aceasta ne permitem de a crede că D. de Maistre pe atât de rău a raționat pe cât de rău a cugetat.

Ceea ce face mai ales pe D. de Maistre să surâdă, este că Bossuet zicea *serios că doctrina infailibilității nu a început decât de la sinodul din Florența*, și că Fleury a numit pe dominicanul Cajetanu ca autor al acestei doctrine. (P.11 și 12) D. de Maistre nu înțelege cum *niște bărbați, de altminteri atât de distinși*, dar care au scris astfel încât i- au făcut *bunul său simț laic să surâdă*, “au putut să confunde două idei atât de diferite ca acelea de *a crede și de a susține o DOGMĂ.*” D. de Maistre admite dar implicit că nu *se susținea dogma* infailibilității papale înainte de sinodul de la Florența, ci *se credea*. Pe urmă el explică că credința este *o credință din dragoste ce nu are trebuință de a se întoarce către sine însăși și a se întreba pentru ce crede*. O CREDINȚĂ care CREDE! Acesta este un ușor pleonasm, dar să trecem înainte; de ar sta cineva să releveze inexactitățile de detaliu din operele D- lui J. de Maistre, ar trebui să se oprească la fiecare rând. Credința nu raționează dar, după D. de Maistre; crede cineva fără a avea trebuință de a ști pentru ce; “îndoiala este care naște cărțile.” Atunci, apostolii și evangheliștii de aceea au scris Noul Testament pentru că *se îndoiau* despre misiunea divină a lui Iisus Hristos; dacă Părinții Bisericii au scris nenumărabilele lor opere de controversă, au făcut- o pentru că se îndoiau despre adevărurile ce susțineau contra ereticilor; dacă apologiștii și teologii au scris pentru a proba adevărul religiunii, aceasta a provenit tot din aceea cum că ei *se îndoiau despre dânsul*. Biserica catolică se glorică cu milioanele de cărți pentru care toate secolele i- au făcut omagii; dar D. J. de Maistre declară că îndoiala este care le- a dat naștere.

Ale D- lui J. de Maistre fac fără îndoială excepțiune, și sunt un produs al credinței. Noi (una ca aceasta) voios o credem, acceptând cu toate acestea sensul pe care însuși D. de Maistre îl dă acestui cuvânt: o credință ce nu este rezonată, al cărei motiv este necunoscut, este o credință oarbă; cel ce crede așa, nu știe dacă- și dă adeziunea sa adevărului sau erorii; despre aceasta el nu se preocupă; el nu crede *din rațiune*, ci *din iubire* (dacă cu toate acestea poate cineva iubi aceea ce nu

cunoaște); credința sa este fanatism, pasiune oarbă; iată credința D. de Maistre, credința care i-a produs cartea sa, suntem despre aceasta intim convins; dar, în adevăr, nouă ne place mai bine *îndoiala* care a produs cărțile Părinților Bisericii, decât credința D. J. de Maistre.

Ideea ce *omul de Stat* savoyard o dă despre credință este tot atât de falsă cât și aceea care a emis-o, în primul său capitol, despre infailibilitate și despre Biserică. După această excursiune, el revine la subiectul său și pretinde că infailibilitatea papală era *crezută* din toată antichitatea și că se începu numai *a se argumenta* asupra acestui punct la epoca indicată de Bossuet și Fleury. Pentru ca să susțină această opiniune, D. J. de Maistre *cere iertare umbrei ilustre a lui Bossuet*; are dreptate de a lua această precauțiune oratorie, căci umbra lui Bossuet, dacă ar fi putut da vreo importanță *omului* nostru *de Stat*, ar fi tresărit auzindu-l că susține două erezii deodată, cu o îndrăzneală ce merge până la ridicol: o erezie doctrinară și o erezie istorică: o erezie doctrinară întrucât el ia drept *o dogmă* crezută din toată antichitatea, un sistem care n-a devenit o dogmă în Biserica romană decât de la ultimul sinod din Vatican; care nu era prin urmare dogmă în momentul în care el scria.

Erezia sa istorică consistă întru aceea că el pretinde că se începu numai a se discuta *dogma* sa la epoca sinodului din Florența. Dacă D. de Maistre ar fi studiat istoria ecleziastică, ar fi știut că infailibilitatea nu era *nici crezută nici discutată* înainte de această epocă, și că epoca discuțiunii sale este aceea a nașterii sale. Superioritatea sinodului sau a episcopatului era atunci decretată, fără nici o opoziție ca credință permanentă a Bisericii; și se suia pe scaunul Romei un papă care combătea, în scrierile sale teologice, ca *pe o inovare opiniunea* infailibilității papale pe care începeau să o susțină *unii teologi*.

IV.

În capitolele sale al doilea și al treilea, D. J. de Maistre tratează despre sinoade. Scopul său este de a face să li se vadă nulitatea și imposibilitatea.

“O autoritate periodică și intermitentă, zice el, este o contradicțiune în termeni; dar, sinoadele fiind puteri intermitente, guvernământul Bisericii nu le-ar putea aparține. Deci în zadar ar recurge cineva la dânsul pentru a salva unitatea și a menține tribunalul vizibil. Ceva mai mult, sinoadele nu decid nimic fără apel, afară de sinoadele universale; dar, acestea din urmă au atât de mari inconveniente încât *n-au putut intra* în vederile Providenței de a le încredința guvernământului Bisericii.” (P. 16 și 17)

Aceste observațiuni sunt afară de toată *îndoiala* după D. de Maistre: este imposibil ca Providența să fi avut alte cugete decât dânsul; și așa ilustrul scriitor nu-și dă osteneala de a demonstra aceea ce afirmă.

După ce și-a pus axiomele, tratează chestiunea sinoadelor sub punctul său de vedere istoric.

El afirmă mai întâi că era mai facil de a întruni sinoade ecumenice în secolele primare decât în zilele noastre. Pentru ce? Pentru că împărații aveau atotputința și puteau să convoace un număr considerabil de episcopi; în vreme ce astăzi suveranitatea este îmbucătățită (hachee), și universul mărit prin descoperirea Americii. D. de Maistre socotește că ar trebui cinci sau șase ani pentru a constata legalmente convocarea.

Cel din urmă sinod din Vatican și-a luat sarcina de a combate pe marele om de Stat al romanismului.

Scriitorul *providențial* nu era profet; el nu întrevăzuse nici drumurile de fier, nici luntrele cu vapor (vapoarele), nici telegraful electric. Știința modernă a făcut comunicațiunile ceva mai prompte decât nu erau în timpul D-lui de Maistre, și ne place a crede că astăzi ar fi mai lesne de a convoca un sinod general decât sub împărații romani. Chiar în timpul D-lui de Maistre, lucrul ar fi fost mai lesne, și el nu a putut susține contrariul decât din cauza spiritului său prea mult aplecat către paradox. Nu pare că el a cunoscut constituția imperiului roman; el nu și-a dat seama mai ales de imensele dificultăți fizice peste care aveau să treacă episcopii pentru a se duce la sinoade, și pe care nu le puteau aplană împărații, cu toată puterea lor. S-a deprins cineva prea mult de a considera imperiul roman ca cuprinzând lumea întreagă. Imense regiuni nu-i aparțineau cu nici un titlu, și, în aceste regiuni, Evanghelia pătrunsese în urma apostolilor, care lăsaseră într-însele succesori. În însuși imperiul, câte provincii nu recunoșteau pe împărați decât ca pe niște suzerani fără putere directă, mai ales de la Constantin, sub a cărui domnie avu loc primul sinod ecumenic! Este de observat că aceste sinoade se ținură la epoca decadenței imperiului, când suveranitatea nu exista în realitate, și când legăturile cele mai necesare se rupseseră între diversele părți ale imperiului.

Plecând de la data sa de cinci sau șase ani pentru convocare, conchide că dacă se va gândi cineva vreodată să adune un sinod general, el va fi reprezentativ. “Reuniunea tuturor episcopilor, zice el (p. 18), fiind moralmente, fizicește și geograficește imposibilă, pentru ce n-ar deputa la statele generale (nobilimea, clerul și starea de mijloc) ale monarhiei fiecare provincie catolică?” Fiind pus principiul suveranității și infailibilității papale, D. de Maistre ar fi fost mai consecvent dacă ar fi prezentat astfel chestiunea: papa fiind suveran și infailibil, sentințele sale fiind fără apel, ce mai trebuiesc sinoade? Ce mai trebuiesc statele generale? Ca cei ce nu cred în această infailibilitate și pun autoritatea în episcopat, să reclame, o înțelegem; dar sinodul este o superfluitate de îndată ce Biserica are un suveran absolut al cărei cuvânt este un ecou al cerului.

Să nu mai revenim asupra imposibilității *fizice, morale și geografice* a omului nostru de Stat? Astăzi când știința a distrus această întreită imposibilitate, am avea dreptul de a întreba: pentru ce toți episcopii nu s-ar aduna, în loc de a trimite deputați la adunările pe care marele nostru scriitor le numește atât de singular staturile generale, și cărora noi le vom ține numele respectabile de sinoade?

D. de Maistre putea cu atât mai bine să șteargă dintr-o trăsătură de cnodei *staturile sale generale* cu cât zice, cu acea siguranță ce șade atât de bine unui geniu ca al său, unui geniu inventator *al unui nou sistem* asupra autorității pontificale: “Eu nu pretind să pun în cea mai mică îndoială infailibilitatea unui sinod general; zic numai că acest înalt privilegiu, el nu-l are decât de la șeful său, căruia s-au făcut promisiunile.” (P. 19.) Astfel D. de Maistre nu ezită cătuși de puțin. Pentru ce într-adevăr să ezite? Mai bine vine să afirme; ceea ce nu costă nimic când se dispensează cineva de a proba. “Noi știm bine, adaugă D. de Maistre, că *porțile iadului nu vor birui Biserica*; dar pentru ce? Din cauza lui *Petru* pe care ea este întemeiată.” Cine a spus aceasta D-lui conte? Dar dacă cea mai mare parte dintre sfinții Părinți vor fi înțeleși altfel decât el pasajul din Evanghelia la care face aluziune, cum va rămâne cu raționamentul său? Dacă *piatra* fundamentală a Bisericii ar fi Iisus Hristos și nu sfântul Petru, cum va rămâne cu baza prerogativelor pe care el o acordă cu atâta liberalitate papei? “Luați-i această temelie (pe Petru), zice D. de Maistre, cum oare va mai fi ea (Biserica) infailibilă, pentru că ea nu mai există? Trebuie *a fi*, dacă nu mă înșel, pentru *a fi ceva*.” D.

conte nu se înșela în privința acestui din urmă punct; dar dacă temelia Bisericii va fi Iisus Hristos, ea va putea exista fără de Petru; și proba că poate exista fără de Petru, sau fără de papa, este că ea a existat într-adevăr așa în mai multe epoci.

Unde era papa în decursul primelor opt secole ale Bisericii?

Unde era papa în timpul mării schisme de Occident? *Papa dubius, papa nullus*, toată lumea convine despre aceasta. Oare atunci n-a existat Biserica latină? Nu există ea când domnii cardinali dezbat în conclave, luni întregi, mai înainte de a se înțelege pentru alegerea unui papă? Dacă Biserica *există* fără papă, poate cineva privi ca ceva destul de probabil că ea *poate* exista fără el; și dacă papa este cel dintâi dintre episcopii săi, nu-l poate cineva, fără a nega istoria și a cădea într-o eroare evidentă, să-l pună ca condiție *sine qua non* a existenței sale.

D. de Maistre susține “că nici o promisiune nu s-a făcut Bisericii separată de șeful ei.” O credem, căci șeful ei este Iisus Hristos, și Sfântul Duh i s-a dat de Iisus Hristos pentru a o dirija; numai șeful după cum îl înțelege D. de Maistre nu există decât în creierul său sau în al adepților săi, și el niciodată n-a făcut parte din Biserica așa precum a fost constituită ea de Iisus Hristos.

Iată dar la ce se reduce sistemul D-lui de Maistre asupra sinoadelor: ele sunt imposibile astăzi, ele nu sunt infailibile decât prin papa, și rațiunea acestei din urmă axiome este că promisiunile de infailibilitate nu i s-au făcut decât lui. Dacă întru aceasta este să credem D-lui de Maistre, nu găsește cineva nimic în Scriptură în favoarea Bisericii separată de papa: totul se raportează la papa.

Această aserțiune este opusul adevărului¹.

Să continuăm de a examina afirmațiile sale relativ de sinoade.

Sunt ele mai presus de papa, sau papa mai presus de ele? Această chestiune, răspunde D. de Maistre este de un *imens ridicol* (P. 20). Aceasta este *ceea ce se numește în englezește un nonsens*.

Astfel, toți teologii catolici care au dezbătut această chestiune, sunt niște imbecili, după D. de Maistre.

Sinoadele generale au imense inconveniente (p. 21) și primele secole ale Bisericii au abuzat de dânsese (p. 22). Dacă necredincioșii atacă sinoadele, ce ne pasă? *Nimic (decât aceasta) nu este mai indiferent pentru Biserica catolică, care nici nu trebuie nici nu poate fi guvernată de sinoade.* (P. 22) Episcopii din primele secole erau obișnuiți cu sinoadele, de acolo mențiunea ce o fac despre dânsese adesea în scrisorile lor. Dar *dacă ei ar fi văzut alte timpuri, dacă ar fi reflectat asupra dimensiunilor globului, dacă ar fi prevăzut ceea ce era să se întâmple o dată în lume*, degrabă și-ar fi schimbat opiniunea.

Dacă și D. de Maistre, *ar fi văzut* alte timpuri, *dacă ar fi reflectat* la raporturile aproape instantanee ce aveau să se stabilească de la un capăt până la altul al globului, *dacă ar fi prevăzut* ceea ce trebuia să se întâmple nu peste secole, ci numai peste câțiva ani în urma lui, nu s-ar fi făcut *atât de mult* de râs de a raționa după cum a raționat. Episcopii din primele secole ar fi raționat, la rândul lor, în secolul al XIX-lea, după cum raționau în timpurile primitive ale creștinismului, pentru că ei nu raționau după împerejurări, ci după adevărata doctrină catolică. D. de Maistre are cu adevărat o metodă comodă pentru a scăpa de episcopii și de scriitorii secolelor primare: ei ar fi vorbit într-alt fel dacă ar fi trăit în timpul nostru. Un atare principiu nu distruge el radical tradiția catolică întregă? Drept vorbind, D. de Maistre nu putea să țină la dânsa: ce-i trebuie cuiva tradiția, dacă papa este interpretul infailibil al lui Dumnezeu? Să ardem dar sfânta Scriptură și toate scrierile Părinților Bisericii. *Îndoiala este* care a dat naștere cărților. Să credem orbește în cuvântul papei; suntem cu chipul acesta dispensați de orice

¹ Să se vadă în *Papalitatea schismatică* a noastră discuția textelor Scripturii, invocate de latini, și pe care noi le-am explicat după Părinții Bisericii într-un sens opus papalității.

cercetare, de orice inteligență, de orice rațiune, de orice știință. Credința nu raționează; D. de Maistre ne-a spus-o: ea este bazată pe cuvântul papei infailibil, D. de Maistre o repetă necurmat. Singură îndoiala produce cărțile, aceasta este una din axiomele sale. Așadar Omar fu omul cel mai logic. După exemplul său, să ardem bibliotecile și să adormim sub aripa papei, accentele cygnului din Savoia, care singur a făcut cărți pe care nu le-a inspirat nicicum îndoiala.

Relativ de convocarea sinoadelor, D. de Maistre citează pe Fleury fără a-l înțelege. Noi nu voim să credem că el a lucrat astfel cu reflexiune. Fleury, considerând chestiunea *de fapt* afirmă cu dreptate că singuri împărații chemau pe episcopi la sinoadele generale, și că numai ei puteau face aceasta din cauza puterii lor, care se întindea peste o mare parte din provinciile în care Biserica era situată. Învățatul istoric nu intenționează să vorbească despre convocarea canonică, ci numai despre cea *materială*, dacă ne putem exprima astfel. D. de Maistre nu l-a înțeles și-l tratează de un *flecar deșert* care a abuzat de istorie (P. 25.). Aceasta este o impertinență ce nu poate atinge pe unul dintre cei mai învățați și dintre cei mai judicioși istorici ce au existat. D. de Maistre cu atât mai puțin putea să și-o permită, cu cât el însuși nu știe nici un cuvânt de istorie ecleziastică ori de teologie. Am văzut deja probe despre aceasta. Vom mai întâlni încă și altele.

Găsim una numaidecât (P. 26.). Ilustrul autor nu voiește nici să se presupună măcar, că un sinod ar putea fi în contradicțiune cu papa. “Aceasta este o propoziție, zice el cu acea politețe aleasă cu care s-a lăudat, o propoziție căreia i se face toată onoarea posibilă dacă va fi considerată numai de extravagantă.”

Astfel, teologi latini mari și mici care ați tratat această chestiune, sau pe care ea vă preocupă, voi sunteți niște neghiobi, pe credința D-lui de Maistre. Însuși Bellarmin este un prost, după omul de Stat Savoyard, căci el a presupus că un papă ar putea fi eretic și că, în acest caz, ar putea fi judecat de un sinod. Un sinod care să judece un papă! Și Bellarmin care presupune că una ca aceasta s-ar putea întâmpla! D. de Maistre trebuia, după cum se vede, să se exprime într-un mod energic pentru a caracteriza asemenea propoziții. Cei ce și presupun că un papă ar putea fi eretic sunt foarte ridicoli și foarte culpabili (P. 28.). În decurs de optsprezece secole, nu s-a văzut un singur papă să cadă în eroare. D. de Maistre este foarte afirmativ asupra acestui punct. Vom avea ocaziunea de a-i proba mai târziu că se poate arăta un mare număr care furăeretici, și i se va proba aceasta prin mărturia a înșiși papilor. Cu acea ocaziune știința sa istorică va fi expusă în toată splendoarea sa.

Numai papa, după D. de Maistre, are dreptul de a convoca un sinod general; dacă o dată convocat, el voiește să-l dizolve, nu are decât să zică: *Eu nu mai sunt*. Și iată că sinodul devine deodată conciliabul și fără putere. D. de Maistre atribuie gallicanilor aceste două principii, apoi adaugă cu naivitate “că *el n-a înțeles niciodată pe francezi*, când afirmă că decretul unui sinod general are putere de lege independent de acceptarea sau confirmarea suveranului pontif.”

Dacă el ar fi studiat actele sinoadelor generale, dacă ar fi citit numai de-a în fuga istoria mării schisme din Occident, ar fi văzut mai clar în această chestiune. Deși *providențial*, un geniu ca al său nu inventează *faptele*; el nu poate afla decât *sisteme noi*; dar, sistemele noi, în teologie, n-au adevărul în partea lor. Dacă D. de Maistre ar fi cunoscut mai bine pe scriitorii gallicani, ar fi văzut într-înșii altceva decât *niște șicanatori* (p. 28), de ar fi fost mai teolog, nu i-ar fi găsit insuportabili (ibid.) și n-ar fi scris această frază ridicolă: “Cu toate sinoadele și în *virtutea* chiar a sinoadelor, fără MONARHIA ROMANĂ, Biserica nu mai este.” Fără *monarhia romană*! Trebuie să fie cineva D. de Maistre pentru ca să și permită asemenea îndrăzneli; pentru ca să facă presupuneri himerice și pentru ca să le explice apoi cu ajutorul *analogiilor trase din puterea temporală*.

Noi nu- l vom urmări pe tărâmul politic. Vom zice numai că *analogiile* sale sunt pe atât de contestabile pe cât și principiile sale, care principii sunt astăzi cu respect puse la o parte printre lucrurile antice și curioase, în cabinele *amatorilor*. Dacă principiile sale stau astfel, analogiile ce trage dintr-însele vor putea foarte bine să aibă aceeași soartă.

Deși trecem repede peste capitolul *Analogiilor trase din puterea temporală*, totuși nu va fi nefolositor de a observa că D. de Maistre pune *monarhia absolută* ca tipul politic perfect și pe acest model voiește el să- l imite întocmai Biserica lui Iisus Hristos. Monarhia absolută este pentru dânsul o axiomă pe care nu o discută. El trage dintr- înșă toate consecințele posibile, pe care le aplică Bisericii, și dă aceasta ca pe o demonstrațiune. Negați axioma, luați modelul vostru politic, aiurea, după cum întru aceasta aveți dreptul, ce- i devine demonstrațiunea? Tot ce zice D. de Maistre se reduce pur și simplu la această propoziție: Biserica este conformă cu monarhia absolută, pentru că monarhia absolută este monarhia pe care Iisus Hristos a stabilit- o în Biserica sa. Autorul nostru se învârtește de sute de ori în jurul acestei propoziții; îngrămădește la cuvinte, dar *nu probează* nici că monarhia absolută ar fi arhetipul politic, nici că Iisus Hristos ar fi consacrat- o în Biserica sa. El afirmă numai aceste două lucruri. Afirmăția nu este de ajuns în lucruri așa de grave.

D. de Maistre presupune că sinoadele sunt absolut identice cu statele generale; apoi ia statele generale în Franța, în Anglia; trece în revistă ordonanțele de Blois, de Moulins și de Orleans; legile marinei, ale apelor și ale pădurilor etc.; trage din toate acestea *analogii* ce nu sunt juste decât dacă admite cineva toate ideile și aprecierile sale; și crede că a satisfăcut lumea cu plenitudine în privința tuturor dificultăților.

Nu s- ar părea mai raționabil de a nu aplica nicicum Bisericii formele variabile ale guvernămintelor omenești, și mai ales de a nu conchide, după cum a făcut până la dezgust D. de Maistre de la temporal la spiritual? Acesta este un paralogism de care și cei mai slabi logici se pot apăra.

În deluviul de fraze cu care ne copleșește D. de Maistre, pentru a face iluziune asupra slăbiciunii argumentării sale, noi luăm din treacăt câteva, ca acestea: “Un sinod general *adevărat vorbind* este riguros imposibil.” (P. 33.) Atunci, nu a fost sinod general adevărat *adevăr vorbind* de la începutul creștinismului; atunci papa sfântul Grigore Cel Mare nu știa ce zicea când afirma că el respecta cele dintâi patru sinoade ecumenice ca pe cele patru Evanghelii; atunci toți istoricii ecleziastici și erudiții care au compilat cu știință canoanele sinoadelor au fost niște apucați de ameteală, când au crezut că văd în analele Bisericii mari adunări decorate cu titlu august de sinoade ecumenice.

