

REFORMATORII
ȘI COPIII LOR VITREGI

Leonard Verduin

Cuvânt înainte
de Franklin H. Littell

REFORMATORII ȘI COPIII LOR VITREGI

LEONARD VERDUIN

*Soției mele, Hattie,
Fără de care această carte
Nu s-ar fi materializat*

Editura RISOPRINT
Cluj-Napoca • 2011

© 2011 FUNDAȚIA MANTACHIE

Copyright © 1964 de Wm. B. Eerdmans Publishing Co
225 Jefferson Ave. S.E., Grand Rapids, Michigan 49503

The Reformers and Their Stepchildren

Toate drepturile rezervate.

Editura **RISOPRINT** este recunoscută de C.N.C.S.I.S. (**Consiliul Național al Cercetării Științifice din Învățământul Superior**).

Pagina web a CNCSIS: www.cncsis.ro

Toate drepturile rezervate. Tipărit în România. Nicio parte din această lucrare nu poate fi reprodusă sub nicio formă, prin niciun mijloc mecanic sau electronic, sau stocată într-o bază de date fără acordul prealabil, în scris, al Fundației.

All rights reserved. Printed in Romania. No part of this publication may be reproduced or distributed in any form or by any means, or stored in a data base or retrieval system, without the prior written permission of the Foundation.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României VERDUIN, LEONARD

Reformatorii și copiii lor vitregi / Leonard Verduin ;
cuvânt înainte de Franklin H. Littell ; trad.: Mircea Roman. -
Cluj-Napoca : Risoprint, 2011
Bibliogr.
ISBN 978-973-53-0498-0

I. Littell, Franklin H. (pref.)

II. Roman, Mircea (trad.)

2

Editori: GHEORGHE POP, RAUL ENYEDI

Consilier editorial: MIRCEA DRĂGAN

Design copertă: AUREL MICLEA jr.

Tiparul executat la:
S.C. ROPRINT® S.R.L.



400 188 Cluj-Napoca • Str. Cernavodă nr. 5-9
Tel./Fax: **0264-590651** • roprint@roprint.ro



430 315 Baia Mare • Piața Revoluției nr. 5/1
Tel./Fax: **0262-212290**

Introducere la ediția în limba română

Mișcarea ecumenică dorește lansarea unei noi epoci în istoria creștinismului, epoca „post-denominațională”, în care diferențele dintre denominații sunt tot mai șterse, mai puțin vizibile. Credem că bapțiștii, de când sunt implicați activ în ecumenism, se confruntă cu o profundă criză de identitate. Aceasta se datorează în bună măsură necunoașterii propriei istorii. Lucrarea de față contribuie la suplinirea acestei nevoi, fiind un ajutor important în cunoașterea mai bună a înaintașilor noștri – a istoriei, doctrinelor și practicilor specifice care îi făceau diferiți atât de catolici, cât și de protestanți.

Ceea ce îi deosebea pe anabapțiști de protestanți era în primul rând felul în care înțelegeau biserica. Bazați pe Noul Testament, ei predicau biserica drept „Gemeinde”, adică „strângere, adunare” a credincioșilor, respingând conceptul catolic și cel protestant de biserică universală sau teritorială. Diferențele privitoare la natura bisericii au făcut ca tabăra „copiilor vitregi” să stea singură în fața atacurilor reunite ale taberelor protestantă și catolică. Conflictul, actual și pentru noi, a existat în fiecare veac începând de la Constantin cel Mare până astăzi între cei care luptă pentru modelul de biserică a Noului Testament și cei care apără hibridul nefiresc rezultat în urma unirii religiei lui Cristos cu puterile acestei lumi.

Autorul provine din rândurile protestanților, deci nu poate fi acuzat că ar fi părtinitor sau subiectiv în favoarea cauzei (ana)bapliste. Metoda de investigație este academică, sursele sale sunt atent alese, iar interpretarea lor este ireproșabilă. Toate acestea fac din prezentul volum o lucrare-eveniment pe care o prezentăm cu bucurie publicului românesc.

Raul Enyedi,
Bocșa, 23 feb. 2011

Cuvânt înainte

O dată cu popularizarea distincției dintre „biserică” și „sectă” – două concepții eronate ale Bisericii, derivate din cartea lui Ernst Troeltsch *The Social Teaching of the Christian Churches* (ediția americană, 1931), mulți americani au căzut pradă concepției constantiniene cu privire la rolul religiei în societatea umană. Orice individ sau grup care ridică întrebarea biblică privitoare la integritatea Evangheliei și la disciplina comunității care-i conferă putere este imediat acuzat aici, la fel ca în vechea creștinătate, de „entuziasm” (*Schwärmerei*) și „sectarianism”. Nimic nu a contribuit mai mult la eșecul Protestantismului american de a dobândi și păstra o înțelegere de sine sănătoasă decât teama de această acuzație fatală.

În această carte scilicet și extrem de bine-documentată, domnul Verduin arată că există o tensiune permanentă în credința creștină sănătoasă între întărirea comunității celor aleși spre sfințire și lucrarea mișcării creștine spre botezarea și creștinarea societății. Dacă această tensiune se frânge în oricare sens al său, proclamarea va