Dar pentru ce găsește D. de Maistre sinodul ecumenic imposibil? Pentru cuvântul pe care deja l- a dat mai sus: *dimensiunea globului terestru*. El ținea la aceasta precum se vede.

Iată o altă propoziție luată din zbor din capitolul ce examinăm (p. 33).

“*Aș fi și eu dascăl* de a vorbi despre sinoade tot atât de defavorabil pe cât a vorbit despre dânsul sfântul Grigorie al Nazianzei.”

Nu: de Maistre, cu tot titlul său de om de Stat pe care- l iubește atât de mult, n- ar fi putut, fără un orgoliu insuportabil, să- și aroge în Biserică aceleași drepturi ca sfântul Grigorie al Nianzei, un episcop, un mare teolog și un mare sfânt. D. de Maistre nu fu decât un simplu laic, un scriitor lipsit de știință religioasă. Dacă fu virtuos, și voim bucuros să o credem, noi nu credem ca Biserica să- l fi găsit încă demn de a purta aureola. El nu avea dar cu nici un titlu drepturile pe care zice, cu emfază, că ar fi *dascăl* de a le exercita.

Dar tratează sfântul Grigorie al Nazianzei defavorabil sinoadele, pentru că zice că adunările de preoți și de episcopi au adesea inconveniente și că el le evită din cât îi stă prin putință? Vorbea el de sinoade propriu-zise și în general? Nu făcea el aluziune la (niște) reuniuni contențioase (iubitoare de gălceavă) și necanonice, unde câțiva episcopi sau preoți se adunau pentru a discuta oarecari chestiuni ardente ce agitau spiritele? D. de Maistre nu se îndoia despre aceasta, pentru că zice cu câteva rânduri mai departe: “Sfântul bărbat s-a explicat, dacă nu mă înșel.” Această lăsare moale prinde cu adevărat bine, când vine cineva să arunce în spinarea unui mare episcop o crimă imaginară.

Dacă D. de Maistre voia să vorbească de sfântul Grigorie al Nazianzei, pentru ce nu spunea că sub președinția sa se începu al doilea sinod general întrunit la Constantinopol? El ar fi aflat, din istorie și din actele acestei adunări, că papa Damas nu lua la dânsa nici o parte; că ea fu prezidată, după sfântul Grigorie, de sfântul Meletiu, care nu era în împărțășire cu Roma, ceea ce nu a împiedicat pe această adunare de a fi venerată ca una din cele patru Evanghelii de sfântul Grigore Cel Mare. Iată fapte incontestabile, ce le aduce în minte numele sfântului Grigorie al Nazianzei celor ce știu istoria ecleziastică. Să le consilieze discipolii D-lui de Maistre cu ideile lor de suveranitate pontificală, dacă o pot.

După ce a zis că sinoadele sunt imposibile, inutile, periculoase, D. de Maistre zice *că ele pot fi utile* (p. 34). Noi nu vom căuta ca să acordăm pe ilustrul autor cu sine însuși.

Iată o frază luată în treacăt (p. 34): “Hume a făcut asupra sinodului de la Trident o reflexiune brutală care merită cu toate acestea de a se lua în considerațiune.” Care este reflexiunea aceasta? Că acest sinod este singurul care să se fi ținut într-un secol cu adevărat luminat, și că nu se mai vede un altul până când ignoranța prepară din nou genul uman la *aceste mari imposturi*. D. de Maistre găsește pe Hume necioplit, dar îi judecă reflexiunea sa dreaptă: “Cu cât lumea va fi mai luminată, zice el, cu atât mai puțin se va gândi cineva la un sinod general.” (P. 38) Apoi, printr-o stranie contradicțiune, dar obișnuită pentru ilustrul scriitor, numără *douăzeci și unu* de aceste sinoade ecumenice pe care le-a declarat riguros imposibile, și calculează că vine unul pentru optzeci și șase de ani. D. de Maistre ar fi trebuit să fie mai puțin darnic de sinoade ecumenice; nu fură în realitate decât *șapte* sinoade care reprezentară Biserica universală. Celelalte paisprezece ce se numesc ecumenice în Biserica occidentală, nu reprezentară decât pe această Biserică, și, prin urmare nu fură universale sau ecumenice.

Primul Sinod ecumenic se ținu în secolul al IV-lea și ultimul, după D. de Maistre, în al XVI-lea, și aceste sinoade *nu par a fi făcute decât pentru junețea creștinismului!* Cu adevărat, când citește cineva asemenea excentricități în cartea marelui bărbat, își pune întrebarea cum acest scriitor paradoxal, ignorant și fără logică, a putut avea un singur părținitor. Cu toate acestea el a făcut școală și nu numai laici neștiutori de teologie și de istorie ecleziastică, dar și preoți se glorifică că l-au avut de învățător și de conducător! Și curtea din Roma îl exaltă ca pe un om de geniu, ca pe un învățat! Această patimă nu probează decât un lucru: profunda și foarte deplorabila ignoranță ce învăluiește astăzi pe clerul latin.

Noi ne-am prea grăbit de a găsi o contradicțiune în D. de Maistre. Da, sinoadele generale nu par făcute decât pentru tinerețea Bisericii, “căci, într-adevăr, zice autorul nostru (p. 39), nu aș voi să asigur că primele secole ale creștinismului au trecut.” Nu-i trebuie decât să se explice pentru a fi înțeles, după cum se vede. Biserica ar putea dar foarte bine ca să fie încă tânără. Ea nu are pentru aceasta mai puțin de nouăsprezece sute de ani aproape. Sfântul Grigore Cel Mare o găsea deja bătrână la sfârșitul secolului al VI-lea și aspira după momentul în care ea s-ar reîntineri urcându-se la sorgintea sa și purificându-și instituțiunile sale în

apele curate care izbucniră din sânul omului-Dumnezeu și al apostolilor săi. Dar D. de Maistre dă din umeri în dispreț auzind asemenea vorbe fără șir și neînțelese: “Nu este raționament mai fals, zice el, decât acela prin care voiește cineva să ne readucă la ceea ce se numește *primele secole*, fără să știe ce zice.” Sărmani doctori ai Bisericii care reveniți atât de adesea asupra excelenței primelor secole creștine! Iată, (că) *voi nu știți ce ziceți*, D. conte de Maistre, om de Stat și diplomat savoyard, ex-ambasador al Sardiniei pe lângă curtea de Rusia, este care vă face acest compliment măgulitor.

Și pentru ce nu știe cineva ce zice când vorbește de primele secole? Pentru că Biserica nu are etate (p. 40) și că ea nu este prin urmare nici tânără nici bătrână. Cu adevărat, D. de Maistre este isteț în evoluțiuni. Iată-l, în spațiul de două pagini, afirmându- ne că Biserica nu poate avea sinoade în decursul juneței sale; că junețea sa încă poate n- a trecut; apoi că această junețe nu există și că cei ce vorbesc de dânsa nu știu ce zic.

Fiind capitolele sale asupra, sau mai bine zis în contra sinoadelor, D. de Maistre simte trebuința de a *protesta despre perfecta sa ortodoxie*. Dacă a avut intenția de a pretinde să treacă de ortodox, desigur nu și- a ajuns scopul său, și noi am citit puține cărți mai pline decât a sa, de erezii, de erori istorice, de pedantism, de orgoliu, și de ignoranță. Spre a nu se îndoii careva despre ortodoxia sa, el binevoiește a mărturisi că *unele împrejurări pot face sinoadele necesare*. Acest semi- cuvânt, care nu este din partea sa decât o nouă contradicțiune, poate oare să răscumpere toate câte le- a zis el false, fără legătură, insultătoare pentru aceste sfinte adunări?

“Francezii nu știu poate, adaugă învățatul nostru teolog, că tot ce poate cineva să zică mai raționabil despre papa și despre sinoade s- a zis de doi teologi francezi.” Apoi vin o citațiune puțin fidelă din Du Perron, și câteva linii din Thomassin. Thomassin pretinde că nu trebuie să- și bată cineva capul pentru a ști dacă sinodul este mai presus sau mai prejos decât papa; și Du Perron: că papa este infailibil când crede el că este.

Dacă judecăm despre acești doi teologi după aceste texte admirate de D. de Maistre, vom avea despre dânsii cea mai slabă idee. Dar noi îi cunoaștem prea mult pentru a nu- i stima. Este de ajuns cuiva să citească operele lor pentru a se convinge că D. de Maistre îi insultă când se sprijinește pe mărturia lor trunchiată. Du Perron și Thomassin, deși timizi și unul și altul când aveau să trateze chestiuni în care aveau să menajeze antagoniști respectabili, nu erau pentru aceasta mai puțin *gallicani* în toată puterea cuvântului, și concesiunile lor parțiale sau de circumstanță, nu au ridicat nicicum acest caracter doctelor lor scrieri. Să- i citească și va înțelege tot ce în sistemul D- lui de Maistre este erezie contra sănătoasei doctrine și erori de fapt.

Noi nu voim nicicum să lăsăm sub tăcere o notă de la pagina 37 a D- lui de Maistre.

“O observațiune, zice el, o recomand atențiunii tuturor cugetătorilor: adevărul, combătând eroarea, nu se supără niciodată.” Atunci pentru ce se arată D. de Maistre atât de viu impresionat când atacă gallicanismul? Gallicanii, pentru dânsul, sunt *șicanatori, disputători, flecari*; ei sunt fără bună credință, și cu adevărat *insuportabili*; doctrina lor este *absurdă, extravagantă*; *i se face toată onoarea posibilă tratând- o de extravagantă*; ea este de un *ridicol fără margini*; Bossuet însuși, susținând- o te face să surâzi a compătimire. Este D. de Maistre cu sânge rece când spune astfel de lucruri despre o doctrină susținută de cea mai mare și de cea mai ilustră Biserică din Occident, de scriitori care sunt gloria științei sacre? Dacă este adevărat, după cum el o zice în aceeași notă, că “eroarea nu este niciodată cu sânge rece când combate adevărul”, noi suntem datori să conchidem dintr-

aceasta că *noul său sistem* este eroarea, și că gallicanismul este *adevărul*, pentru că el nu i-l poate opune cu sânge rece. “Puține demonstrațiuni sunt atât de bine simțite de conștiință” mai zice scriitorul nostru. Fie, atunci el pe sine însuși s-a condamnat, și toată lumea va conveni (îi va spune tot așa) întru aceasta.

Dar mai înainte de a încheia cu totul observațiunile noastre asupra doctrinei D-lui de Maistre în privința sinoadelor, nu va fi inutil de a apropia de propozițiile ce am ridicat această frază, trasă din cartea a patra, Capul VI, din cartea *du Pape*: “S-a luat, zice el, în țările supuse schismei, partita cea mai extraordinară ce este cu putință de a se imagina, adică de a nega că ar fi cu putință să fie mai mult decât șapte sinoade în Biserică; de a susține că totul s-a decis de către acele adunări generale care precedară sciziunea (despărțirea, dezbinarea), și că nu mai trebuie să se convoace altele noi. Am auzit de mii de ori zicându-se (în Rusia) că nu mai trebuie sinoade și că totul s-a hotărât. De unde urmează că a greșit Biserica de s-a adunat pentru a condamna pe Macedon, pentru că se adunase mai înainte pentru condamnarea lui Ariu, și că iarăși a greșit de s-a adunat la Trident pentru a condamna pe Luther și Calvin, pentru că totul se hotărâse de primele sinoade.”

Va putea să se pară de mirare de a auzi pe D. de Maistre luând apărarea sinoadelor în contra Orientalilor ziși schismatici, după ce a stabilit o atât de stranie teorie asupra acestor sfinte adunări. Noi nu ne vom apuca de a-l consilia cu sine-însuși.

Vom adăuga un alt pasaj extras din aceeași carte *du Pape* (liv. II, ch. III), și în care D. de Maistre admite că Biserica poate să nu aibă papă, în decurs de timp foarte îndelungat. Ne vom întreba unde pune D. de Maistre Biserica și autoritatea în decursul aceluși timp, pentru că el nu vede nimic în afară de papa. Noi nu ne vom încerca de a răspunde la această dificultate: constatăm numai contradicțiunea. Iată cuvintele D-lui de Maistre:

“Când curtezanele atotputernice, monștri de licență și de sceleratețe, profitând de dezordinile publice, puseseră mâna pe putere, dispuneau de tot în Roma, și aduceau pe scaunul sfântului Petru, prin mijloacele cele mai culpabile, sau pe fiii lor sau pe amanții lor, *eu tăgăduiesc foarte expres că acești oameni au fost papi*. Cel ce ar întreprinde de a proba propoziția contrară s-ar vedea desigur foarte împiedicat.”

Papii pe care D. de Maistre îi leapădă au ocupat scaunul Romei în decurs de un secol aproape. Delăsase oare Dumnezeu Biserica sa în decursul acestui timp? Nu era în Biserică nici o autoritate suverană? Uitase oare Iisus Hristos promisiunile sale?

V.

După ce și-a expus *noul său sistem* asupra infailibilității și absolutismului papei, D. de Maistre încearcă a-l stabili cu mărturiile Părinților Bisericii. Sarcina era spinoasă. Ultramontanii ordinari, ca Bellarmin și Duval, nu putuseră decât prin *șicane* (cuvântul este de la Bossuet), să stabilească pe tradiția catolică sistemul pe care voiau să-l opună gallicanismului. Cum a putut avea pretenția D. de Maistre de a găsi mărturii în sprijinul la al său, care este cu mult mai exagerat decât acela al vechilor ultramontani? Trebuie să observăm chiar că el n-a putut, fără a se contrazice, să caute probe tradiționale în sprijinul ideilor sale. El mărturisește că *sistemul său este nou*, că cei de la Roma chiar n-au putut la început să-l înțeleagă.

A cita mărturii de la *autorii vechi* în sprijinul unui *sistem nou*, aceasta vrea să zică a voi să probeze că acest *sistem nou este vechi*. Nimic nu este de mirare dar dacă marele om al ultramontanismului modern n- a izbutit deloc în sarcina sa.

Să-l urmăm cu toate acestea în cercetările sale istorice. “Nimic, zice el (p. 44), nu este atât de invincibil demonstrat, *pentru conștiința mai ales care nu dispută niciodată, ca supremația monarhică a suveranului pontif.*”

Conștiința nu dispută când inteligența este perfect luminată. Dar o demonstrațiune nu se adresează de-a dreptul către conștiință, ea nu ajunge la dânsa decât prin inteligență care, singură, pune pe om în posesiunea *adevărului*, și a *binelui* care nu este decât *adevărul practic*. Inteligența dispusă cu motiv în câtă vreme probele ce i se oferă nu sunt destul de demonstrative pentru ca ea să-și dea adeziunea sa intimă la ceea ce face obiectul discuțiunii. Când probele au o forță invincibilă, inteligența supune, și, dacă nimic, în *conștiința morală* a omului, nu se opune domniei adevărului și a binelui, el își dă adeziunea sa practică la aceea ce este demonstrat pentru inteligența sa.

Prima axiomă a lui D. de Maistre nu este dar demnă de un filosof căruia școala ultramontană îi acordă o atât de mare profunzime. Este adevărat că noi suntem departe de a împărtăși, asupra acestui punct, opiniunea sa. Pentru noi, D. de Maistre nu este decât un om plin de mândrie (morgue), care emite propozițiile cele mai seci și cele mai false, cu un ton dogmatic care poate face iluziune oamenilor superficiali, dar care nu probează decât slăbiciunea orgolioasă a filosofiei sale, pentru oamenii serioși și cu bună gândire (reflechis).

Noi putem da, ca o nouă probă despre spiritul sistematic și orgolios al D-lui de Maistre, ceea ce el a zis numaidecât după ce a pus *axioma* ce am citat- o.

“Ea (supremația monarhică a papei) nu a fost nicicum, fără îndoială, la începutul său, ceea ce fu cu câteva secole în urmă; dar *întru aceasta anume se arată ea divină.*”

Astfel, anume pentru că pretinsa *supremație monarhică* a papei și-a schimbat natura, după mai multe secole, de aceea este *divină*. S-a crezut până la D. de Maistre, și creștinii rezonabili cred încă și astăzi, că ceea ce este *dumnezeiesc* în Biserică este *ceea ce s-a stabilit de Omul- Dumnezeu*, de Iisus Hristos, ceea ce se vede stabilit prin urmare din timpurile apostolice. Dar D. de Maistre nu voiește să recunoască ca *divin* decât ceea ce s-a modificat *după câteva secole*. N-ar putea cineva să zică că o asemenea afirmație este fără judecată? Pe ce o întemeiază D. de Maistre? Pe acest principiu inventat de dânsul: “Tot ce există legitim și pentru secole există mai întâi în germen, și se dezvoltă succesiv.” El pretinde că a demonstrat aceasta în a sa *Încercare asupra principiului generator al instituțiilor umane*. Fără a ne lega de această carte, noi putem stabili prea bine acest principiu pe care toate demonstrațiunile D-lui de Maistre nu- l pot clăti: că ceea ce este divin în Biserică vine din timpurile apostolice, și că Iisus Hristos n- a venit să stabilească o Biserică fără a- i da bazele esențiale ale existenței sale. Dacă intenția sa a fost de a stabili o *monarhie absolută*, primul lucru ce a trebuit să facă a fost de a desemna *monarhia absolută*, și cel dintâi lucru ce noi suntem datori să observăm în analele Bisericii, este acțiunea acestei *monarhii absolute*, investită cu puterea suverană, și căreia îi dătoresc o supunere completă toți credincioșii și toți șefii care nu sunt decât păstori secundari trăgându- și dintr- însul autoritatea delegată ce o au.

D. de Maistre mărturisește că numai *câteva secole* după stabilirea Bisericii se observă *supremația monarhică* a papei. L-am auzit mărturisind încă că, *în tinerețea Bisericii, care poate încă n- a trecut*, episcopii au avut pretenția de a governa Biserica și de a obliga chiar pe papa să se supună legilor făcute în adunările lor generale sau ecumenice. Aceste două mărturisiri, pe care evidența i le- a smuls

D-lui de Maistre, ridică toată valoarea ce el a voit să o găsească în unele cuvinte izolate trase din Părinții Bisericii.

El începe citațiunile sale cu un extras din cuvântul lui Bossuet asupra *unității Bisericii*. D. de Maistre știa bine că Bossuet nu era ultramontan; că dacă a recunoscut în acel cuvânt *întâietatea* papei, dacă a afirmat că sfinții Părinți au admis această întâietate, el leapădă foarte departe *supremația monarhică* pe care D. de Maistre i-o atribuiește; și n-a înțeles prin urmare pe Părinții Bisericii ca el. Deci dar pentru propria sa condamnățiune D. de Maistre a citat pe Bossuet.

Acest mare bărbat, cu toată Biserica gallicană, a învățat că papa este șeful Bisericii și întâiul episcopilor; că el ține în episcopat locul ce-l ținea Petru în colegiul apostolesc; că el posedă, prin urmare, privilegiu onorifice; și că în unele împrejurări, el poate și trebuie să exercite o jurisdicțiune sau supraveghere generală peste toată Biserica, pentru a face să se observe legile sau canoanele cărora el este obligat de a se supune ca și ceilalți.

Plecând de la aceste date generale, se înțelege că, în compozițiuni oratorice mai ales, și când împrejurările o cereau, scriitorii ecleziastici se serveau de expresii pompoase pentru a exalta întâietatea sau puterea papei. Nici un autor nu a mers mai departe ca Bossuet în discursul său asupra *unității Bisericii*, și D. de Maistre chiar recunoaște că el prea fericit a exprimat toate privilegiile catedrei sfântului Petru (p. 44, 45). Cu toate acestea Bossuet era gallican, și departe de a admite *supremația monarhică* a D-lui de Maistre, el lepăda ca eronată doctrina mai moderată a lui Duval și Bellarmin. Atunci, pentru ce a voit D. de Maistre să vadă *supremația* sa *monarhică* sub niște expresii cu mult mai puțin grandioase decât acelea ale lui Bossuet?

D. de Maistre convine că n-are nici un text nou de a ni-l face cunoscut, și că toate acelea pe care le citează sunt atât de cunoscute încât ele sunt ale tuturor (p. 47). Cum se face că D. de Maistre citează în favoarea *noului său sistem* texte pe care toată lumea le cunoaște, și în care nimeni n-a văzut probe în sprijinul unei doctrine necunoscute până în zilele noastre, și care a pus în mirare pe însăși curtea din Roma când D. de Maistre a formulat-o pentru întâia oară?

Aceste observațiuni preliminare trebuie să țină în neîncredere contra interpretațiunii noi ce D. de Maistre a dat unor texte, citate de toate școlile teologice și de Sorbona chiar, în favoarea *întâietății* papei așa cum s-a înțeles ca totdeauna în Franța și care, în fond, nu probează nici primația (întâietatea) gallicană nici absolutismul ultramontan.

După D. de Maistre, sfântul Irineu recunoștea *supremația* catedrei lui Petru; Tertullian numește pe papa *episcopul episcopilor*, el afirmă că cheile s-au dat lui Petru și prin el Bisericii; Optat de Mileve asigură că sfântul Petru a primit *singur* cheile pentru a le comunica celorlalți păstori; sfântul Ciprian, după ce a citat cuvintele evanghelice: *Tu ești Petru* etc., zice că de acolo decurge *hirotonia episcopilor și forma Bisericii*; sfințitul Augustin învață că Domnul a încredințat oile sale episcopilor, pentru că le-a încredințat lui Petru; sfântul Irim zice unui simplu episcop: *Tu ocupi locul lui Petru*; Gaudențiu din Bressa numește pe sfântul Ambrozie *succesorul sfântului Petru*; Petru de Blois scrie unui episcop că el nu este decât *vicarul fericitului Petru*; episcopii unui sinod din Paris declară că nu sunt decât vicarii principelui Apostolilor; sfântul Grigore al Nissei învață că Domnul a dat prin Petru cheile episcopilor; Gildas zice că episcopii cei răi *uzurpă scaunul sfântului Petru*.

Din aceste texte, ce am dat în aceeași ordine ca D. de Maistre, acest scriitor trage această concluziune: "Atât de mult toți erau convinși de toate părțile că episcopatul întreg era ca să zicem așa concentrat în scaunul sfântului Petru, din care emana!"

Aceasta este oare concluziunea ce trebuia să o tragă? Dacă D. de Maistre ar fi citit mai bine pe sfințitul Augustin pe care-l citează, ar fi înțeles aceea ce Părinții și scriitorii ecleziastici înțelegeau când se exprimau precum el a arătat. Sfințitul Augustin explică admirabil în mai multe locuri ale operelor sale, că Iisus Hristos se adresa sfântului Petru pentru că el reprezenta colegiul apostolesc și Biserica: *Ecclesiae personam gerebat*; că nu lui, ci *Columbei* (Porumbiței) sau Bisericii *dădea* el *puterile*. După sfințitul Augustin, Petru n-avea dar niște puteri care să-i fie proprii; el nu putea decât să *exercite* puterile care se dăduse *Bisericii*. Iisus Hristos nu se adresa către el decât pentru că el era *întâiul* apostolilor; dar ceilalți apostoli primeau aceleași drepturi de a exercita puterile încredințate Bisericii; și unii și alții erau *vicarii* Bisericii sau ai lui Iisus Hristos care nu este decât una cu ea; și dacă unii părinți s-au servit uneori de expresii semnalate de D. de Maistre, ei considerau pe Petru ca reprezentând *Biserica*. Se înțelege astfel cum au putut ei zice că episcopii făceau *funcțiunile lui Petru*, că ocupau scaunul *lui Petru*; ei nu înțelegeau prin aceea decât funcțiunile episcopatului, date tuturor apostolilor și succesorilor lor legitimi, în persoana sfântului Petru cel dintâi dintre dânșii.

Cât despre interpretarea D-lui de Maistre, ea este nu numai contrară sentimentului adevărat al Părinților pe care-i citează, după cum se poate vedea dintr-alte locuri ale operelor lor, ci și sentimentului ultramontanilor, care niciodată n-au îndrăznit să susțină că puterea episcopală ar fi numai o putere delegată, și că sfântul Petru ar fi fost investit cu toată puterea directă și legitimă. Ceea ce este mai ales demn de observat, este că pasajele citate mai sus nu vorbesc decât de sfântul Petru prim apostol, și nu despre el ca episcop al Romei. Astfel ele confundă pe episcopii Romei cu ceilalți în același episcopat a cărui personificațiune a fost sfântul Petru, ca prim al apostolilor. Nu este vorba despre pontificii romani, ci despre *persoana sfântului Petru* în pasajele indicate mai sus și *Petru* sau *catedra lui Petru* însemnează *Episcopatul*. Cum a putut D. de Maistre să deducă de aici monarhia absolută a papei?

Depărtându-se de sensul pe care toată tradiția catolică l-a dat expresiilor ce el a citat, D. de Maistre a pus un sistem în locul adevărului.

Acest scriitor citează încă în favoarea sa pe sfântul Innocențiu I în epistola sa către episcopii din Africa și în aceea pe care el o scrisese lui Vitriciu din Rouen, pe care-l numește *Victor*, nu știm pentru ce; în urmă invocă mărturia sfântului Leon care, ca și Innocențiu, privește catedrala lui Petru ca pe *sorgintea* puterii episcopale.

Apoi el revine la sfântul Ciprian, care, în secolul al III-lea, numește pe papa *judcător în Biserică în locul lui Iisus Hristos*; papa Anastasie, în secolul al IV-lea, privește pe toate popoarele creștine ca pe *membrele propriului său corp*; după câțiva ani, papa Celestin numea Bisericele *membrele noastre*; papa sfântul Iuliu scrie părțitorilor lui Eusebiu: “Nu știți că uzul este ca să ni se scrie nouă mai întâi și să se decidă aici ceea ce este drept!” Acest papă restabili în scaunele lor pe episcopii deposedați, ceea ce face pe istoricul care relatează acest fapt să zică că “grija întregii Biserici aparține papei din cauza demnității scaunului său.”

Către mijlocul secolului al V-lea, sfântul Leon declară sinodului de la Chalcedon că trebuie să se privească epistola sa către Flavian ca o regulă de credință relativ de Întrupare, și delegații sfântului scaun zic că ei vor părăsi sinodul, dacă Dioscoru, ereticul patriarh al Alexandriei, nu este exclus dintr-însul.

În sinodul de la Chalcedon, delegatul Lucentiu afirmă că niciodată nu s-a adunat vreun sinod fără autoritatea sfântului scaun.

Papa Celestin zice delegaților săi când plecau la sinodul de la Efes că ei se duceau acolo, nu pentru a disputa, ci pentru a *judeca*.

Sfântul Leon a refuzat de a admite al 28-lea canon al sinodului de la Chalcedon care acorda locul al doilea în Biserică patriarhului de Constantinopol, și-l casa în virtutea autorității sale apostolice.

El convocase mai înainte pe al doilea sinod de la Efes pe care-l anulă refuzându-i aprobațiunea sa.

În secolul al VI-lea, episcopul Patarei, în Lycia, zicea că nu era decât *un papă* peste toate Bisericile universului.

În al VII-lea, sfântul Maxim învăța că scaunul apostolesc “are autoritatea și puterea de a lega și de a dezlega în toate Bisericile, în toate lucrurile și în toate modurile.”

În același secol, episcopii din Africa recunosc că nimic nu trebuie să fie examinat nici admis mai înainte de a fi luat cunoștință despre aceea sfântul scaun.

Papa Agathon, în epistola sa către al 6-lea sinod general, afirmă că *Biserica apostolică* a profesat totdeauna o doctrină recunoscută de toată Biserica catolică ca doctrina principelui Apostolilor; și Părinții din acest sinod au recunoscut că cei ce s-ar separa de credința acestei Biserici n-ar aparține împărtășirii catolice.

În secolul al IX-lea sfântul Teodor Studitul învață că, după vechea datină, nu se putea ține un sinod fără știrea papei.

D. de Maistre termină aici citațiunile sale. El adaugă că recursurile la Roma, ca acela al sfântului Atanasie și al episcopilor orientali, probează supremația sfântului scaun.

Noi am explicat aiurea¹ toate textele citate de D. de Maistre într-un mod atât de eronat încât, dacă el nu a fost de o crasă ignoranță, a fost de o înspăimântătoare rea credință.

Noi credem mai degrabă că el a fost de o ignoranță cu adevărat fenomenală pentru tot ce privește istoria Bisericii. El a acceptat, cu ochii închiși, tot ce a citit în unii teologi sau controversiști latini; el n-a controlat nici una din aserțiunile lor; a primit ca *apeluri către papa* niște simple relațiuni de împărtășire cu episcopul Romei, sau apeluri către occident pentru a stabili ecumenicitatea unei doctrine; a voit să vadă *scaunul Romei* în texte în care nu era vorba decât despre *episcopat*; a voit să vadă pe papa pretutindeni pe unde este vorba de sfântul Petru, ca și când apostolul Petru și episcopul Romei ar fi același lucru.

În capitolul al VII-lea al cărții sale, D. J. de Maistre invocă mărturiile particulare ale Bisericii gallicane în favoarea ultramontanismului său. Trebuie să se pară lucru straniu la prima vedere ca Biserica gallicană să fie citată de inamicul său în favoarea sistemelor sale, căci toată lumea știe că niciodată nu le-a susținut; D. J. de Maistre chiar i-a imputat destul de pe față și a blamat-o pentru aceasta cu o violență care trece uneori peste toate marginile. Atunci pentru ce să se invoce mărturia acestei Biserici în favoarea unor opinii pe care ea nu le-a profesat? S-a dezmințit (oare) această Biserică sau s-a contrazis cu ea însăși? Nu. Trebuie dar ca D. de Maistre să fi avut o idee falsă despre gallicanism, sau să fi dat mărturiilor citate de el un sens diferit de acela pe care ele îl au într-adevăr.

În prezența doctrinei Bisericii gallicane asupra prerogativelor papei, D. J. de Maistre ar fi trebuit, dacă ar fi fost imparțial, să recunoască două lucruri: întâiul, că Biserica gallicană a primit simplu întâietatea papei; al doilea, că dacă Biserica gallicană a putut, cu toate opiniunile sale bine cunoscute și incontestabile despre autoritatea pontificală, să vorbească despre această autoritate mai explicit decât toți sfinții Părinți citați în favoarea infailibilității, trebuie dintr-aceasta să conchidă că textele sfinților Părinți date de D. de Maistre ca o demonstrațiune a sistemului său, nu probează absolut nimic.

¹ Vezi *Papalitatea schismatică și Istoria Bisericii* ale noastre.

Autorul nostru, a cărui pătrundere și logică ultramontanii o admiră atât de mult, n- a prevăzut că voind prea mult să probeze, se combătea.

Am putea să stăm la aceste observațiuni generale; cu toate acestea suntem voioși a urma pe adversarul nostru în cercetările sale.

El citează adunarea din 1626, pe Bossuet, Fleury, consiliul ecleziastic din 1810.

Ce găsește cineva în textele invocate de D. J. de Maistre?

Găsește că papa are primația peste toată Biserica, șefi și credincioși fără excepțiune; că *Biserica romană* n- a greșit niciodată, în acest sens că eroarea n- a fost doctrina sa permanentă; că se speră că Dumnezeu nu va permite ca ea să cadă vreodată în această eroare permanentă ce constituie erezia unei *Biserici*; că papa prezidează de drept sinoadele generale, deși sinodul general are o autoritate superioară autorității sale.

Noi ne întrebăm cum a putut să vadă D. de Maistre sub o atare doctrină altceva decât gallicanismul; cum a putut transcrie asemenea mărturii pentru a-și stabili *noua* sa teză a monarhiei absolute și infailibile a papei.

Cu toate acestea el le numește *floarea autorităților* ce avea de prezentat. Ar fi putut să indice multe altele de acestea, tot așa de formale asupra întâietății de onoare și de jurisdicțiune a papei; nici una în favoarea ultramontanismului lui Bellarmin, nici una cu atât mai mare cuvânt în sprijinul erorilor sale particulare; dar, în schimb, cu miile în contra a tot ce poate favoriza de aproape sau de departe absolutismul papei sau infailibilitatea sa. D. de Maistre, care a citat adunările clerului din Franța, pe Bossuet și Fleury, ar fi putut găsi în *Memoriile și Procesele-Verbale* ale acelor adunări, precum și în operele celor doi mari teologi pe a căror doctrină a căutat să o denatureze, tot ce ar fi putut dori pentru a stabili extravaganța sistemului ce a crezut că trebuie să-l inventeze în favoarea papei.

Trebuie, după D. de Maistre, să se facă două clase de texte: prima, compusă din acelea care sunt favorabile puterii papale; a doua, din acelea care o combat din cutare sau cutare punct de vedere. Cele dintâi sunt singurele valabile, și celelalte trebuiesc considerate ca neavenite.

Această stranie teorie este dezvoltată în capitolul al VIII-lea al D. de Maistre. Noi îi opunem o altă teorie care ne pare ceva mai rezonabilă; aceea adică că trebuie să se înregistreze toate mărturiile tradiționale relative la punctul în litigiu, și să se explice unele prin altele. Dintr-această lucrare va rezulta, cu necesitate, o doctrină peste tot dezbărată de tot ce poate avea excesiv, sau insuficient, cutare sau cutare text în particular; se va obține drept rezultat adevărata doctrină a tuturor secolelor asupra punctului contestat.

D. de Maistre a pus în practică teoria sa în capitolele consacrate mărturiilor ce a crezut că le poate oferi în sprijinul tezei sale.

Cea de a doua ar fi produs un efect contrar și l-ar fi condus la adevăr.

D. J. de Maistre consacră al nouălea capitol al său mărturiilor protestante; pe al zecelea mărturiilor Bisericii ruse.

Cât despre cele dintâi, autorul nostru triumfă pentru că mulți protestanți au preferat ideile ultramontane în locul celor gallicane. El, atât de aspru pentru Bossuet și Fleury, nu știe cum să mai laude pe învățatul, *înțeleptul și virtuosul* Grotius, pe Casaubon, pe Puffendorf, pe Mosheim etc., pentru oarecari cuvinte favorabile *monarhiei* sale. Dacă D. de Maistre ar fi voit să aprofundeze secretul acestei pretinse simpatii a protestanților pentru sistemul ultramontan, l-ar fi aflat în excelenta carte de controversă a învățaților episcopi Walembourg. Acești mari teologi, voind să combată cu folos protestantismul, și înțelegând că n- ar putea-o face de ar pleca de la doctrina ultramontană, declarară că ei nu vor lua de bază a argumentațiunii lor decât doctrina Bisericii Franței.

Protestanții, având avantajul asupra catolicilor gând pleacă de la idei ultramontane, caută naturalmente că confunde Biserica cu ultramontanismul. D. de Maistre n- a zărit cursa, cu toată pătrunderea ce i-o acordă admiratorii săi.

Ajuns la mărturiile Bisericii ruse, D. de Maistre era pe un tărâm neexplorat. Ambasador al Sardiniei pe lângă curtea din Rusia, el ar fi putut, mai bine decât alții, să studieze cărțile liturgice ale Bisericii ruse. El a găsit acolo, zice, vechi mărturii în favoarea scaunului Romei, și se aplaudă de aceasta.

Această teză a fost susținută de atunci de alți ultramontani, și s- a demonstrat că nu numai cărțile liturgice ale Bisericii ruse nu conțin nimic favorabil monarhiei papale, dar nu favorizează nici chiar simpla întâietate de drept divin.

După mărturiile sale protestante și ruse, D. de Maistre revine la Francisc de Sales și la Bossuet. Acolo este fără îndoială una din acele frumoase dezordini ce se consideră ca efecte ale artei. Oricum ar fi, cu foarte mare greșeală invocă D. de Maistre pe Francisc de Sales și pe Bossuet în favoarea tezei sale. Și unul și altul au recunoscut *supremația* papei, dar cu drept transformă D. de Maistre această întâietate de onoare și de jurisdicțiune în *suveranitate monarhică absolută*? Dacă voia să nu stabilească (alta) decât *supremația* papei, el n- avea trebuință de a- și face cartea ce a făcut- o, există în privința aceasta altele cu mult mai savante decât a sa. Dacă voia să stabilească un nou sistem, să dea *supremației* o nouă extensiune, o altă natură, transformând- o în *suveranitate monarhică absolută*, el susținea o idee nouă care este proprietatea sa; n- avea, prin urmare, nici o mărturie de invocat, și nu le- a putut cita decât cu convicțiunea intimă că le dădea un sens exagerat și pe care nu- l aveau.

Pentru ce dar a înregistrat textele lui Bossuet și ale lui Francisc de Sales? În ce privește pe acesta din urmă, el îl reclamă, dar foarte cu greșeală. *Monarhia absolută și infailibilă* a D- lui de Maistre nu era inventată în timpul său, pentru că scriitorul nostru o privește ca pe un sistem nou și al invențiunii sale. Cât despre Bossuet, D. de Maistre îl citează pentru a- l pune în contradicțiune cu el însuși și a- l injuria. Dacă l- am crede, Bossuet ar fi fost un om împărțit între *conștiința sa și alte considerațiuni* (ch. XI, p. 100); iată pentru ce el s- ar fi alipit de *celebra și zadarnica distincțiune a scaunului și a persoanei*. Bossuet admise că scaunul sfântului Petru este *indefectibil*, dar că un papă în particular nu este infailibil. La aceasta, D. de Maistre întrebă cu nevinovăție: "Cum din mai multe persoane failibile poate rezulta o singură persoană infailibilă?" Aceasta este imposibil, noi o mărturisim; dar nu aceasta zicea Bossuet. Sfântul scaun este indefectibil, după acest mare episcop, pentru că eroarea nu poate fi doctrina lui permanentă; pentru că, dacă un papă s- a înșelat, un altul îi va rectifica eroarea sa, D. de Maistre a făcut dar, relativ de distincțiunea stabilită de Bossuet o chestiune care merge până la ridicol. Ceva mai mult, dacă nu se admite distincțiunea gallicană, trebuie să se recunoască că toți papii au fost infailibili; va rămâne atunci de a se explica actele unor papi care au condamnat cutare sau cutare doctrină a predecesorilor lor. Mai mulți papi au greșit; dacă persoana papei trebuie să fie identificată cu scaunul său, după cum o voiește D. de Maistre, trebuie să conchidem dintr- aceasta că, nu numai sfântul scaun nu este *infailibil*, dar și că el nu este indefectibil.

Exagerațiunile D- lui de Maistre conduc neapărat la acest rezultat.

Tot ce zice acest scriitor contra distincțiunii sfântului- scaun și a persoanei papei este atât de searbăd și lipsit de rațiune, încât nu este necesar de a se ocupa cineva de aceasta mai mult.

El nu voiește să vadă în sfântul- scaun, după cum înțelegeau Bossuet și Biserica gallicană, un *papă abstract*; apoi face spirit în privința aceasta, fără a se îndoii că derezonează cu totul și că nu este în chestiune.

D. de Maistre găsește pe Bossuet *fatigant cu canoanele sale la care revine totdeauna*; el nu voiește să vadă în cuvântul *Biserică* decât o expresie *revoluționară* ca în acela de *națiune* (p. 106, 107).

Bossuet voiește ca legea să fie mai presus de om! El voiește ca Biserica să fie infailibilă! Întru aceasta D. de Maistre îl găsește *fatigant și revoluționar*. Noi nu acceptăm doctrina lui Bossuet; dar, să se numească *fatigant* un om de geniu care voiește, mai înainte de toate, domnia legii! Să se proclame revoluționar cuvântul *Biserică*! Atunci și Iisus Hristos era tot așa, căci el ne-a dat *Biserica* ca judecătorul suprem al controverselor.

Dar să lăsăm aici pe D. de Maistre și absolutismul său degradator, și să-l urmăm în teoria sa singulară asupra sinodului de la Constanța.

VI.

Să începem prin a expune textual opiniile D-lui de Maistre asupra sinodului de la Constanța, înainte de a le combate.

“Este o mare nefericire, zice el, că atâția teologi francezi s-au alipit de același sinod de la Constanța pentru a încerca ideile cele mai clare.” (P. 112)

“Acela era *un consiliu și nu un sinod*. Adunarea căuta să-i dea *autoritatea care i lipsea*, ridicând toată incertitudinea asupra persoanei papei.” (P. 112)

“Părinții de la Constanța, *deși nu formau nicicum un sinod*, nu erau pentru aceasta mai puțin o adunare cu totul respectabilă, *prin numărul și calitatea persoanelor*; dar în tot ce putură face fără intervenirea papei, și *chiar fără ca să existe un papă incontestabil recunoscut*, UN PREOT DE SAT SAU CHIAR PARACLISERUL SĂU, erau teologicește *tot atât de infailibili ca și dânșii*; ceea ce nu împiedică nicicum pe Martin al V-lea de a aproba, tot ce ei făcuseră sinodicește; și *prin aceea sinodul de la Constanța deveni ecumenic*.” (P. 113)

După ce a formulat aceste aserțiuni, D. de Maistre pretinde că papa Martin al V-lea aprobă deciziunile luate de sinodul de la Constanța contra erorilor lui Wiclef și ale lui Ioan Huss, dar nu pe aceea prin care s-a definit ca *corpul episcopal separat de papa, și chiar în opoziție cu papa, ar putea face legi care să oblige pe sfântul-scaun, și să se pronunțe asupra dogmei într-un mod dumnezeiesc infailibil*. (P. 113)

Trecem peste oarecari excentricități de limbaj pe care lectorii noștri le vor fi apreciat ca și noi, și urmăm raționamentul D-lui de Maistre:

El convine că, în decurs de *patruzeci de ani* (p. 112), Biserica nu avu decât niște papi *îndoioși*, adică că ea nu avea papă. În aceste circumstanțe, episcopii se întrunesc la Constanța, și aleg un papă care ia numele de Martin al V-lea. D. de Maistre încă recunoaște acest fapt.

El recunoaște, ceva mai mult, că papa astfel ales este papa legitim.

Dar, cine îi dăduse puterile care-l făceau legitim? Sinodul de la Constanța care-l alesese. Când îl alesese sinodul de la Constanța? În momentul în care nu exista papă. Iată dar un sinod *fără papă*, care alege un papă, care face pe acest papă *legitim*, și care-i dă toate puterile ce sunt fundamentul acestei legitimități.

Dacă acest sinod a conferit puteri papei prin alegerea sa, aceasta provine fără îndoială din aceea că el întru aceasta *avea dreptul*; căci, fără *acest drept*, nu pot fi puteri conferite, nu poate fi papă legitim. Cu toate acestea, D. de Maistre, care

admite că papa ales de sinodul de la Constanța fu legitim, nu voiește să vadă, în adunarea de la Constanța, înainte de alegerea papei, decât *un consiliu întrunit de împăratul Austriei* și pe ale cărui deciziuni el le compară cu ale unui paracliser de la sat. Cum o adunare, care nu era decât *un consiliu*, care nu merita nici chiar titlul de *sinod*, care nu avea autoritate ecleziastică, cum a putut ea face un papă legitim? Iată ceea ce nu explică D. de Maistre. Cum un papă, care nu-și avea titlul și puterile sale decât de la sinodul din Constanța, cum a putut el să aibă puteri superioare puterilor acestui sinod, să dea autoritate deciziunilor sale, să facă *sinod ecumenic* pe o adunare care, înainte de alegerea sa, nu era un sinod? D. de Maistre n-a găsit cu cale de a explica aceste dificultăți.

Dacă acest scriitor n-a văzut contradicțiunile ce ies cu grămada din aserțiunile sale, trebuie să mărturisim că admiratorii săi îi acordau prea multă pătrundere. Dacă le-a văzut fără a voi să răspundă de dănsule, se va recunoaște că el avea o prodigioasă încredere în orbirea și ignoranța acelor pe ale căror sufragii le ambiționa; el a sperat fără îndoială că manierele sale hotărâtoare, dogmatice, vor face iluziune lectorilor săi; este posibil, sigur chiar, că a reieșit pe lângă unele persoane, dar pentru noi, tonul său mândru nu ne inspiră decât o profundă compătimire, când apropiem ignoranța- i prodigioasă de teologia și de greșelile sale atât de multiplicare contra bunului simț și a logicii.

D. de Maistre afirmă că sinodul de la Constanța, confirmat de Martin al V-lea, a devenit ecumenic, apoi el se grăbește de a spune că deciziunea prin care acest sinod a definit că autoritatea sinodului este superioară autorității papei, n-a fost împărtășită de aprobarea pontificală. Noi am căutat, dar în van, pe ce-și sprijinea D. de Maistre această afirmare; vom reveni asupra ei. Pentru moment, facem numai să se observe că sinodul de la Constanța urma regulile celei mai riguroase logici, când dădea această deciziune, pentru că ea nu este în realitate decât *rațiunea* actelor sale: acest sinod alesese un papă, și-l opunea ca pe singurul legitim pretendenților la sfântul scaun. Cu ce drept ar fi lucrat el astfel, dacă nu ar fi recunoscut că autoritatea rezida esențialmente în corpul episcopal, și că episcopii întruniți *puteau* să decidă între papii îndoioși, să-i judece, să aleagă unul legitim? Dacă sinodul ar fi ales pe Martin al V-lea fără a crede că autoritatea ecleziastică rezida în corpul episcopal, chiar abstracțiune făcând de papa, el l-ar fi ales cu conștiința că făcea un act nul; dacă Martin al V-lea nu credea că sinodul posedă, fără papa, puterea supremă în Biserică, el nu se putea să se privească ca papă legitim, și în conștiință el nu putea să exercite nici un drept pontifical, pentru că este evident că *un consiliu adunat de împăratul Austriei* nu poate conferi nici unul.

D. de Maistre face dar, în virtutea teoriei sale, atâția uzurpatori și neghiobi, din episcopii sinodului de la Constanța și din însuși Martin al V-lea; cei dintâi dau puteri pe care nu le au; cel de-al doilea exercită, în virtutea acestor puteri, o autoritate pe care n-a putut să o primească; ei își dau mutual autoritatea lor, fără a o avea nici unii nici alții.

Din punct de vedere ortodox, desigur a fost așa; dar, punându-ne în punctul de vedere al ultramontanilor, noi nu vedem cum ar putea ieși ei din acest impas. Ei sunt amicii și admiratorii D-lui de Maistre; ei aderă la teoriile sale; ei îl proclamă un geniu de o pătrundere prodigioasă; ei bine, să-i ia ei apărarea și să probeze că teoria sa asupra sinodului de la Constanța este logică.

Să căutăm acum pe ce se întemeiază D. de Maistre pentru a zice că Martin al V-lea a făcut deosebire, în aprobarea ce a dat- o sinodului de la Constanța, între deciziunile adoptate de această adunare contra lui Wicleff și Ioan Huss, și între acelea ce se raportează la autoritatea sinodului asupra papei.

“Ce trebuie să cugetăm, zice el, despre această faimoasă sesiune a IV-a în care sinodul (consiliul) de la Constanța se declară superior papei? Răspunsul este

lesne, *trebuie să spunem că adunarea vorbi fără judecată.*” (P. 114) Ea este care vorbi fără judecată, sau D. de Maistre este, să lăsăm la o parte *vorbirile fără judecată* ale acestui mare bărbat de Stat asupra adunărilor politice deliberante, care sunt săcăul său. *Omul de Stat savoyan* nu vedea binele și adevărul decât în despotism; îi dăm act despre teoria sa fără a o discuta; noi nu putem și nici nu voim a o discuta; îi permitem chiar să găsească lucru *cu totul glumeț* (P. 116) că sinodul a oprit pe un papă îndoios care îi supusese cauza sa, de a ieși din orașul Constanța sau de a lăsa să iasă oficialii săi, ceea ce ar fi adus o tulburare din care ar fi putut urma dizolvarea sinodului. El voiește să vadă aici o contradicțiune în adunarea, care ar fi recunoscut, după el, de superior al ei, pe un papă pe care se prepara a-l judeca; el declară că *nimic nu e mai frumos* decât această contradicțiune. (P. 117) Este desigur ceva încă și *mai frumos*, și aceasta este îndrăzneala cu care D. de Maistre aduce înaintea o asemenea extravaganță.

Sinodul oprește pe Ioan al XXIII-lea, *pretendent* la sfântul scaun, de a ieși din orașul Constanța sau de a tulbura sinodul abuzând de influența ce o are de la aceia care l-au recunoscut de papă: deci sinodul recunoaște pe Ioan al XXIII-lea, papă îndoios, de superior al său; aceasta este o consecință cu desăvârșire din cele mai comice, trebuie să o mărturisim; D. de Maistre nu putea fi nici *mai frumos* nici mai *perfect glumeț* decât *derezonând* astfel.

“A cincea sesiune, zice D. de Maistre, nu fu decât o repetare a celei de a patra. Papa, în sesiunea XLV, aprobă tot ce sinodul făcuse *sinodicește* (ceea ce el o repetă de două ori) *în materie de credință.*”

Martin al V-lea fusese ales în 30 octombrie 1417. Bulla sa de aprobațiune este din 22 aprilie 1418.

Între aceste două date, sinodul nu decisese aproape nimic în materie de credință. Deciziunile confirmate și aprobate de papa erau anterioare alegerii sale. După cum observă D. de Maistre, papa recunoaște că aceste deciziuni au fost luate *sinodicește*, adică de către un *adevărat sinod*. El condamnă dar astfel opiniunea D-lui de Maistre, care nu voiește să recunoască *sinod* înainte de alegerea papei, ci numai *un consiliu adunat de împăratul*.

Papa aprobă afară de aceasta, *fără distincțiune*, toate deciziunile date *în materie de credință*. Dar, deciziunile sinodului asupra puterii ecleziastice privesc cu adevărat credința; ele anume la credință se raportează; ele nu sunt decât explicațiunea acestui articol al simbolului: *Cred în Biserica catolică*. Sinodul decide că această Biserică vorbește *prin corpul episcopal*, își exercită autoritatea sa *prin corpul episcopal* și nu prin papa.

D. de Maistre însuși condamnă dar, prin liniile citate aici mai sus, distincțiunea ce a inventat- o în aprobațiunea papei.

Pentru ce distinge el, fiindcă Martin al V-lea n-a făcut distincțiune? Cu toate acestea, sprijinit pe această distincțiune himerică, D. de Maistre se crede în drept de a scrie fraze ca acestea:

“Niciodată nu fu nimica atât de radical nul și chiar atât de învederat ridicol ca sesiunea a VI-a a *consiliului* de la Constanța, pe care Providența și papa îl schimbară în urmă în sinod. Dacă unii se încâpățânează întru a zice: NOI *admitem* sesiunea a IV-a, uitând cu totul că acest cuvânt *noi*, în Biserica catolică, este un solecism dacă el nu se raportează la *toți*, NOI îi vom lăsa să zică.”

Pentru că NOI este un solecism, pentru ce D. de Maistre se servește de dânsul? Se crede el toată Biserica? Noi nu ne-am mira dacă ar avea această pretenție.

Amabilul Savoyan adaugă: “Și în loc de a râde numai la sesiunea a IV-a și de cei ce refuză de a râde de dânsa.”

S. conte avea dreptate. Dar aceia care admit sesiunea a IV-a a sinodului de la Constanța precum și pe celelalte, în loc de a râde de excentricitățile impii ale unui scriitor insolent, pot desigur să înalțe din umeri de compătimire, și să deplângă că un atare extravagant s-a dat ca un apărător al autorității Bisericii, și că curtea din Roma nu l-a vestejit, în loc de a adera la *noile sale sisteme*.

D. de Maistre termină capitolul său printr-o argumentațiune pe care el o crede teribilă pentru “doctorii francezi care s-au crezut obligați de a susține nesustenibila sesiune a sinodului de la Constanța.” Nu poate fi sinod ecumenic fără de papa; cum se poate, după aceasta, susține că acest sinod ar putea fi superior papei, fiindcă nu poate nici chiar exista fără de el?

Gallicanii răspund distingând circumstanțele ordinare de circumstanțele excepționale; este mai logic de a răspunde că corpul episcopal reprezintă Biserica, și că papa nu este decât un episcop, supus ca ceilalți, Bisericii; că sinodul, prin urmare, poate exista fără de el și chiar contra lui, după cum aceasta s-a întâmplat când se aplicau regulile adevăratei constituțiuni a Bisericii. Gallicanii nu erau logici; dar nici D. de Maistre nu era mai mult decât dânsii.

După această expunere exactă a tot ce D. de Maistre a avut de zis cu privire la sinodul de la Constanța, crede cineva că era el autorizat să insulte această adunare; să nu-i dea decât în derâdere titlul de *sfântă*; să trateze de *nebună* opiniunea lui Bossuet care n-a voit să facă cuvântul *Biserică* sinonim cu papa; să privească ca o *nefericire* că teologii francezi s-au sprijinit pe a IV-a sesiune a sinodului de la Constanța pentru a susține opiniunile lor cu privire la autoritatea ecleziastică; să compare sinodul de la Constanța cu o adunare de *spirituoși* (bețivi) care trec de la *acid la putred* printr-un fel de necesitate ce pasiunea le-o impune?

Releva-vom noi inexactitățile istorice care abundă în reflexiunile D-lui de Maistre asupra sesiunii a IV-a a sinodului de la Constanța? El voiește că Părinții au ținut-o când erau oboșiți de întârziere, și ea avu loc în a cincea lună de la deschiderea adunării. El pretinde că episcopii erau separați de cardinali, când ei erau prezidați de cardinalul Ursinilor, și când toți cardinalii asistau la sesiune, afară de doi care erau bolnavi. El atribuiește episcopilor o mare discordie rezultând din influența în sens contrar a suveranilor Europei, și cu toate acestea nici o adunare nu fu mai unanimă în deciziunile sale, și nu încercă mai puține contradicțiuni, avându-se în vedere împrejurările atât de dificile în care ea se întrunise.

Terminăm zicând că papa Martin al V-lea a confirmat în modul cel mai formal sinodul de la Constanța; că el a decretat că trebuia să adere toți la ceea ce făcuse acest sinod, că trebuiau toți să aprobe sau să condamne *tot* ce el a aprobat sau condamnat. Deci înșiși ultramontanii, dacă sunt credincioși principiilor lor, trebuie să creadă că sinodul este mai presus de papa, adică că autoritatea ecleziastică rezidă în corpul episcopal.

Fiindcă noi nu ne-am apucat decât de a combate pe D. de Maistre, nu vom releva decât erorile sale, fără a ne preocupa de acelea ale celorlalți ultramontani care au căutat, prin toate mijloacele posibile, a se scăpa de faimoasele decrete gallicane ale acestui sinod. Este sigur că aceste decrete au fost date de un sinod pe care latinii îl numesc ecumenic; că papa Martin al V-lea le-a confirmat, că ele au fost în urmă confirmate de sinodul din Basilea (Bâle) și de papa Eugeniu al IV-lea. Bossuet a demonstrat atât de solid toate aceste puncte în la *Defense de la Declaration du clerge de France, (Apărare a Declarațiunii clerului din Franța)*, încât ar trebui să nu aibă cineva nici o bună credință pentru a refuza de a le admite.

Dacă acum se opune sinodului de la Constanța, *zis ecumenic*, decretetele celui din urmă sinod din Vatican, *zis ecumenic*, va rămâne cineva convins că Biserica latină s-a contrazis cu sine-însăși și că ea nu se poate flata de a fi Biserica lui Iisus Hristos.

VII.

D. de Maistre, după cum s-a scăpat, *în felul său*, de sinodul de la Constanța și de decretul acestei adunări contra pretențiilor ultramontane, se încearcă de a răspunde obiecțiunii ce gallicanii o trag din autoritatea canoanelor contra despotismului papal.

Gallicanii voiesc ca legea să fie regula deciziunilor papilor precum și a celorlalți episcopi. Acest principiu este atât de incontestabil, încât D. de Maistre este obligat de a-l admite, cel puțin în aparență. “Din aceea că autoritatea papei este suverană, nu urmează, zice el (p. 122), că ea ar fi mai presus de legi și că s-ar putea juca cu dânsle.”

După ce a admis un atare principiu, D. de Maistre ar fi trebuit, se pare, să spună ce înțelegea prin legile cărora papii trebuie să fie supuși. Aceste legi fost-au ele făcute de papi? Atunci, pentru ce cutare papă ar fi obligat de o lege pe care ar fi promulgat-o un alt papă, care n-avea mai multă autoritate decât el? El nu are decât să o abroge și să o înlocuiască cu o alta care îi convine mai bine.

Fost-au aceste legi făcute de episcopat? Dar, după D. de Maistre, papa singur poate să dea oarecare valoare la aceea ce decide episcopatul. Dacă papa dă toată puterea unei legi a episcopatului el o poate abroga fără dificultate, dacă aceasta îi convine.

Care sunt dar legile sau canoanele pe care papa să nu le poată abroga, cărora autoritatea sa să nu le dea toată valoarea? Nu sunt de acestea, în sistemul D. de Maistre; cu toate acestea, acest scriitor admite că *autoritatea papei nu este mai presus de legi, că ea nu se poate juca cu dânsle*. Dacă un papă o voiește, cu ce drept ar voi D. de Maistre să îi limiteze autoritatea sa? Cine ar avea dreptul de a opri pe un papă de a se juca cu legile, fiindcă, după D. de Maistre, el nu se judecă cu nimeni.

Îndrăzni-va cineva să zică că cazul este himeric? Atunci ar trebui să se distrugă istoria și să se susțină că nici un papă n-a sacrificat o lege a Bisericii pentru ambițiunea sa, pentru combinațiuni politice, pentru proiecte concepute în interesul familiei sale etc. Oh! Atunci, documentele cele mai incontestabile ar veni cu grămada, ca atâția martori zdrobitori ai greșelilor, ei erorilor și chiar ai turpitudinilor unor papi.

Se înțelege îndeajuns că D. de Maistre n-a atins această chestiune delicată. După ce a stabilit principiul pe care noi l-am copiat textual, el se leagă de gallicani și le impută că nu fac apel decât la *canoanele pe care ei le-au făcut sau care le plac*. (P. 122)

Din nefericire pentru diatriba D-lui de Maistre, *acești oameni*, ce fac apel la canoane, la legile Bisericii, niciodată n-au avut pretenția de a face și niciodată n-au făcut distincțiune între legile ce le plac și acelea ce nu le plac. *Toți gallicanii au înțeles totdeauna prin canoane, legile generale stabilite de autoritatea legitimă și legitim promulgate*.

D. de Maistre, pentru trebuințele cauzei sale, împrumută gallicanilor o absurditate. Le impută chiar o a doua: *Suveranitatea Bisericii*, zice el, s-ar privi, de gallicani, ca o *femeie bătrână devenită stearpă, astfel încât ea își va fi pierdut dreptul nedezlipit de orice putere de a produce lege noi cu cât trebuințe noi le cer*. (P. 123)

Nici un gallican n-a susținut niciodată o asemenea teorie. Ea a ieșit cu totul gata din imaginațiunea omului de Stat savoyan; ar fi un atentat la proprietate de a i-o disputa. Nimeni, credem, nu va voi să-i fure, în acest loc, nici ideea sa nici stilul său.

Dar iată un raționament ce ține de lucrurile cele minunate: "Orice suveranitate are puterea de a face legi, de a pune să le execute, de a le abroga, și de a dispensa de dânsle când împrejurările o cer." Iată principiul. Să ascultăm concluziunea: "Ce voiesc să zică unii teologi francezi cu *canoanele* lor? Și ce vrea să zică, în particular, Bossuet cu marea sa restricțiune ce ne-o declară cu vocea-jumătate, ca pe un mister delicat al guvernământului ecleziastic: *Plenitudinea puterii aparține catedrei sfântului Petru. DAR, noi cerem ca exercițiul ei să fie regulat prin canoane.*"

Ce voiesc să zică unii teologi francezi cu *canoanele* lor? Iată: ei voiesc să zică că mai presus de orice autoritate particulară, aici cuprinzându-se și autoritatea papei, planează legi generale ce emană de la autoritatea Bisericii, și căroră toți particularii, papa, episcopii și preoții, ca și simplii credincioși, datoresc să se supună; ei voiesc să zică că dacă, într-o împrejurare particulară și excepțională, un particular, fie el (și) papă, crede că poate să se dispenseze sau să dispenseze pe alții de supunerea la cutare sau cutare lege generală, deciziunea sa trebuie să fie ratificată de Biserică pentru a fi legitimă; ei voiesc să zică că legile generale ale Bisericii, sau *canoanele*, nu pot fi abrogate decât de singură autoritatea care poate face canoanele, adică de autoritatea Bisericii, nu de a papei; ei voiesc să zică că, dacă împrejurările cer ca o lege să fie înlocuită printr-o alta, autoritatea care face canoanele, adică autoritatea Bisericii, are *singură* dreptul de a face această modifi cațiune în codicele ecleziastic.

Iată ce voiesc să zică unii teologi francezi cu *canoanele* lor.

Acum, ce voiește să zică Bossuet cu principiul său și cu *marea sa restricțiune* ?

El voiește să zică că papa este șeful episcopatului; că el trebuie, în timpurile ordinare, și când legile își au aplicațiunea lor regulată, să promulge aceste legi în numele Bisericii, să vegheze la împlinirea lor, să avertizeze pe fiecare Biserică particulară care s-ar depărta de la supunerea legilor generale. Iată ceea ce se cuprinde în principiul lui Bossuet.

Noi nu acceptăm această doctrină, pentru că este fals că episcopul Romei ar fi șeful episcopatului; dar, în fond, teoria nu este alături cu rațiunea, pus fiind principiul pe care ea se întemeiază.

D. de Maistre ia din nou ocaziune de a insulta pe Bossuet, cere din nou iertare *umbrei faimoase a acestui mare bărbat*; îi face chestiuni și muștrări; îi impută că nu este consecvent cu el-însuși. În toate acestea *omul de Stat* n-a dat de nici o primejdie, Bossuet nu era acolo; dacă ar fi fost acolo, noi credem că marele episcop s-ar fi mulțumit de a surâde de impertinența adversarului său, și aceasta este ceea ce el ar fi avut mai bine de făcut. Este oare trebuință de a răspunde altminteri decât prin compătimire (pitie) unui om care derezonează.

"Cuvântul despre *unitate* este una din cele mai mari lucrări de dibăcie de care avem cunoștință." (P. 123) Știți pentru ce? Pentru că Bossuet a evitat o schismă între Roma și Biserica Franței. Cât despre noi, regretăm că Bossuet a împiedicat-o, dar oare ultramontanii să i-o impute?

Dar Bossuet voiește ca papa să fie supus canoanelor; iată pentru ce D. de Maistre nu voiește să vadă în el decât un prestidigitator (scamator). "Este vorba de a se ști, zice el, dacă suveranul pontif fiind o *putere supremă*, este prin aceea chiar legislator în toată puterea termenului; dacă papa nu are dreptul în nici un caz de a *abroga sau de a modifica unul din decretale sale*; dacă este o putere în Biserică care

să aibă dreptul de *a judeca*, dacă papa *a judecat* bine, și care este această putere.” (P. 125)

Dar, o, mare omule de Stat, dacă, după cum domnia-ta zici, nici o putere nu poate *judeca* dacă papa *a judecat* bine; dacă papa are dreptul de *a abroga* sau de *a modifica decretelor sale*, pe care domnia-ta le confunzi cu ale Bisericii, cum poți susține că autoritatea sa nu este mai presus de legi?

Canoanele nu sunt decât decretelor papilor; ei le pot modifica, abroga când socotesc că este nimerit, și fără ca nimeni să poată controla actele lor; cu toate acestea autoritatea lor nu este mai presus de lege. Înțelegeți o asemenea teorie? Este desigur, anume, cazul de a răspunde omului de Stat după cum el răspunde lui Bossuet: “Nu, Seniorele meu, nicidecum.” (P. 124, nota) Înțelegem bine ca papa, supus legilor, să facă ca ele să se execute sub controlul Bisericii; aceasta este ceea ce învață Bossuet; dar nu înțelegem ca un papă, care are dreptul de a modifica, de a abroga legi fără ca nimeni să aibă a-i *judeca* actele sale, să fie în același timp supus acestor legi.

Numai D. de Maistre este care poate avea vederi de acestea profunde.

El voiește bucuros să țină cont de tot ce a zis Bossuet în favoarea Bisericii Romei în cuvântul său despre *unitate*; el face în această privință un tablou complet. S-a păzit numai foarte mult de a scoate la iveală ceea ce marele episcop a zis într-însul îngreuietor contra ultramontanismului; această procedură poate fi dibace, dar nu acuză în D. de Maistre o dorință foarte sinceră de a expune adevăratele opinii ale episcopului de Meaux. El lasă să îi scape această mărturie cu toate acestea, că Bossuet nu punea infailibilitatea *în papa*; el ajunge printr-aceea la Leibnitz, care imputa lui Bossuet dezbinările ce existau între catolici asupra acestui punct. D. de Maistre impută gallicanilor că înlesnesc protestanților motivul acestei imputări. Dacă toți catolicii ar pune infailibilitatea în papa, am ști cel puțin unde să o găsim, după eminentul nostru scriitor.

Se știe unde să se găsească, de la sinodul din Vatican; dar nimeni nu o voiește. Acesta este rezultatul cel mai clar al teoriilor D-lui de Maistre.

Gallicanii au opus infailibilității papale două feluri de probe pe care le trag din istoria bisericească. Ei citează fapte pentru a proba: 1- iu că corpul episcopal niciodată n-a recunoscut ca infailibile deciziunile doctrinare ale papilor; al 2- lea că papii formal s-au înșelat într-un număr destul de mare din deciziunile lor.

În sprijinul primului adevăr, ei citează sinoadele care au ordonat sau au făcut un examen prealabil al unor deciziuni de ale papilor mai înainte de a le admite și de a le proclama. Istoria sinoadelor atestă că aceste adunări totdeauna într-o această astfel au lucrat și că niciodată ele n-au aderat, fără examen, la vreo deciziune papală.

Pentru un om de bună credință, acest examen probează cu prisos că episcopii care asistau la aceste sinoade nu priveau deciziunile papale ca infailibile, căci nu se examinează prealabil, înainte de a le adopta, niște deciziuni ce se știu dinainte că sunt conforme necesarmente cu adevărul.

Acest raționament al gallicanilor este privit de D. de Maistre ca un *paralogism*. Acestui scriitor i se pare chiar lucru foarte extraordinar ca să recurgă cineva la istorie pentru a ști dacă suveranitatea pontificală, așa precum el o înțelege, a fost sau nu admisă, în secolele ce ne-au preces. Acest recurs la istorie nu este deloc în uz, zice el, decât “din timpul de când mania constituțiilor a luat stăpânire peste spirite.” (P. 129) Suveranitatea pontificală nu rezultă dintr-o lege; este dar absurd de a căuta în istorie aplicațiuni ale acestei legi; ea rezultă dintr-o necesitate socială. “Niciodată, adaugă el, o instituțiune importantă n-a rezultat dintr-o lege, și cu atât ea este de mare, cu atât mai puțin scrie. *Ea se formează ea-*

însăși prin conspirațiunea a mii de agenți care, mai totdeauna, nu știu ce fac; astfel încât adesea ei au aerul de a nu vedea *dreptul* pe care-l stabilesc ei-înșiși.” (P. 130)

N-ar putea cineva găsi o contradicțiune în aceste cuvinte? Cum se formează de *sine-însăși* o instituțiune, când *dreptul său* este stabilit de mii de agenți orbi care nu știu ce fac stabilind acest drept?

Atare este frumoasa origine pe care D. de Maistre a dat-o autorității pontificale. El nu voiește să decidă dacă sfântul Petru avu conștiință de această autoritate, “în teama de a se arunca în subtilități și de a fi înnoitor în loc de a fi nou-începător, ceea ce, adaugă el, m-ar supăra foarte mult.”

Să spunem în treacăt că D. de Maistre nu era așa de supărat că trece de înnoitor, fiindcă era atât de mândru de ideile *cele noi* pe care le făcea să le adopte Roma, aproape și nevrând ea, după cum am arătat.

Noi am observat aiurea că D. de Maistre exagera pasajul din Evanghelie, *tu ești Petru* etc., pentru a-și stabili noua sa teorie a absolutismului papei; cum poate face acest scriitor să rezulte deodată acest absolutism dintr-o lege a lui Iisus Hristos și dintr-un concurs orb al împrejurărilor? Aceasta este o nouă probă despre singulara logică a *omului* nostru *de Stat*. În fiecare capitol al cărții sale, el nu vede decât paradoxul care-i face obiectul, și-l expune în toată nuditatea sa, fără a reflecta că aserțiunile sale se distrug unele printr-altele, și se află în continuă contradicțiune.

Cu adevărat, cu cât de mult aprofundăm faimoasa carte *Du pape*, cu atât mai mult ne mirăm de onorurile ce primi el într-un oarecare public. Este adevărat că în momentul în care ea apăru, lupta era vie și strălucitoare din partea partitei ultramontane. Lamennais și de Bonald dădură cuvântul de ordine, și școala lor, tânără și entuziastă, începu să aclame o carte care păru cu atât mai tare, cu cât găsea cineva într-însa mai multă mândrie și un dogmatism mai insolent. Voiră să vadă geniu sub paradoxurile cele mai nesustenibile.

D. de Maistre, pentru a combate prima aserțiune a gallicanilor asupra examenului făcut de sinoade deciziunilor doctrinare ale papilor, afirmă că “acest examen se reazemă unicamente pe condescendența papilor, și totdeauna, adaugă el, ele (sinoadele) astfel l-au înțeles. Niciodată, continuă el, nu se va proba că sinoadele vor fi luat cunoștință, *ca judecători propriu-zisi*, de deciziunile dogmatice ale papilor și că-și vor fi arogat dreptul de a le accepta sau de a le lepăda. Un exemplu bătător la ochi de această teorie se trage din sinodul de la Chalcedon atât de adesea citat. Papa *acolo permite voios* ca epistola sa să fie examinată, și cu toate acestea, niciodată el nu menținu într-un mod mai solemn *nereformabilitatea* judecăților sale dogmatice.”

Să examinăm proba dată de D. de Maistre în sprijinul teoriei sale. *Actele* sinodului de la Chalcedon vor fi conducătorul nostru. El se adună pentru a condamna pe Eutychiu pe care sfântul Leon îl condamnase deja prin epistola sa cea către Flavian.

Această epistolă fu citită în sinod, examinată, aprobată și confirmată.

Bossuet a probat, după actele sinodului, că această epistolă fu supusă judecății Părinților adunați, și că ea fu aprobată, nu ca o deciziune nereformabilă, ci fiindcă ea fu recunoscută conformă cu deciziunile celor dintâi trei sinoade ecumenice. Actele sunt atât de explicite încât este imposibil de a o contesta. Anatolie, episcopul Constantinopolului, dădu astfel cel dintâi opiniunea sa: “Epistola prea sfântului arhiepiscop Leon concordă cu simbolul celor 318 Părinți ai noștri de la Nicea și al celor 150 care în urmă se adunară la Constantinopol și confirmară aceeași credință, și încă și cu acela care a avut loc la Efes sub președinția prea binecuvântatului Cyril. În consecință eu ader și subscriu foarte

voios.” Ceilalți membri ai sinodului aderară în același mod și semnară cu cuvintele: “Ea concordă și semnez”, sau: “Ea concordă și prin urmare semnez.”

Iată, zice Bossuet, cuvinte de oameni care deliberează și nu lucrează ca orbii, prin pură supunere. El demonstrează ceva mai mult contra lui Bellarmin că această epistolă nu era o instrucțiune adresată episcopilor pentru a conduce judecata lor, ci o sentință apostolică trimisă fiecărei Biserici, în momentul în care nici un sinod nu fusese încă convocat. După aceste fapte, trase din înseși actele sinodului de la Chalcedon, se vede: 1- iu că epistola sfântului Leon fu examinată *în mod judiciar*; al 2- lea că ea fu adoptată fără reclamațiuni; al 3- lea că papa nu avu deloc ocaziunea de a vorbi despre pretinsa *nereformabilitate* a deciziunilor sale.

O chestiune de disciplină, agitată în același sinod, probează că sfântul Leon nu privea autoritatea sa ca suverană chiar și în aceste chestiuni. Să urmăim încă asupra acestui punct *actele* sinodului:

După ce chestiunea de credință contra lui Eutychiu s- a decis, clerul din Constantinopol rugă pe delegați de a se uni cu dânșii într- o chestiune ce privea pe propria lor Biserică, și care deja fusese decisă de al doilea sinod general. Delegații refuzară, punând înainte că ei nu primiseră deloc instrucțiuni în această privință. Părinții cu toate acestea procedară la discuție, și în absența delegaților, adoptară canonul al 28- lea, care este astfel conceput: “Noi, voind să urmăim întru toate punctele deciziunea sfinților Părinți, și recunoscând autoritatea canonului celor 150 prea- religioși episcopi care s- a citit, decidem egalmente și decretăm același lucru cu privire la privilegiile prea- sfintei cetăți a Constantinopolului, noua Romă. Căci Părinții recunoscuseră legitim privilegiile alipite de tronul Romei vechi, pentru că ea era urbe imperială. Și cei 150 prea- religioși episcopi, fiind animați de aceleași sentimente, acordă aceleași privilegii prea sfântului tron al Romei noi, judecând cu dreptate că o urbe care se bucură de suveranitate și de un senat, și care posedă prerogative asemenea cu acelea ale Romei vechi, trebuie să fie, ca ea, investită cu o mare autoritate în materie ecleziastică, fiind, după ea, a doua. Decretăm de asemenea că mitropoliții numai ai Pontului, ai Asiei și ai Thraciei, precum și episcopii diocazelor sus- numite care sunt printre barbari, vor fi hirotoniți de acest de mai sus prea sfânt tron al prea sfintei Biserici a Constantinopolului; fiecare mitropolit din sus- numitele dioceze hirotonind pe episcopii provinciei, așa după cum s- a prescris prin dumnezeieștile canoane; dar, ei, mitropoliții acestor dioceze, vor fi hirotoniți de arhiepiscopul Constantinopolului, alegerile fiind făcute după uz și fiindu- i notificate.”

În ziua următoare, delegații cer anularea canonului *ca fiind o violare a canoanelor de la Nicea*. Părinții confirmară prima lor deciziune.

Sinodul dorind să obțină aprobarea lui Leon pentru acest canon, spre a putea deveni astfel, cu consimțământul tuturor, lege a Bisericii universale, îi scriseră cerându- i cu insistență această aprobare; ei vorbesc în această epistolă de prea marele lor respect pentru demnitatea și autoritatea arhiepiscopului Romei. Ei îl califică de “succesor al sfântului Petru”, de “șef al Sinodului”, de “gardian al viei” – “strălucind cu toată strălucirea luminii apostolești”, ei se numesc “copiii săi” și- l numesc “părintele” lor fără a cărui aprobare actele lor vor fi fără putere. Sfântul Leon refuză aprobarea sa; dar canonul avu putere pretutindeni în Orient; de la acest timp, scaunul Constantinopolului totdeauna a fost recunoscut ca cel dintâi scaun din Orient.

Să examinăm, acum, natura obiecțiunilor sfântului Leon contra celui de al 28- lea canon al sinodului de la Chalcedon.

El își baza opoziția sa pe aceea că sinodul ar viola canoanele de la Nicea. Nu se află nici un cuvânt relativ la violarea drepturilor sfântului Petru în epistolele

sale a104- a adresată împăratului Marcian, a 105- a adresată împărătesei Pulcheriei și a 106- a adresată lui Anatol al Constantinopolului.

În epistola sa către Anatol, el zice: “Deplâng că vă încercați de a călca constituțiunile cele mai sacre ale canoanelor de la Nicea; ca cum o ocaziune favorabilă vi s- ar oferi, când scaunul Alexandriei își poate pierde privilegiul său de a fi în al doilea rang, și Biserica Antiohiei posesiunea demnității sale de a treia. Vă fac opoziție pentru ca, într- un scop mai înțelept, să vă abțineți de a arunca toată Biserica în turburare. Nu trebuie ca drepturile întâietăților provinciale să fie nimicite, sau ca episcopii mitropoliți să fie despuiți de privilegiile lor existând din timpurile vechi. Scaunul Alexandriei nu trebuie să fie lipsit de nici o porțiune din acea demnitate de care el fu judecat demn de a o obține din cauza sfântului evanghelist Marcu, discipolul fericitului Petru. Biserica Antiohiei de asemenea, unde, prin predicarea fericitului apostol Petru, numele de *creștin* fu întrebuițat pentru prima oară, să- și conserve rangul său și demnitatea sa ereditară, și, fiind așezată în al treilea grad, să nu descindă niciodată dedesubt.”

Împărătesei Pulcheria el îi scrie:

“În toate afacerile ecleziastice, noi ne supunem la acele legi pe care Spiritul Sfânt, prin mijlocirea celor 318 prelați, le dădu pentru a fi călăuză tuturor preoților.”

Deci, nu în virtutea întâietății scaunului Romei, nici a autorității pe care ar poseda- o asupra Bisericii, sfântul Leon se opunea canonului al 28- lea de la Chalcedon; ci el refuza de a viola o lege veche și respectabilă stabilită de sinodul de la Nicea.

Și al treilea sinod ecumenic, ținut la Efes, ca și cel de la Chalcedon nu recunoscuse *nerreformabilitatea* deciziunilor papale. Acest sinod se adunase, sub președinția lui Cyril al Alexandriei, pentru a condamna pe Nestor. Bossuet a probat, cu actele sinodului și cu faptele cele mai sigure, că papa Celestin deja condamnase pe Nestor, îi acordase zece zile pentru a se căi, și în urmă solemn îl excomunicase. Totuși, *după toate acestea*, sinodul s- a convocat pentru a decide chestiunea; Nestor, în citațiune, este calificat “de prea pios episcop”; decretul papei Celestin s- au citit și aprobat; în urmă condamnarea astfel s- a pronunțat contra lui Nestor:

“Sfântul sinod adunat la Efes prin grația lui Dumnezeu și ordonanța prea pioșilor noștri împărați, lui Nestor, nou Iuda: să știi că, pentru dogmele tale impii și nesupunerea ta la canoane, ai fost depus de sfântul sinod după legile Bisericii, și declarat exclus din toate gradele ecleziastice.”

Aici, zice Bossuet, noi observăm trei lucruri:

1. După deciziunea sfântului Celestin, o alta este încă recerută, aceea a sinodului.
2. Aceste două lucruri se cuvin părinților: de a pronunța în privința doctrinei și în privința persoanelor.
3. Judecata sinodului este decisivă și finală.

Noi aflăm încă din istoria acestui sinod ceea ce trebuie să se înțeleagă prin confirmarea decretelor unui sinod din partea papei. Delegații nu sosiseră la începutul ședințelor; după ce au intrat, ei cerură ca tot ce se făcuse de la deschidere să li se citească, spre a fi puși în pozițiune de *a confirma* ceea ce se făcuse. După ce totul s- a citit din nou, și după ce delegații primiră, Cyril propuse sfântului sinod “ca delegații, după obicei, să certifice prin semnăturile lor canonicul lor consimțământ la ceea ce sinodul făcuse.” La această cerere a lui Cyril, sinodul răspunse și decretă că semnătura delegaților conținea *confirmațiunea* actelor sale; astfel încât această confirmațiune de care vorbește sinodul nu este alta decât manifestațiunea plină și întregă a consimțământului lor la actele acestei adunări. “Această simplă și naturală calificațiune a confirmațiunii, zice Bossuet, noi am

menționat- o adesea și o vom menționa încă adesea, bucurându- ne că ea ni s- a dat de sfântul sinod de la Efes.”

După atari fapte, cum a putut afirma D. de Maistre că deciziunile episcopului Romei fuseseră admise de sinoade ca judecări ce nu se puteau reforma? Cum a putut el să zică că niciodată nu a fost deodată contradicțiune din partea episcopilor Romei și judecată din partea sinoadelor (p. 132)? Contradicțiunea era cu toate acestea destul de flagrantă, când sinodul de la Efes numea *prea pios episcop* pe Nestor, depus și excomunicat de sfântul Celestin, din cauza ereziilor sale. Judecata sinodului fu conformă cu a sfântului Celestin, dar nu e mai puțin adevărat că deciziunea acestui episcop al Romei fu la început considerată ca neavenită, atât din punct de vedere doctrinar cât și din punct de vedere disciplinar, în loc de a fi adoptată ca nereformabilă.

În examenul făcut de sinoade, D. de Maistre nu voiește să vadă decât un mijloc “între supunerea pur pasivă care înregistrează o lege în tăcere, și superioritatea care o examinează cu putere de a o lepăda.” (P. 133) Care este acest mijloc? Noi nu știm nimic, “căci, după cum o spune autorul nostru (p. 134), dacă cineva nu are dreptul de a judeca, pentru ce ar discuta?” Dacă deciziunea este nereformabilă și infailibilă, *supunerea pasivă* este o datorie. Mijlocul D- lui de Maistre nu este decât o himeră; el nu- l poate admite fără a atenta la principiile sale.

“Biserica gallicană voiește să judece, zice D. de Maistre, și, în același timp, recunoaște că ea nu poate lepăda o deciziune doctrinară a papei.”

Acordăm voios D- lui de Maistre că în secolul al XVII- lea, gallicanismul suferind influența lui Ludovic al XIV- lea, nu fu logic; dar din aceea că gallicanismul modern nu fu logic, nu urmează că el totdeauna a fost greșit și că ultramontanismul este adevărat.

VIII.

Înșelatu- s- au câteodată papii? D.J.de Maistre răspunde la această chestiune de fapt într- un mod prea singular și care ne aduce aminte de o apreciere ce a fost făcută despre această persoană. Baronul d’Ekstein, în *Correspondant* din 25 aprilie 1854, prea bine a caracterizat genul de spirit al D- lui de Maistre. Relativ de luptele papalității și ale imperiului, și de modul cu care filosoful ultramontan apreciasse acest mare fapt, el s- a exprimat astfel: “El pretutindeni a văzut *ceea ce a voit să vadă*, și a văzut admirabil de bine; a negat *ceea ce trebuia să vadă* și că a văzut într- adevăr, dar și- a suprimat aruncătura sa de ochi *cu intențiune*; și acolo este slăbiciunea acestui mare spirit.”

Este imposibil de a spune mai politicoasă că D. de Maistre fu de rea credință. Nu poate cineva citi o pagină din operele acestui scriitor fără a fi convins de justetea apreciațiunii baronului d’Ekstein. În toate cercetările sale istorice, D. de Maistre trece sub tăcere ceea ce poate vătămă tezei sale; el excelează întru a pune în lumină un detaliu adesea neînsemnat și întru a- i da o importanță ce nu o poate avea. Prin mijlocul acestei procedări, el a văzut în istorie cu totul contrariul de ceea ce trebuie să vadă într- însoțire cu adevărat.

El a recurs mai ales la procedeul său pentru a scuza pe papi de orice eroare. Chestiunea era interesantă și merita toate îngrijirile sale. Într- adevăr, dacă unul sau mai mulți papi s- au înșelat *în fapt*, ce devine teoria infailibilității papale?

Noi am combătut partea doctrinară a tezei D-lui de Maistre; să vedem acum dacă, *în fapt*, mai mulți papi nu s-au înșelat.

D. de Maistre afirmă că de optsprezece secole nici un papă nu s-a înșelat când el a vorbit Bisericii *liber și ex cathedra*. Prin cuvântul *liber*, el înțelege că papa n-a fost obligat de a vorbi în urmarea chinurilor, a persecuțiunii, a violenței. (P.138) Cât pentru cuvântul *ex cathedra*, el nu-l definește. Cu ajutorul cuvântului *liber* și al formulei *ex cathedra*, D. de Maistre a sperat să se poată scăpa de fapte îngreunătoare ce probează *failibilitatea* papilor.

O să vedem dacă acest procedeu i-a reușit.

Să nu zicem nimic de căderea sfântului Petru. D. de Maistre nu voiește să se vorbească de dânsa, pentru că sfântul Petru nu era încă șef al Bisericii când renega pe Iisus Hristos. Noi foarte voios îi acordăm aceasta. Dacă n-am cunoaște *buna credință* a D-lui de Maistre, am fi rămas uimiți când a consacrat cinci pagini într-o combatere a obiecțiunii pe care nimeni n-a făcut-o cu adevărat serios, când trece sub tăcere fapte foarte grave ce au fost opuse sistemului infailibilității pontificale. D. de Maistre depărtează toate aceste fapte cu un singur cuvânt: "Ele nu merită onoarea de a fi citate." (P. 144) Două numai îi par a merita această onoare, pentru că ele îi par susceptibile de noi lămuriri; acestea sunt cele ce privesc pe papii Liberiu și Onoriu.

Să examinăm *noile lămuriri* ale D-lui de Maistre.

El găsește mai întâi că Bossuet *s-a căit* de ceea ce scrisese contra papei Liberiu în *la Defense de la Declaration du clerge de France*.

Această aserțiune este falsă. D. de Maistre a sprijinit-o pe o notă a lui Le Dieu citată de Bossuet. După această notă, Bossuet ar fi zis secretarului său că el scosese din opera sa ceea ce privea pe papa Liberiu, *ca neprobând bine aceea ce el voia să stabilească în acest loc*.

Mai întâi Bossuet nu-l retrăgea ca pe un fapt rău probat de el însuși; ceva mai mult, Bossuet a făcut din marea sa operă mai multe extracte, unul între altele în care el nu avea de scop decât de a aduce pe papa să renunțe la pretențiile ultramontane, pentru a accelera reuniunea protestanților. Într-o asemenea operă, el trebuia să depărteze tot ce putea *să rănească delicatele urechi ale romanilor*, după cum zicea el. Iată pentru ce n-a vorbit el într-însa de căderea lui Liberiu. Astfel doctorii *italieni* despre care vorbește D. de Maistre au fost induși a zice că Bossuet scosese din opera sa ceea ce privea pe Liberiu.

Dacă el scosese cele relative la Liberiu, apoi ele nu s-ar fi găsit în manuscrisul autentic al operei sale complete. Cu toate acestea s-au găsit și le poate cineva vedea și astăzi, fiindcă manuscrisul lui Bossuet există.

D. de Maistre dar a interpretat rău nota lui Dieu; *căința* lui Bossuet, relativ la Liberiu, n-a existat decât în imaginațiunea celebrului scriitor.

Centuriatorii din Magdeburg, adaugă D. de Maistre, convin că Liberiu n-a condamnat pe sfântul Atanasie decât în urma violențelor la care el era expus în exilul său. Noi voim din toată inima ca să fie așa. dar vom adăuga că dacă papa este autoritatea infailibilă stabilită de Iisus Hristos în Biserica sa, după cum o voiește D. de Maistre, și dacă această autoritate infailibilă dispăre înaintea violențelor primului tiran care va putea închide sau exila pe un papă, ni se pare că trebuie dintr-aceasta să conchidem că nu este în Biserică autoritate infailibilă. Poate cineva scuza *un om* care cedează violenței; dar dacă acest om este *infailibilitatea viețuitoare* din privilegiu divin, trebuie *neapărat* să fie, în virtutea aceluiași privilegiu, pus la scuteală de violență sau de frică; altminteri infailibilitatea a cărei personificare este el nu va fi decât o himeră.

Nu înțelege cineva cu adevărat cum a putut raționa D. de Maistre într-un mod atât de vrednic de milă încât să nu vadă că o infailibilitate care dispăre

înaintea chinurilor, persecuțiunii sau violenței, este o infailibilitate ce nu depinde decât de primul despot care va avea pe papa sub puterea sa.

Se poate oare ca Dumnezeu să nu fi dat mai multă garanție principiului care trebuia să fie sprijinul credinței din lume?

D. de Maistre să scuze *persoana* lui Liberiu, dacă crede cuviincios, puțin ne pasă; dar este imposibil de a nu înțelege că, cu cât de mult insistă asupra acestui principiu: că un papă violentat, chinuit, exilat, se poate înșela, cu atât mai mult demonstrează că infailibilitatea nu este alipită de papalitate. Un papă persecutat nu este pentru aceasta mai puțin papă. Dacă ca papă el nu se poate înșela, chinuirile nu-l vor putea induce în eroare; dar dacă *omul* domină pe papa ce devine pretinsa infailibilitate a papalității?

Dar Italienii Mansi, Orsi și alții, pretind că Liberiu n-a vorbit *ex cathedra* când a condamnat sănătoasa doctrină, în persoana sfântului Atanasie apărătorul ei. Proba ce o dă D. de Maistre, după Mansi, este că el nu *adună sinoadele* pentru a examina chestiunea; că nu consultă doctori; că nu institui congregațiuni *pentru a defini dogma*; că nu ceru rugăciuni publice pentru a invoca pe Duhul- Sfânt.

Un papă care nu îndeplinește aceste preliminarii nu este infailibil.

Atunci el nu este infailibil din privilegiu divin: ci sinoadele, doctorii, congregațiunile și rugăciunile credincioșilor îi conferă infailibilitatea.

În urmă: cine a revelat italienilor că infailibilitatea în Biserică ar fi alipită de preliminariile pe care le-au indicat ei?

Afară de aceasta, doctorii ultramontani nu se acordă asupra condițiilor necesare unei definițiuni *ex cathedra*. Nu se poate dar ști într-un mod neîndoios când un papă pronunță infailibil. Dacă este îndoială asupra condițiilor definițiunii sale solemne, este învederat că niciodată nu se poate ști pozitiv dacă îndeplinește ea aceste condițiuni. Distincțiunile italienilor nu formează dar decât o adevărată *mocirlă* teologică, în mijlocul căreia se îneacă această infailibilitate papală la care ei țin ca la o arcă a lor de alianță, și în privința căreia ei nici nu se pot înțelege măcar între dânșii.

D. de Maistre mărturisește că Orsi este încă și mai *exigent* decât Mansi (P. 148) în privința condițiilor definițiunii *ex cathedra*. Noi nu suntem deloc surprinși de logomachia doctorilor italieni asupra acestor condițiuni, dar dacă n-am cunoaște *logica* D-ului de Maistre, am putea anume să întrebăm cum se face că el aderă la doctrina lui Mansi după ce și-a făcut o datorie dintru a disprețui sinoadele și după ce a susținut că cele mai sfinte din aceste adunări n-aveau mai multă autoritate decât un paracleziarh de sat, de îndată ce papa nu le confirma. Mansi și ceilalți ultramontani voiesc ca sinoadele să fie prima condiție pentru a recunoaște o decizie infailibilă a papei; și D. de Maistre atribuie sinoadelor generale, în afară de papa, atâta autoritate câtă are un paracleziarh de sat! Este oare posibil de a derezona până într-atâta?

Se pot aprecia noile lămuriri ce D. de Maistre avea să ne dea asupra primului fapt pe care l-a crezut *demn de onoarea de a fi citat*. Să trecem la al doilea, adică la al papei Onoriu.

“La începutul secolului al VII-lea, zice el (p. 149), Sergiu, patriarh al Constantinopolului, se apucă de a întreba pe Onoriu dacă sunt două voințe în Iisus Hristos.” El se servi, după D. de Maistre, de *cuvinte ambigue*. *Papa nu văzu cursa*, adaugă autorul nostru.

Iată dar infailibilitatea pontificală compromisă din lipsa de inteligență a papei. Onoriu a părut că favorizează o erezie pentru că nu înțeleșese epistola lui Sergiu. Această mărturie a D. de Maistre poate servi spre apărarea *persoanei* lui Onoriu, dar nu distruge ea în același timp teoria infailibilității papale? Ce! A pus Iisus Hristos autoritatea infailibilă destinată de a apăra doctrina sa în niște oameni

capabili de a sacrifica această doctrină fricii, sau de a o trăda din lipsa de inteligență?

După atari mărturisiri, smulse de adevăr de la cel mai fanatic ultramontan, este imposibil, o spun curat, de a susține sistemul infailibilității papale și de a nu recunoaște că el conduce inevitabil la negația a orice infailibilitate în Biserică.

D. de Maistre probează, cu mărturia secretarului lui Onoriu, că acest papă nu înțelesese epistola lui Sergiu. Noi acceptăm proba fără a o discuta.

El afirmă afară de aceasta că Sergiu n-a făcut cunoscute epistolele lui Onoriu decât după moartea acestui papă, întâmplată după doi ani de când le scrisese; el le-ar fi publicat mai înainte, după autorul nostru, dacă aceste epistole ar fi conținut veninul monotelismului (P. 151).

Iată celelalte probe în favoarea lui Onoriu:

În decursul celor patruzeci și doi de ani ce urmară după moartea acestui papă, monoteiștii nu vorbiră deloc despre a doua din epistolele lui Onoriu.

În 641, împăratul Eracliu, scriind papei Ioan al IV-lea, păzi tăcerea asupra epistolelor lui Onoriu.

În 619, împăratul Constant al II-lea nu vorbi deloc despre dânsul în epistola sa către papa Martin.

Onoriu s-a pronunțat în toată viața sa contra lui Sergiu, capul monoteiștilor.

Sfântul Maxim al Constantinopolului a recunoscut acest fapt.

Papa sfântul Martin, mort în 655, afirmă că sfântul scaun nu încetase de a avertiza pe Sergiu și pe monoteiști, de a-i muștra, de a-i amenința.

Din aceste probe D. de Maistre conchide că a doua epistolă a lui Onoriu a fost fabricată, și că cea dintâi a fost rău interpretată:

Noi am putea observa, asupra primului punct, aceia ce au păzit tăcerea în privința celei de a doua epistole a lui Onoriu, au păzit-o deopotrivă și în privința celei dintâi. Dacă aceasta dintâi nu este mai puțin autentică, cu toată această tăcere, după cum o admite D. de Maistre, cum va proba aceeași tăcere neautenticitatea celei de a doua?

Cât despre interpretarea favorabilă a epistolelor lui Onoriu, D. de Maistre își dă toate silințele pentru a o face să se admită, dar nu poate nega acest fapt:

Că al șaselea sinod general și papa Leon al II-lea atât de apropiați de timp, și inițiați în toate circumstanțele, fost-au ei mai puțin clarvăzători decât D. de Maistre, sau decât câțiva autori moderni după care a scris el.

Noi propunem această simplă chestiune drept orice răspuns la silințele teologice și la discuțiunile subtile ale ilustrului ultramontan.

Dar actele sinodului al șaselea n-au fost falsificate de greci? D. de Maistre n-a îndrăznit să atingă această chestiune; cu toate acestea se pare că el dorește ca să creadă lumea aceste acte falsificate. El a făcut pentru aceasta o dizertațiune de șapte pagini asupra Scripturii. El conchide astfel:

“Ori de câte ori o bănuială de fals planează asupra vreunui monument de ale antichității în tot sau în parte, nu trebuie niciodată să se nege această prezumțiune; dar dacă vreo pasiune violentă de răzbunare, de ură, de orgoliu național, se află după toate formele prinsă și dovedită că a avut interes de a falsifica, bănuiala se schimbă în certitudine.”

Certitudinea este ușor de produs pentru D. de Maistre. Dacă ar aplica cineva regula sa de critică la toate monumentele antichității, pe care italienii, prin orgoliu național, le privesc ca autentice, și pe care cei mai mari erudiți le-au lepădat ca apocrife, ce ar zice ultramontanii noștri admiratori ai D-lui de Maistre! Bănuiala celor mai buni erudiți va trece ea cu înlesnire în spiritul lor în stare de certitudine?

D. de Maistre, care a consacrat șapte pagini *scripturii cursive*, declară că *nu are timpul de a examina chestiunea superfluă* a autenticității actelor celui de al șaselea sinod general (P. 170). Doctul scriitor se trage *cu dibăcie* din încurcătură.

Cu toate acestea dacă aceste acte sunt autentice, D. de Maistre “mărturisește că nu mai înțelege nimic în condamnarea lui Onoriu.” Este încă o chestiune foarte importantă ce reiese din aceste acte; este că, dacă ele sunt autentice, al șaselea sinod general și papa Leon al II-lea n-au crezut deloc că Onoriu vorbind ca papă, va fi fost infailibil.

D. de Maistre a înlăturat această chestiune; dar nouă ne este permis de a i-o aduce aminte. Tot ce au putut face Leon al II-lea și succesorii săi contra lui Onoriu nu probează nimic, zice el, pentru că “tot ce au putut zice nu are nimic dogmatic.” (P. 160)

Astfel Leon al II-lea, în unire cu un sinod ecumenic, condamnă solemn pe Onoriu ca eretic; și deciziunea sa *nu are nimic dogmatic!* El afirmă că: “foarte departe de a governa Biserica apostolică după tradiția doctrinei apostolilor, Onoriu s-a silit, printr-o trădare profană, de a ruina puritatea credinței!” și cuvintele sale nu au avut nimic dogmatic!

Al șaptelea sinod a recunoscut ca autentice actele celui de al șaselea; chiar sinodul de la Constantinopol, pe care Roma îl socotește de al optulea ecumenic și pe care Biserica orientală îl leapădă, a recunoscut autenticitatea actelor celui de al șaselea ecumenic, și a confirmat condamnarea lui Onoriu. Papii, în loc de a reclama, au aderat la aceste condamnări. Biserica romană n-a făcut nici o dificultate de a menționa această condamnare în cărțile sale liturgice. Olsteniu a pus de au imprimat la Roma chiar una din aceste cărți conținând jurământul ce făcea fiecare papă nou ales, de a primi “al șaselea sinod, care lovise pe Onoriu cu anatemia perpetuă¹.”

Noi am putea să ne întindem mai mult asupra acestor probe despre autenticitatea actelor sinodului al șaselea ecumenic; dar ne e destul de a le expune repede, pentru a face să se înțeleagă pentru ce D. de Maistre *n-a avut timpul de a se ocupa cu această chestiune superfluă*.

Fiindcă marele scriitor ultramontan a ridicat această chestiune a lui Onoriu, să ne permită amicii săi de a le adresa această dilemă: ori sinodul al șaselea general n-a înțeles epistolele lui Onoriu, ori le-au înțeles.

Dacă el nu le-a înțeles, Biserica nu este infailibilă în fixațiunea sensului autorilor, adică, asupra *faptelor dogmatice*, după cum o pretind ultramontanii noștri.

Dacă le-au înțeles, Onoriu a fost eretic, într-o deciziune dogmatică, pronunțată în calitate sa de șef al Bisericii; de unde urmează că papii nu sunt infailibili.

Ultramontanii pot alege; dar ceea ce sunt obligați de a admite, este că al șaselea și al șaptelea sinoade ecumenice, și papii ce au aderat la dânsule, n-au crezut deloc în infailibilitatea papală, fiindcă ei au condamnat ca eretică o definițiune solemnă a papei Onoriu.

După ce și-a stabilit teoria sa a infailibilității, D. de Maistre s-a apucat de a răspunde obiecțiunilor ce i se puteau face. (P. 171 și urm.)

El mai întâi se leagă de Bossuet; face contra episcopului de Meaux un argument *ad hominem*, cu atât mai mare siguranță cu cât nu avea de a se teme de răspuns din partea marelui scriitor.

Bossuet, după D. de Maistre, s-a declarat pentru absolutism în politică; el nu voiește ca un decret regal să fie supus la control; cu atât mai mare cuvânt

¹ Eccl. Roman. Liber diurnus.

trebuia el să acorde unui decret papal aceleași prerogative. Dacă decretul papal nu s-ar ocupa, ca și decretele regale, decât despre materii de ordine temporală, D. de Maistre ar avea dreptate contra lui Bossuet; dar din lipsa unei distincțiuni esențiale, omul de Stat savoyan n-a aruncat contra episcopului de Meaux decât o bullă (vessică) de săpun.

Bossuet era legitimist, după cum era toată lumea în timpul său; el învăța teoria absolutismului regal, nu ne împotrivim întru aceasta. Noi admitem chiar, cu D. de Maistre, că trebuie în societate o putere supremă care să judece în ultima instanță; fie puterea aceasta într-un rege, într-o adunare, într-un președinte, într-un tribunal, puțin importă. Oricare ar fi teoria politică ce o adoptă cineva, trebuie totdeauna să revină la o putere care să judece fără apel, altminteri ordinea ar dispărea din societate.

Aceasta este acea putere în general care vine de la Dumnezeu, în acest sens că ea este legea esențială și fundamentală a societății, al cărei autor este Dumnezeu. Evanghelia nu învață alt *drept divin*; dar din aceea că puterea supremă judecă fără apel, trebuie să conchidă cineva că ea este infailibilă? Nu, nicidecum; ea este admisă ca o *necesitate socială*, lumea se supune sentințelor sale, pentru binele general, dar aceste sentințe nu sunt infailibile nici în ochii aceluia sau acelor care le dau, nici în ochii acelor care i se supun.

Interesul general cere ca ele să fie înconjurată de cele mai puternice garanții; iată pentru ce regaliștii onești, ca Bossuet, au expus cu zel și libertate *datoriile* regilor; și pentru ce de asemenea, în unele țări, s-au căutat forme de guvernământ care ar oferi mai multe garanții decât absolutismul unuia *singur*.

Dar din aceea că Bossuet s-a pronunțat pentru forma de guvernământ temporal ce era admisă, în timpul său, în Franța, fără reclamațiune, urmează oare că el n-ar fi putut, fără inconsecvență, să nu recunoască absolutismul pontifical și infailibilitatea papei?

Autoritatea în Biserică nu este nicicum supusă vicisitudinilor guvernămintelor temporale; ea a fost stabilită de Iisus Hristos. Nu este vorba dar decât de a ști în ce condițiuni a stabilit-o el; o dată aceste condițiuni recunoscute, trebuie admisă așa cum este. Dar, Bossuet înțelegea, după sfânta Scriptură și tradiția catolică, că autoritatea religioasă rezidă în episcopat; că papa, cu toată întâietatea sa, n-are dreptul de a lucra decât conform canoanelor; că autoritatea sa este subordonată unei legi care vine de la o autoritate superioară autorității sale; era el obligat de a pune uniformitate între convicțiunile sale asupra autorității religioase și opiniunile sale politice? Noi nu o credem; dar dacă ar fi făcut-o, nu credem că suntem temerari zicând că el mai curând ar fi renunțat la opiniunile sale asupra absolutismului regal decât la convicțiunile sale asupra autorității ecleziastice.

Noi zicem că Bossuet nu era obligat de a pune de acord politica sa cu convicțiunile sale asupra naturii autorității papale. Pentru ce? Pentru că nu poate cineva raționa asupra puterii temporale în același mod ca asupra autorității spirituale.

D. de Maistre, este adevărat, afecționează acest paralogism care a fost sorginta celor mai grave erori ale sale. Bossuet era un alt fel de logician decât ilustrul Savoyan; astfel a înțeles el că trebuia să recunoască cineva în puterea supremă o autoritate suverană, fără a-i acorda infailibilitatea, dar că o putere religioasă, a cărei autoritate se întinde peste conștiințe, care trebuie să reguleze, nu numai actele exterioare ca puterea temporală, dar și gândurile, convicțiunile intime, nu putea exista decât investită cu o *infailibilitate incontestabilă*.

Scriptura și tradiția catolică neînvățându-l nicicum că Iisus Hristos ar fi acordat papilor privilegiul infailibilității, el nu le putea recunoaște o autoritate absolută în Biserică.

Faimosul argument al D-lui de Maistre contra lui Bossuet nu este dar foarte îngreunător pentru memoria marelui episcop. Precauțiunile oratorice ce le ia scriitorul nostru nu erau necesare (p. 173); ele nu servesc decât de a face cu totul ridicol pe acela care nu s-a sfiit de a se măsura cu un geniu ca episcopul de Meaux și de a se adresa către el, ca și când el ar fi trăit în timpul nostru și ar fi putut intra în discuție.

Bossuet voiește ca papa să nu judece decât după canoane.

“Aceasta este, zice D. de Maistre, *o copilărie* făcută pentru a amuza urechile *copilărești*, sau pentru a calma pe rebeli.” (P. 174)

Pentru ce? Pentru că, după D. de Maistre, nimeni nu poate spune *dacă papa a judecat contra canoanelor, nici a-l forța să le urmeze*? Acolo anume este chestiunea; este, orice ar zice D. de Maistre, altceva decât *Biserica nemulțumită, tribunalele civile sau suveranul temporal* pentru a judeca pe papa, este *adevărata Biserică*, care-și exercită autoritatea sa prin episcopii săi.

Altă obiecțiune a lui Bossuet și a istoricului său contra infailibilității papale: D. de Bossuet, care ar fi făcut, după D. de Maistre, *Istoria lui Fenelon* și Panegiricul lui Bossuet (contrariul trebuia să zică), D. de Bossuet, zicem noi, a amintit, aprobându-le, aceste cuvinte ale lui Bossuet:

“După maximele gallicane, *o judecată a papei în materie de credință* nu poate fi publicată în Franța, *decât după o acceptațiune solemnă făcută în o formă canonică*, de arhiepiscopii și episcopii regatului, și *cu totul liberă*.” (P. 174)

D. de Maistre este cu totul scandalizat de aceste cuvinte. “Totdeauna enigmat!” zice el. Noi nu vedem desigur nimic enigmatic în cuvintele ce preced; ele sunt de o claritate care disperă pe toți fabricatorii de opinii noi asupra absolutismului papal; căci în fine Bossuet, deși avea câteva erori ce țineau mai mult de educațiunea și de pozițiunea sa decât de o conștiință liberă și independentă, avea geniul catolic. Dacă el a pronunțat asemenea cuvinte, toți latinii le pot foarte bine pronunța după el și dejuca astfel întreprinderile unui fanaticism ultramontan care nu face nici o dificultate de a viola chiar depozitul credinței, când această crimă poate fi utilă cauzei sale.

D. de Maistre, pentru a răspunde *obiecțiunii* lui Bossuet, presupune că episcopii nu sunt decât *organele necesare ce trebuie să facă cunoscută credincioșilor deciziunea suveranului pontif*. Propozițiunea contradictorie este aceea care este *catolică*; orice deciziune dogmatică nu trebuie să vină decât de la Biserică, prin organul episcopilor, care sunt, fiecare pentru dioceza sa, organele și ecourile credinței *constante și universale*.

Dacă D. de Maistre ar fi fost inițiat în adevărata teologie catolică, ar fi înțeles pe Bossuet, și n-ar fi făcut din cuvintele marelui și învățatului episcop “niște maxime învederat făcute pentru a acoperi dificultățile, pentru a turbura conștiințele delicate, pentru a face îndrăzneți pe cei rău-intenționați.”

Maximele lui Bossuet nu pot fi atare decât pentru ignoranți și fanatici, care nu voiesc să vadă mântuire și siguranță decât în servilismul inteligenței; decât într-un despotism papal mai propriu de a arunca ridicolul și disprețul asupra autorității Bisericii decât să lege de cauza sa pe oamenii de inimă și de inteligență.

D. de Maistre citează pe Fenelon, pe Pithou și pe Fleury pentru a demonstra că în materie de credință judecata papei este suverană. El mai bine ar fi făcut de ar fi citat pe Părinții Bisericii care nu recunosc nici chiar pe papa, cu atât mai mare cuvântul nu i-l atribuiesc nici o autoritate doctrinară.

Fenelon avea *rațiunile sale* pentru a flata pe papa și a împiedica pe adunarea sa provincială de a se ocupa de afacerea *Maximelor Sfinților*. Cuvintele pe care le citează D. de Maistre (p. 175) nu fac cunoscută adevărata opinie a arhiepiscopului de Cambrai asupra autorității papei în materie de credință. D. de Maistre ar fi putut- o găsi în tratatul *Du Souverain Pontife (Despre Suveranul Pontif)*, în care Fenelon, fără a fi destul de franc gallican, susține cu toate acestea opinii contrarii opiniilor scriitorului nostru.

Așadar fără nici o bună credință a citat D. de Maistre în favoarea sa pe Fenelon.

Pithou și Fleury afirmă că puterea papei este câteodată mai presus de datinele particulare ale unor Biserici. Deci, conchide D. de Maistre, Pithou și Fleury recunosc suveranitatea papei *în materie de credință*.

Cum se găsește această consecință?

Pithou, Fleury, toți gallicanii recunosc că papa se poate pronunța contra unui obicei care ar fi opus unei legi generale, canoanelor; că-l poate desființa, în calitatea sa de organ al Bisericii, însărcinat cu supravegherea universală.

Pentru a conchide de la această autoritate *de delegațiune* la o autoritate suverană și absolută, trebuie să ai toată pătrunderea D-lui de Maistre. Gallicanii cei mai deciși, ca Pithou, acordau prea mult papei; dar adevărul cere ca să nu îi facă cineva mai pașiști decât nu erau.

Învățatul nostru scriitor găsește că este ceva *glumeț* ca parlamentele să-și aroge dreptul de a controla, precum și episcopii deciziunile papale. (P. 177 și urm.)

Noi nu găsim aici altceva *glumeț* decât orgolioasa ignoranță a autorului nostru. El nu știa, după cât se pare, că înainte de revoluțiunea din 89, Biserica și Statul erau atât de unite încât *legile Bisericii* deveneau *legi ale Statului*; el nu știa încă ceva mai mult, se pare, că parlamentele erau gardiane ale legilor Statului și că înregistrarea era necesară pentru ca o lege oarecare să devină lege a Statului. Când știe cineva aceste lucruri nu găsește cu adevărat nimic *glumeț* în examenul ce făceau parlamentele deciziunilor ecleziastice, papale sau episcopale. Acesta era dreptul lor, înainte de a *înregistra* aceste deciziuni și de a le da caracterul de legi ale Statului, de a vedea dacă ele nu conțineau nimic contrar celorlalte legi fundamentale ai căror gardieni erau.

D. de Maistre este dar singurul *glumeț* ce-l poate cineva întâlni în această discuție.

IX.

În a doua carte a operei intitulată: *Du Pape*, D. Joseph de Maistre consideră pe papa *în raportul său cu suveranitățile temporale*.

Astfel este doctrina pe care o expune:

Suveranitatea este necesară în societate. Suveranitatea ce trebuie să fie preferată, este absolutismul. Europa, care n- a încetat de a gravita către libertate, nu știe ce voiește. Asia și Africa sunt mai rezonabile decât ea. În toate epocile, “ele au zis unui om: *Fă tot ce vei voi, și, când ne vom supăra, te vom sugruma...*” Acest drept public este *scurt și clar*, dar nu poate cineva consilia pe Europa de a-l adopta: în consecință, trebuie să recurgă la un alt mijloc. Diversele tentative de constituție au căzut, chiar în Anglia. Așadar nu este acolo remediul contra exceselor puterii: acest remediu este în papalitate, instituțiune divină care are dreptul de a controla

actele celorlalte suveranități, și de a dezlega la trebuință pe supuși de jurămintele de fidelitate ce ei vor fi putut face. Suveranitățile sunt de *drept divin și infailibile*, dar se poate întâmpla ca un depozitar al suveranității să fie un tiran. În acest caz, trebuie cineva a se revolta? Nu. Trebuie să se împotrivescă? Da. Dar cum să se împotrivescă legalmente și fără turburare? Adresându- se papei, care ar avea în mâini interesele omenirii și care ar depune pe tiran. Această depunere ar echivala cu moartea sa și n- ar mai aduce turburare în Stat.

În afară de această intervenire a papei, nu este alt mijloc de rezistență decât insurecțiunea: trebuie dar să aleagă, fiindcă rezistența este câteodată necesară între autoritatea superioară și fără limite a papei și insurecțiune.

Papa nu ar avea numai dreptul de a rezista în ceasurile excepționale în care el ar trebui să depună pe principi; el ar avea încă *veto* al său contra tuturor suveranilor în cazurile în care ei și- ar permite acte contrare legilor fundamentale ale Statului, și mai ales contrare religiei.

Atare este teoria dezvoltată în primele patru capitole ale cărții a doua *Du Pape*. La sfârșitul capitolului al patrulea, găsim acest pasaj, ce merită a fi copiat textual (p. 228):

“Puterea pontificală este, prin esență, cea mai puțin supusă capriciilor politicii. Acela care o exercită este ceva mai mult *totdeauna bătrân, celibatar și preot*, ceea ce exclude cele nouăzeci și nouă din o sută erori și pasiuni ce turbură Statele. În fine, fiindcă el este depărtat, fiindcă puterea sa este de o altă natură decât aceea a suveranilor temporali și *fiindcă nu cere niciodată nimic pentru dânsul*, va putea cineva să creadă destul de legitim că dacă toate inconvenientele nu sunt înlăturate, ceea ce este imposibil, ar rămâne cel puțin atât de puține pe cât este permis de a o spera.”

D. de Maistre face, în acest tablou, un portret de fantezie. Istoria ne spune dacă papii n- au cerut niciodată nimic pentru dânsii; dacă politica n- a fost, pentru un mare număr dintre dânsii, un mobil mai puternic decât religia și binele Bisericii; dacă mai mulți papi au fost cu adevărat *celibatari*, și dacă pasiunile lor n- au fost din contră un subiect de scandaluri și de turburări pentru Biserică. Istoria ne spune încă dacă bătrânețea ordinară a papilor, în loc de a fi o garanție de pace și de nobilă independență, n- a fost pentru o mulțime de ambițioși un mijloc de a se face stăpâni pe administrațiunea, pe guvernământul Bisericii, de a se înavuți traficând cu tot ce creștinismul are mai sacru.

La epoca în care papii exersau în Occident înalta supremație pe care D. de Maistre o privește ca cea mai tare garanție contra răului și a tiraniei, curtea din Roma era guvernământul cel mai despotic și cel mai corupt.

Bărbații cei mai eminenti din evul mediu ne- au lăsat în această privință bune lămuriri. Să citească cineva pe Petru Damian, pe Bernard, Vincent Ferrier, Clemengis, Gerson și va avea elemente mai mult decât suficiente pentru a aprecia teoria D. J. de Maistre. Faptele sunt aici care- i dau dezmințirea cea mai completă. Speculațiunile financiare ale curții din Roma asupra beneficiilor ecleziastice din toate Statele sunt de ajuns prin ele singure pentru a inflige nota de absurditate acestei teorii; căci scandalurile financiare, de care se plânge lumea cu bună dreptate în zilele noastre, nu au un caracter așa de înjositor ca acelea ale funcționarilor curții din Roma, care speculau nu numai asupra bunurilor consacrate lui Dumnezeu, destinate, cea mai mare parte, cultului și săracilor, dar încă, prin rezerve și expectative, asupra morții chiar a acelor care le administrau. Pentru acești funcționari, totul era marfă: legile cele mai sfinte, funcțiunile, demnitățile, ordinele, însăși misterele, totul în fine în Biserică era redus în starea de mijloc de a avea bani. Intrigile politice ale papilor, mai ales în secolul al XVI-lea; dezordinile atâtor papi, mai ales în secolul al VIII-lea, dezordini egalate de nu întrecute de Alexandru al VI-

lea, spun îndeajuns dacă tronul papal este la scuteală de combinațiunile politicii și de pasiunile cele mai degradatoare.

Când a studiat cineva istoria papalității, nu în apologii calculate, ci în însăși monumentele, rămâne înmărmurit de îndrăzneala și de ignoranța D-lui de Maistre, când citește pagini ca aceea pe care am citat-o.

Acest scriitor nu voiește să răspundă la aceste fapte particulare; el pretinde că se înalță atât de sus încât nu le mai vede. “Din punctul în care trebuie cineva să se înalțe, zice el (p. 234), pentru a cuprinde totul, nu mai vede nimic din ceea ce vedeți voi. Prin urmare, nu este mijloc de a vă răspunde, afară numai dacă nu voiți să luați aceasta drept un răspuns.”

Noi nu suntem nicidecum decis spre aceasta. Este posibil ca D. de Maistre să se înalțe atât de sus încât să nu mai vadă nimic. Munții prejudiciilor sunt poate ca munții ordinari; vârful lor e acoperit de nori atât de groși încât aceia care se urcă pe ei nu mai văd nimic din ceea ce este mai jos de dânșii. Noi preferăm să rămânem pe pământ pentru a vedea cele ce s-au petrecut pe dânșul și a le considera în amănuntele sale, căci noi suntem prea *prozaic* pentru a crede că un tot nu este compus decât din detaliile sale, după cum un corp nu este compus decât din părțile sale. Dacă lipsiți pe un corp de fiecare din membrele sale, noi nu prea știm cum va putea cineva în urmă a-l considera într-un mod general.

Observând papalitatea în evul mediu, noi o vedem abuzând de autoritatea sa supremă pentru a ridica dificultăți principilor ce n-aveau adesea altă greșeală decât aceea de a contesta această preeminență ce papii își atribuiău; o vedem împilând popoarele în diverse moduri zise *spirituale*; punând impozite enorme pe bunurile ecleziastice din toate părțile; aruncând excomunicațiuni, adică dând necinstei în această lume și iadului în cealaltă, pe cei ce voiau să facă cea mai modestă opoziție proiectelor sale, încâlcărilor sale; lucrând pentru a domina lumea prin mijloace violente, prin Inchizițiunea, torturile sale, și legislațiunea sa excepțională, mai mult decât prin blândelegi ale Evangheliei, prin exemplul virtuților și prin mijloacele de persuasiune.

Aceste fapte sunt nenumărate, continue, în istoria papalității în evul mediu; ele ne sunt atestate de scriitori gravi, pioși, dintre care mai mulți sunt onorați cu un cult public în Biserica latină.

A-și imagina că se răspunde la toate aceste fapte zicând că se înalță prea sus pentru a le vedea, aceasta vrea să zică a-și bate joc de lectorii săi și a pune la o parte cele mai simple inspirațiuni ale bunului simț.

Dar, cel puțin avut-a D. de Maistre o idee de ceea ce fu suveranitatea papilor în evul mediu? Nu. El și-o înfățișează ca pe un *drept public* perfect determinat și în privința căruia diversele State erau de acord. (P. 231) Papii, după autorul nostru, n-au pretins nicidecum atotputernicia temporală, dar numai o supremație asupra tuturor principilor și tuturor Statelor, care supremație era, în ochii lor, o consecință legitimă a atotputerniciei lor spirituale. (P. 311) Să admitem acest principiu, deși foarte contestabil; urmează oare ca această supremație să fi fost “*puterea aleasă și constituită* în evul mediu pentru a face echilibru suveranității temporale și a o face suportabilă oamenilor?” (P. 319) Când și în ce loc fu ea *constituită*? Nu se află în istorie nici o urmă despre acest pretins drept public care ar fi atribuit papei cutare sau cutare prerogativă asupra temporalului. Tot ce întâlnim în istorie, sunt niște întreprinderi, niște pretenții contra căroră suveranii și mai ales regii Franței totdeauna au protestat. Mai mulți suverani, este adevărat, s-au declarat feudatari ai papilor, spre a da teritoriului lor ca o consacrațiune religioasă și a-l garanta contra vecinilor lor; papii au exercitat drepturile de seniori feudali asupra acestor feude; au aruncat excomunicațiuni asupra acelor care nu voiau să respecte ceea ce ei priveau ca o parte din patrimoniul sfântului Petru; dar

de la aceste fapte excepționale, nu se poate, fără abuz, conchide la un drept public, la o autoritate *constituită, aleasă și în general recunoscută*. Papii au pretins că au această autoritate universală, dar ea n-a fost decât o *pretenție*, nu un drept recunoscut. Că actele lor în anumite împrejurări vor fi fost bune; că intervenirea lor va fi fost câteodată utilă, într-o epocă în care Europa era împărțită între mii de mici tirani care nu urmau decât voința sau pasiunile lor în exercițiul puterii lor; noi n-avem nici o rațiune de a o nega, o admitem chiar fără dificultate, dar trebuie să tragă cineva de aici această consecință: că stabilirea puterii lor în evul mediu era *necesarmente imposibilă sau divină*? (P. 325) Circumstanțele o explică din contră într-un mod foarte satisfăcător. Intervenirea papilor în afacerile temporale s-a născut din feudalitate și a murit cu ea.

Era, în fundul sufletelor, în decursul evului mediu, multă credință, chiar la cea mai mare parte din seniorii a căror purtare era vrednică de dojană: această credință era mai luminată; ea era pe atât de puțin rezonată, dar și pe atât de sinceră ca și aceea a copilului. Era dar natural ca caracterul sacerdotal să fie respectat de acești seniori, și ca sacerdoțiul, mai ales în papa, care era cea mai înaltă a lui personificațiune, să aibă asupra lor o influență considerabilă; și pentru aceasta seniorii cei mai slabi se puneau, și ei în Statele lor, sub apărarea sacerdoțiului, spre a înfrica pe inamicii lor și a împiedica întreprinderile lor. De acolo au venit drepturile de suzeranitate exercitate de episcopi și de abați (egumeni, stareți), și drepturile de refugiu recunoscute unor biserici. Drepturile de suzeranitate ale papei n-aveau o altă origine; astfel cea mai mare parte dintre dâșii n-au pretins să le exerciteze asupra Statelor care nu-i recunoscuseră de suzerani. Astfel Innocențiu al III-lea recunoștea formal că Franța nu se recunoscuse niciodată vasală a sfântului scaun, și că ea conservase în această privință toată libertatea sa. Se știe cum fu tratat Bonifaciu al VIII-lea când pretinse să-și întindă suzeranitatea sa peste Franța. Cu cât legăturile feudale se rupseră, cu atât suzeranitatea papilor trebuia să dispară; ceea ce într-adevăr s-a și întâmplat. În zadar afirmară ei că drepturile lor feudale erau o consecință a autorității lor spirituale; nu se crezu nimic de acestea, și astăzi, nimeni n-ar îndrăzni să pretindă *pe față* că trebuie să se restabilească aceste *drepturi*; noi zicem *pe față*, căci, în secret, este sigur că spirite himerice visează supremația universală a papilor, chiar în ordinea temporală. Aceasta este doctrina ziarelor papiste care vorbesc despre aceasta destul de clar, mai ales de la *Syllabus* care a consacrat această doctrină. Unii scriitori papiști nu sunt chiar foarte depărtați de a proclamaeretici pe cei ce susțin că *suzeranitatea* papilor în evul mediu s-a născut din împrejurări; că ea nu fu deloc *universală*; că ea nu se exercita decât în Europa și peste un mic număr de State care crezuse că trebuie să se declare vasale ale sfântului scaun; că este imposibil de a se gândi astăzi la restabilirea sa.

Orice ar zice ultramontanii, nu este nimeni, deloc obligat de a crede că papa va fi avut *din drept divin, suzeranitatea* temporală. Istoria demonstrează că ea a avut o origine umană; și D. de Maistre, care o proclamă *divină*, este obligat de a conveni în același timp că ea se născu, în evul mediu, *din forța lucrurilor*. (P. 331) Adevărul i-a smuls această contradicțiune.

Dacă credem pe D. de Maistre, intervenirea papilor în afacerile temporale ar fi avut rezultate prodigioase pentru binele societății, și aceste rezultate ar fi fost obținute prin mijlocul excomunicațiilor. În același timp, el recunoaște că excomunicațiile nu erau urmate de obicei decât de puțin efect. Să cităm (P. 328):

“Care erau rezultatele acestor mari judecăți (excomunicațiile)? Suveranul înțelegea de cuvânt sau *avea aerul de a înțelege*; el se abținea, *pentru moment*, de la un război criminal; își lepăda *posadnica*, *pentru formă*; uneori cu toate acestea femeia își relua drepturile sale; puteri amice, persoane importante și

moderate se puneau la mijloc; și papa, la rândul său, dacă fusese sau prea sever sau prea grăbit, pleca urechia la remustrările înțelepciunii.”

Ceva mai mult autorul nostru susține că supremația papilor nu s-a exercitat decât cu privire la trei obiecte: sanctitatea căsătoriilor, menținerea legilor ecleziastice și a moralelor sacerdotale și libertatea Italiei. (P. 266 și urm.)

Cum o autoritate, al cărei exercițiu a fost, de o parte circumscris cu privire la trei obiecte, și de alta, a avut așa de puține rezultate, a putut să producă în societatea întreagă binele ce-i atribuie D. J. de Maistre? Istoria și adevărul îi smulg încă și aceste mărturisiri care distrug radical teoria sa.

Noi n-avem trebuință de a trece în revistă, cu autorul, faptele ce probează că papii au depus suverani; că chiar mai mulți suverani au aderat la invențiunea papilor în afacerile temporale. Nimeni nu neagă că a fost așa; toată lumea recunoaște că unii suverani s-au declarat feudatari ai papilor, și au contractat către ei datorii de vasalitate; dar, încă o dată, toate acestea nu probează în favoarea unui drept public, universal și *constituit*; nu probează mai ales că intervenirea pontificală, în afacerile temporale, ar fi de origine divină și o consecință directă sau indirectă a unei autorități spirituale care ea însăși este o uzurpațiune.

Fost- a intervenirea papilor o sorginte de tulburări și de războaie, mai ales în Italia și în Germania? Toți istoricii o spun, chiar Părintele Maimbourg, chiar Muratori; dar D.J. de Maistre declară, cu acel ton de modestie pe care i-l cunoaștem, și decide că Părintele Maimbourg, înțelept încolo, este nebun asupra acestei chestiuni (p. 370); că Muratori, deși *foarte imparțial*, a fost distrat, când a văzut, în Guelfi, pe catolici sau părtinitori ai papalității. (P. 373) Cât despre D. de Maistre, el se proclamă singur de bună credință și singur instruit în istoria evului mediu; el afirmă că papii, amestecându-se în afacerile temporale, n-au cauzat cel mai mic rău, și n-au făcut decât bine. Între toți istoricii care spun contrariul, și D. de Maistre, este cineva liber de a alege.

Cu toate acestea, scriitorul nostru voiește să recunoască că cutare papă în particular a putut avea greșeli. (P. 376) Este cu adevărat o fericire că luptătorul puterii temporale consimte a face această mărturisire.

Noi nu ne-am legat, în această combatere a cărții a doua *Du pape*, decât de *principii*. Aceste principii sunt false, contradictorii, sprijinite pe fapte eronate. Autorul nu are chiar principii fixe; le se avântă, cu o gravitate netulburată, prin toate chestiunile, curmă, decide, afirmă, fără a-și da osteneala de a proba și de a concilia cutare din aserțiunile sale cu cutare alta ce o contrazice; el distribuie lauda și blamul oamenilor celor mai gravi, fără a binevoi să dea seamă de motivele judecăților sale; dacă-i aduce cineva înainte un pasaj din Evanghelie contra puterii temporale a papilor, aceasta este, zice el, *un loc comun*, și trece. Dacă un istoric grav emite o opinie contrară aceleia pe care el o patronează, acesta este un impiu, un inamic al Bisericii, un nebun, un ignorant.

Astfel sunt procedările D-lui J. de Maistre; el se crede tare pentru că nu se îndoiește de nimic; el nici nu crede chiar că va îndrăzni vreodată cineva să îi controleze aserțiunile sale; își închipuiește că dogmatismul său va impune ideile sale. El nu s-a înșelat asupra acestui din urmă punct, în ceea ce privește școala ultramontană care l-a ales de oracol și de profet al său; dar această școală nu va reuși a ne convinge că D. de Maistre va fi fost altceva decât un iluminat, care a luat ideile sale drept doctrina catolică, și ale cărui teorii nu pot susține examenul unui om serios și instruit.

A treia carte a operei D-lui J. de Maistre este consacrată papei, considerat în raportul său cu civilizațiunea și fericirea popoarelor. De la primele linii, autorul înscrie unul din cele mai stranii paradoxuri ce și-a permis, ceea ce nu vrea să zică că nu este nimic, căci noi am notat deja de acestea destul de extraordinare: „Binefacerile creștinismului, zice el, sunt acelea ale papilor, creștinismul neavând acțiune exterioară decât printr-înșii (p. 402)”.

Astfel, când scaunul Romei n-a fost ocupat decât de papi scandaloși, spre exemplu în secolul al VIII-lea; când, ca în secolul al XV-lea și al XVI-lea, el nu număra deloc, printre cei ce l-au ocupat, decât ambițioși și intriganți, creștinismul n-avea acțiune exterioară decât prin niște oameni care-i disprețuiau pe față preceptele! Astfel, geniile creștine care au exercitat asupra lumii acțiunea cea mai salutară, sfinții care au edificat-o cu virtuțile lor eroice, învățații teologi care au investit adevărurile creștine cu cele mai vii clarități, martirii care și-au vărsat sângele lor pentru Evanghelie, toate acestea niciodată n-au trebuit să fie socotite drept acțiunea exterioară a creștinismului, fiindcă n-au acțiune exterioară decât prin papă!

Să nu ne oprim mai mult timp înaintea acestei erori blasfematorie care rezumă toată influența socială a unei religiuni divine într-un om supus, ca orice alt om, mizeriilor, pasiunilor, înclinațiunilor perverse, ignoranței! Trebuie ca iubirea de paradox să fie prea forte, pentru ca un om dotat cu simț să lase ca să iasă din gura sa fraza ce am citat!

Dezvoltându-și eroarea, D. de Maistre atribuie papei misiunile catolice, singurele, zice el, care au un rezultat pentru propagarea luminii evanghelice. Misionarii Bisericilor separate și care nu sunt uniți cu papa „seamănă, zice el, cu acele animale pe care arta le instruește să umble în două picioare și să contrafacă unele atitudini omenești.” Acești câini savanți pot câteodată să se facă admirați, dar se vede că într-înșii „totul este forțat” și că nu cer decât de a recădea pe cele patru picioare ale lor.

D. de Maistre credea fără îndoială că are mult spirit făcând această comparațiune necuviincioasă; cât despre noi, ni se pare că un adevărat creștin nu-și permite niciodată de a compara cu un câine pe o ființă dotată de Dumnezeu cu inteligență, pentru care Hristos a murit; încă și mai puțin pe un om care crede în Iisus Hristos, care a fost încorporat la Iisus Hristos prin botez; pe un om care, crezând în fundul conștiinței sale că posedă adevărul creștin, părăsește țara sa pentru a merge să inițieze în cunoștința Evangheliei pe niște oameni care încă șed în umbra morții.

Noi convenim voios a admite, cu D. de Maistre, că misionarii protestanți n-au obținut niciodată multe rezultate; dar misionarii catolici obținut-au mai multe? Să-și arunce cineva ochii peste ținuturile evanghelizate de atâte asecole, peste China, Japonia, și se va convinge despre puținul succes al misionarilor romani. Cum a devenit America în parte creștină? Pentru că o populațiune europeană a înlocuit acolo pe indigeni, despuiați, măcelăriți sau izgoniți în ținuturile sălbatice, unde ei sunt încă și acum cu obiceiurile lor, cu moravurile și religiunile lor. Dar ce folos este să se disimuleze adevărul, când niște fapte atât de bătătoare la ochi sunt de față pentru a-l atesta?

D. de Maistre n-a spus dar adevărul, când a pretins că misiunile romane au fost fecunde. Și când ele ar fi fost așa, trebui-va să-i atribuim papei rezultatele? Da, zice D. de Maistre, căci „Biserica are singură onoarea, puterea și dreptul misiunilor: și fără suveranul pontif, nu este deloc Biserică (p. 419).”

Până unde poate merge orbirea oamenilor de partidă!

Iată într-o această încă o probă:

„Sau nu suveranul pontif a civilizat Europa și a creat acest spirit general, acest geniu frățesc ce ne distinge?” Mai întâi suntem noi distinși în Europa prin spiritul nostru general, prin geniul nostru frățesc? D. de Maistre nu o crede, fiindcă cartea sa *Du Pape* nu este ca să zicem așa alta decât o critică fără măsură a opiniunilor ce fac mai multă vâlvă în Europa, și pe care el le consideră ca distructive a toată armonia socială și a toată pacea. Dacă noi nu posedăm nici *spiritul general* nici *geniul frățesc*, cum oare îl vor fi produs papii? Și dacă armonia, acordul, fraternitatea evanghelică ar domni printre noi cu atâta putere cu cât vedem că domnesc discordia, diversitatea de opinii și ura, pe ce probe s-ar întemeia D. de Maistre pentru a stabili că o așa de fericită situațiune este opera papalității? Papii din secolele al IV-lea și al V-lea au trimis apostoli la popoarele barbare; ei au trimis pe iezuiți în America, în China și în India (419 până la 421). D. de Maistre conchide de aici că ei au civilizat Europa și i-au inspirat *spiritul general* și *geniul frățesc* ce ne disting.

Papi în secolele al IV-lea și al V-lea! Iezuiții civilizatori! Atari enormități nu se combat.

Dacă D. de Maistre s-ar fi mulțumit de a zice că mai mulți episcopi ai Romei, în decursul primelor secole au lucrat pentru răspândirea luminilor Evangheliei; că, ajutați de alți sfinți episcopi și preoți zeloși, ei au luptat contra principiilor abrutizatoare ale păgânismului, și au căutat a răspândi în lume salutarele învățăminte ale Evangheliei, noi n-am fi avut decât să aplaudăm o opiniune atât de justă; dar a se apuca cineva să atribuie episcopilor Romei din evul mediu și iezuiților opere atât de mărețe, aceasta însemnează a-și bate joc de lectorii săi cu atât mai multă îndrăzneală cu cât rezultatele preconizate niciodată n-au existat.

Dacă am crede pe D. de Maistre, papii au fost nu numai singurii propagatori ai Evangheliei, dar și unicii apărători ai *libertății civile a oamenilor*.

Prin libertatea civilă, D. de Maistre înțelege scutirea de sclavie.

Omul este născut sclav (p. 426), după filosoful nostru; lăsat de sine, el este prea rău pentru a fi liber (p. 427); pretutindeni pe unde libertatea civilă este generală, orice guvernământ este imposibil (ibid.). De acolo vine că *sclavia* a fost *starea naturală* a unei foarte mari părți a genului uman până la stabilirea creștinismului. Bunul simț universal simțea necesitatea acestei ordini de lucruri (ibid.). Lucan a formulat o maximă foarte justă, când a zis că „genul uman este făcut pentru câțiva oameni (ibid.)”. „Dar în fine, adaugă D. de Maistre, legea divină apără pe pământ: numai-decât ea se făcu stăpână peste inima omului și-l schimbă astfel încât să excite admirațiunea eternă a oricărui adevărat observator (p. 429).”

Noi nu voim negreșit să negăm influența creștinismului asupra inimii omului, și prin urmare, în societate; dar D. de Maistre cade în eroarea cea mai nesustenibilă, când pretinde că Evanghelia a dat omului o natură deosebită de aceea pe care o avea el mai înainte. Omul este, de la venirea creștinismului, aceea ce era mai înainte. Totdeauna principiile indestructibile ale justiției au fost în fundul conștiinței sale. Evanghelia n-a fost decât dezvoltarea acestor principii și a moralei eterne pe care Dumnezeu a înscris-o în inima omului, ca pe piatra din Sinai, și în parabolele evanghelice; că omul a avut mai mult ajutor pentru a o observa de la predicarea lui Iisus Hristos, că seva evanghelică a fecundat inima sa foarte mult timp stearpă pentru bine, noi o admitem; dar zicem în același timp că vrea să zică a răsturna toate principiile a ne da cineva cu starea naturală a omului înainte de Evanghelie, aceea ce Evanghelia a condamnat ca o crimă.

Biserica a combătut sclavia mai ales propagând dragostea, noi o credem; dar Biserica nu e papa, orice ar zice D. de Maistre, și noi nu vom consimți niciodată de a atribui papei ceea ce aparține *Bisericii*. Papii au făcut sclavi și vor încă să mai facă pe fiecare zi, căci ei voiesc să domine nu numai peste corpuri ci și peste suflete; dar niciodată ei n-au eliberat de sclavie.

Biserica, propagând principiile evanghelice, a făcut lumii un bine imens; acesta este un fapt pe care nimeni nu-l neagă. Acest bine ar fi fost și mai mare încă dacă papi, episcopi, preoți, mai mult păgâni decât creștini, n-ar fi împiedicat acțiunea sa binefăcătoare; dar trebuie cineva să zică că trebuie lumii, sau un principiu divin identificat în papa, sau sclavia? „Guvernământul singur, zice D. de Maistre, nu poate governa. El are dar trebuință ca de un ministru indispensabil, sau de sclavia care micșorează numărul voințelor lucrătoare în Stat, sau de forța divină care, printr-un fel de *greffă* spirituală, distruge asprimea naturală a acestor voințe, și le pune în stare de a lucra împreună fără a se vătăma (p. 432).” Astfel, orice guvernământ nu este posibil decât prin *destrucțiunea* voinței umane. Fără voință, ce este în omenire? Mașini, automați. Pentru D. de Maistre, orice guvernământ nu este dar decât un agent ce imprimă impulsione mașinii. Dacă un rotaj deranjează sau împiedică jocul mașinii, trebuie să-l scoți; de acolo aceste *frumoase* teorii asupra sclaviei și a gâdelui, ce nu pot fi înlocuite decât prin papa, căruia D. de Maistre îi acordă însemnatul privilegiu de a fi agent *divin* pentru a *distruge* voințele și a le pune în stare de a lucra împreună fără a se vătăma. De o mie opt sute de ani, acest agent funcționează, fiindcă D. de Maistre, ca toți papiștii, făcu să înceapă papalitatea de la sfântul Petru. Dar, istoria tuturor popoarelor, discuțiunile lor, revoluțiunile lor religioase, luptele lor sângeroase, în care papii luară atâta parte, spun destul de tare că teoria D-lui de Maistre nu este decât una de creier bolnav, ce ia himerele drept realități.

Creștinismul este un principiu de pace și de armonie între voințe și inteligențe. Dar poate cineva rezonabil să zică, într-un mod absolut, că Biserica care reprezintă și conservă principiile creștinismului este *totuna* cu papa (p. 432)? Poate cineva să zică rezonabil că creștinismul care exercită influența sa binefăcătoare prin mii de mijloace, n-are decât unul „putere nulă de îndată ce nu este concentrată într-o mână unică care să o exerciteze și să o facă să valoreze (p. 434)?” Că creștinismul *n-are existență, acțiune, putere, considerațiune, nume chiar* decât prin papa (ibid.)? Că „fără papa nu este adevărat creștinismul, operator, puternic, convertitor, regenerador, cuceritor, *perfectilizator* (p. 435)?”

Iată cu toate acestea ceea ce afirmă D. de Maistre. Astfel, pentru dânsul, nu mai este distincțiune între cler și Biserică, între Biserică și creștinism, între creștinism și papa. Dumnezeu în cer, papa pe pământ; și unul și altul exercitând aceeași putere pentru guvernământul turmei umane; atare este teoria pe care ne-o dă el ca *adevăr*.

Și *acest adevăr* este acela ce se învață astăzi *oficial* de scaunul roman!

Noi nu vom urma pe D. de Maistre în cercetările sale asupra înfrânării sacerdotale, așa cum o înțelegeau popoarele și filosofii antichității. Aceasta ne-ar depărta de subiectul nostru, care este de a considera, cu autorul nostru, pe papa în *raportul său cu civilizațiunea și fericirea popoarelor*.

D.J. de Maistre a făcut studiul său în tradițiunile antice, pentru a stabili că legea înfrânării a fost privită, din toate timpurile, ca un mijloc civilizator. El vine în urmă la papa și pretinde că *natura ar fi prea forte pentru a fi învinsă de legea divină*; ea n-ar putea fi învinsă, adaugă el, decât *prin atotputernicia inflexibilă a suveranilor pontifi* (p. 468, 469).

Astfel suveranii pontifi posedă, după D. J. de Maistre, atotputernicia asupra *naturii umane*; ei pot să o *învingă*, și au asupra ei o influență mai puternică

decât însăși *legea divină*. Astfel Dumnezeu are trebuință de *atotputernicia suveranilor pontifi* pentru a face să se observe legea sa; cuvântul său, prin urmare, nu poate avea efect decât dacă suveranii pontifi binevoiesc să-i vină în ajutor. Scriptura sfântă ne învață că *legea divină* este *care convertește sufletele*; că Dumnezeu singur poate schimba, poate ameliora natura; că, singur *el dă înfrânarea*; dar D. J. de Maistre este plin de un atât de viu entuziasm pentru papa, încât Dumnezeu și cuvântul său nu sunt nimic, în prezența aceluia a cărui putere și glorie a întreprins el de a le cânta.

Ar fi putut crede cineva că un om religios, că un scriitor, exaltat de ultramontanii noștri ca primul filosof creștin, s-ar fi putut lăsa să cadă prin prejudițiile sale în niște enormități atât de impii?

Legea celibatului se datorește principalmente lui Grigore al VII-lea și succesorilor săi pe scaunul Romei, noi nu o contestăm; dar trebuie să se conchidă de aici că papii sunt *care ar fi așezat sacerdoțiul pe baze neclătibile?* (P. 469) Atunci chiar când legea celibatului ar fi atât de utilă pe cât se zice, ea totuși nu ar constitui sacerdoțiul, care n-are și nu poate avea altă bază decât instituțiunea divină. Exalte cineva cât va voi o lege ecleziastică, nu va fi niciodată permis de a o da ca baza unei ordini (tagme) ce își are sorgintea sa în cuvântul Omului-Dumnezeu, și ca absolut necesară pentru exercițiul creștinismului.

Niciodată celibatul n-a fost impus preoților, în Bisericile orientale; cu toate acestea sacerdoțiul și instituțiunile creștine nu există acolo? D. de Maistre, apărând legea celibatului, a exagerat dar asupra acestui punct, ca și asupra tuturor celorlalte. El exagerează încă și în paralela sa între preotul catolic și miniștrii celorlalte culte. Noi nu voim nicicum să înjosim pe preotul roman, dar nu trebuie să-l exalteze cineva în detrimentul celorlalți, dacă voiește să merite oarecare încredere; nu trebuie mai ales să facă din cler un tablou de fantezie. Sunt multe umbre în acest tablou; trebuie să o mărturisim pe față, dacă voiește cineva ca publicul să admire trăsăturile de virtute ce trebuiesc exaltate.

Terminând paragraful său asupra celibatului, D. de Maistre revine asupra erorii ce a emis mai sus, că, prin această lege, *papii trebuie să fie considerați ca adevărații institutori ai sacerdoțiului!* El declară că dacă nu adoptă cineva această concluziune, nu este *judcător competent*.

Este cineva cel puțin teolog exact afirmând că opiniunea D-lui J. de Maistre este o erezie care atacă esența însăși a sacerdoțiului.

Ceva mai mult, probează că știe istoria zicând că celibatul n-a fost practicat decât prin excepțiune în Biserica romană; că legea care-l impune a servit prin urmare mai mult imoralitatea decât civilizațiunea.

După chestiunea celibatului, D. J. de Maistre tratează pe aceea a instituțiunii monarhiei europene. Papii, zice el, sunt cei ce au instituit această monarhie; ei au fost *sorgintea suveranității* (p. 514), și prin aceea ei au grăbit civilizațiunea popoarelor. În urmarea acțiunii *Bisericii, adică a suveranului pontif* (p. 505), se opera în Europa o astfel de transformare a suveranității, încât toate inimile catolice proclamă o constituție care poate fi astfel rezumată: „Regii abdică puterea de a judeca prin ei-înșiși, și popoarele, în schimb, declară pe regi infailibili și inviolabili.” (P. 515 și 516) „Astfel este legea fundamentală a monarhiei europene, adaugă autorul nostru, și aceasta este opera papilor.”

La ce epocă abdicară regii puterea de a judeca prin ei-înșiși? Autorul nostru nu a spus-o. Noi credem că el a avut intenția de a vorbi de evul mediu, când papii exercitară o preponderență mai mare în societate; dar, la această epocă, regii judecau ei înșiși, și tocmai în timpurile moderne, când acțiunea pontificală fu aproape anulată, regii *delegară* magistraților puterea judiciară ce-și atribuiseră.

La ce epocă au declarat popoarele pe regi *infallibili* și inviolabili? Revoluțiunile și războaiele, de care nici un secol nu fu scăpat, nu atestă ele că D. J. de Maistre n-a pus decât principii de fantezie în ceea ce numește *legea fundamentală*, sau harta monarhiei europene. A fost în toate timpurile o mare diversitate de opinii asupra naturii suveranității. Popoarele Europei n-au avut niciodată nici aceleași idei nici aceleași instituțiuni. Pretinsa monarhie europeană nu este decât *un vis* al filosofului nostru.

Împingând mai departe fanteziile sale, D. de Maistre vede, chiar în timpul său, care este al nostru, influența sfântului scaun menținând echilibrul *monarhiei europene*, dând, *prin acest echilibru miraculos* (p. 518): principilor puterea fără tiranie, și popoarelor libertatea fără licență; el nu vede, la popoarele separate de sfântul scaun decât revolta contra principilor sau sclavia popoarelor.

Noi nu știm dacă lectorii noștri văd toate acestea în Europa. Cât despre noi, noi nu vedem absolut nimic din toate acelea a căror existență o atestă D. de Maistre. Nu vedem nici un inconvenient care să-l facă să zică că domniile regilor catolici sunt mai lungi decât acelea ale regilor eretici, și că Rusia este defectuoasă. Noi nu putem urma pe D. de Maistre prin digresiunile sale; ne ținem în subiectul principal.

Terminând a treia carte a sa *Du Pape*, autorul nostru atribuie papilor *singuri* rezultatele cruciadelor. Papii au îndemnat la aceste expedițiuni îndreptate mai mult contra creștinilor orientali decât contra turcilor, acesta este un fapt incontestabil. Ei au încercat să profite de dânsle pentru a întinde puterea lor, aceasta încă este adevărat. Produs- au aceste expedițiuni rezultate de care papii și latinii să poată fi mândri? Noi ne permitem de a ne îndoii. Dacă ultramontanii vor absolut ca aceste rezultate să fie datorite papilor, pot să-și permită această fantezie; noi consimțim. D. de Maistre rezumă erorile sale afirmând din nou că creștinismul a fondat monarhia europeană, și că, fără papa, nu este creștinism; că această instituțiune divină își pierde puterea sa, *caracterul său divin* (p. 549 și urm.), forța sa convertitoare; că creștinismul fără papa „nu este mai mult decât un sistem, o credință omenească, incapabilă de a intra în inimi și de a le modifica pentru a face pe om susceptibil de un mai înalt grad de știință, de morală și de civilizațiune”; că „greșelile papilor s-au întors, în general, în profitul oamenilor”; că ei au fost „institutorii, tutorii și adevăratele genii constituante ale Europei”; că monarhia papală este „cea mai bună (blândă, dulce), cea mai pacifică și cea mai morală din toate monarhiile.”

Ce pagubă că ea nu mai există astăzi și că italienii au fost atât de ingrați pentru a o distruge!

După aceste aserțiuni, D. de Maistre declară că protestează contra oricărui fel de exagerațiune (555). El protestează atunci contra cărții sale întregi, care nu este decât o exagerațiune continuă și o grămadă de erorile cele mai monstruoase.

XI.

Iată- ne ajunși la a patra și ultima carte *Du Pape*. D. de Maistre tratează într- însa „despre papa în raportul său cu Bisericile numite schismatice.”

Toate aceste Biserici se înțeleg în răceala lor pentru curtea din Roma, deși diferă între ele în punctele cele mai esențiale.

Toate Bisericile numite schismatice sunt *protestante* în acest sens că ele protestează contra sfântului-scaun, centrul adevărului (C. I-ii).

Dacă Biserica greacă a conservat depozitul credinței în întregimea sa, aceasta vine din aceea că ea este „un corp înghețat al cărui fond a conservat formele... De îndată ce vântul științei, care este cald, va începe a sufla, se va întâmpla ceea ce trebuie să se întâmple după legile naturii: formele antice se vor dizolva, și nu va rămâne decât pulbere... nici o religie, afară de una, nu poate suporta ispitirea științelor.”

„Orice amic al unității trebuie să dorească ca anticul edificiu (al Bisericilor orientale) să sfârșească prin a se dărâma sub loviturile științei protestante, spre a rămâne locul gol pentru adevăr.” (C. II.)

Iată principii generoase formulate de D. de Maistre pentru Bisericile orientale. Să le examinăm repede.

Ele se înțeleg toate în antipatia lor contra curții din Roma. Acesta este un fapt; dar care este rațiunea acestui fapt? Pentru ce atâtea milioane de creștini, care au conservat același simbol, aceeași lege morală, aceleași mistere, același cult, aceeași ierarhie ca și Biserica romană, pentru ce diferă ei de dânsa asupra acestei chestiuni a autorității curții din Roma? D. de Maistre vorbește, în capitolele al III-lea și următoarele ale cărții sale a patra, despre caracterul particular al grecilor și despre antipatia lor pentru occidentali; crezut- a dânsul că această antipatie era o explicațiune suficientă a separațiunii Bisericii orientale și a Bisericii romane? S-a înșelat peste măsură. În decurs de mai multe secole, aceste Biserici au fost perfect unite. Le vedem rupând (amiciția) puțin câte puțin, cu cât curtea din Roma exagerează autoritatea sa și cu cât principiile ultramontane se substituie principiilor catolice. A fost desigur totdeauna antipatie între Orient și Occident, dar adevăratele principii fură în decursul primelor secole creștine, o legătură de uniune; și dacă principiile s-ar fi menținut în veritatea lor, antipatia n-ar fi avut întristătorul rezultat al unei întregi separațiuni.

Ar trebui să închidă cineva ochii de bună voie înaintea oricărei lumini pentru a susține (apoi) că puterea papală era aceeași, în al treilea secol spre exemplu, care fu în momentul separațiunii celor două Biserici. Când primele sinoade ecumenice determinau limitele patriarhatelor, și fixau semnele de hotar dincolo de care jurisdicțiunea scaunului Romei n-ar putea să se exercite, ele nu recunoșteau papei această omnipotență pe care el a pretins să o exercite de atunci, și care a fost una din cauzele și poate cea principală a sciziunii.

Patriarhii Constantinopolului ambițioasă o autoritate mai mare decât cea pe care o posedau dintru început; mai mulți fură geloși pe patriarhii Romei: este posibil. Antipatia naturală a orientalilor contra Occidentului a făcut separațiunea mai ușoară; să o admitem; dar pentru a combate gelozia patriarhilor Constantinopolului și antipatia grecilor, trebuia să li se dea un nou aliment ridicând pretenții exagerate? Dacă toți papii ar fi imitat pe sfântul Grigorie cel Mare (Dialogul); dacă, pentru a răspunde la titlul de ecumenic ce-și atribuiau patriarhii Constantinopolului, ei ar fi luat numai pe acela de *servitor al servitorilor lui Dumnezeu*; dacă mai ales ei ar fi pus în practică profundul învățământ ascuns sub litera acestui titlu, noi credem că sciziunea niciodată n-ar fi existat. Bisericile orientale nu s-ar fi dat în sus nicicum de a recunoaște scaunului din Roma întâietatea sa în Biserică, dacă unii papi și ultramontanii nu înțelegeau, prin această întâietate, omnipotența, absolutismul în Biserică. Ele *protestează* mai mult contra ultramontanismului decât contra întâietății episcopului Romei; și dacă Providența trimitea Bisericii sale pe un Grigorie Cel Mare, antipatiile degrabă ar fi dispărut.

Noi putem cu atât mai mult să credem aceasta cu cât Bisericile au conservat cu o grijă minuțioasă nu numai dogmele revelate, dar și instituțiunile

primelor secole creștine. D. de Maistre este obligat de a conveni întru aceasta; fie, după cum dânsul zice, pentru că aceste Biserici formează *un corp înghețat*, sau pentru oricare altă cauză, puțin ne pasă, faptul există, și el câștigă o importanță excepțională în zilele noastre când papii inventează pe fiecare zi noi dogme, și înalță astfel zidul de separațiune datorit dintru început ambițiunii lor.

Poate cineva să aprecieze mai bine decât totdeauna această dorință impie a autorului nostru, ca Bisericile orientale să-și piardă credința. Mărturia lor permanentă nu e oare cel mai tare argument în favoarea perpetuității dogmei catolice?

Dar, învață D. de Maistre, nu este credință veritabilă în Bisericile schismatice? Pentru ce? Pentru că ele au lepădat regula de credință.

Dacă regula de credință ar fi *cuvântul infailibil al papei*, Bisericile orientale ar fi lepădat-o; dar cuvântul papei nu este regula de credință catolică, zică orice ar zice ultramontanii. Ea consistă în *consentimentul permanent al Bisericii universale* asupra unei chestiuni de credință: *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*. *Ecourile Bisericii, organele sale sunt episcopii*, care nu datorează decât *să dea mărturie despre credința permanentă* a Bisericilor lor respective.

Dar, Bisericile orientale recunosc această regulă și o urmează. Ele au dar regula de credință *catolică*; numai ele nu cred că scaunul Romei ar fi centrul împrejurul căruia să fie convergente toate razele cercului catolic; dar din aceea că ele nu admit acest punct, nu trebuie să se conchidă că ele nu au respectat regula credinței. Ele știu și cred că cuvântul lui Dumnezeu, transmis prin predicățiune și prin scrierile apostolice, este obiectul credinței noastre, și că fiecare particular este dator, în interpretațiunea ce face sfintelor Scripturi, să se conformeze *credinței generale și permanente*. Ele urmează dar regula credinței. Ele pun centrul Bisericii în episcopat, ca latinii inteligenți; numai ele nu recunosc pe papa ca centru al episcopatului, și au dreptate.

Noi nu vom urma pe D. de Maistre nici în diatribele sale contra Bisericilor separate, nici în cercetările sale asupra caracterului, artelor, științelor și puterii militare a Greciei. Scriitorul nostru își permite de a vâri în cartea sa digresiuni asupra unor obiecte ce nu se raportează deloc la subiectul principal. Dacă el avea gustul episoadelor de acest gen, noi n-avem nimic de zis, căci despre gusturi și despre culori nu trebuie să se dispute; dar noi n-am întreprins decât de a combate doctrina sa asupra papei, și credem că am reușit.

D. de Maistre a dat ca concluziune cărții sale o bucată scrisă cu o emfază ridicolă. Ideea ce o poate cineva prinde în această grămadă (harababură) de cuvinte, este că Biserica, după cum el o înțelege, adică ultramontanismul, se apropie de triumful său.

Sărmane profet! Dacă vreodată ultramontanismul ar triumfa într-un mod complet, Biserica catolică va dispărea. Acest sistem, grație scrierilor D-lui de Maistre, D.D-lor de Bonald și de Lamennais, căpătase o oarecare influență; astăzi, el face zgomot, se mișcă încă, ar voi să ne facă să credem în puterea sa; dar este lovit cu o lovitură de moarte. Ce om serios, ce scriitor însemnat i-a luat cauza în apărare? Nu sunt nici pamfletele Veuillotilor, nici groasele diatribe ale Guerangerilor; nici adunăturile de fraze teologice ale Goussetilor, care pot să dea niște aparențe rezonabile unui sistem absurd, și a cărui falsitate nici însuși geniul n-a putut-o îndelung disimula.

Ultramontanii cântă de victorie, exaltă pompos triumful lor, pentru că par a se bucura de o oarecare putere în Biserică; dar să știe bine că victoria lor nu este decât aparentă, și că erorile lor prepară idolului lor cel mai teribil viitor.

Pedeapsa deja a început. Papa nu mai este rege. Mâine, despotismul spiritual ce el își atribuie nu va mai avea de supuși decât o slabă turmă de fanatici și de idioți.

Papalitatea se sinucide cu propriile sale mâini; cu cât își exagerează pretențiile, cu atât mai mult își grăbește ruina!

Această ruină va fi triumful adevăratei Biserici a lui Iisus Hristos.

TABLĂ DE MATERII

Precuvântare – Scopul operei

Ereziile Bisericii Romane – Asupra Constituțiunii Bisericii și regulă de credință

Erezie Asupra Treimii

Erezie Asupra Întrupării

Erezie Asupra Răscumpărării

Erezie Asupra Misterelor

Botezul și Confirmațiunea

Euharistia

Penitența

Hirotonia

Nunta

Ungerea bolnavilor

Erezie Atingătoare De Viața Viitoare

Papalitatea Sau Marea Erezie Occidentală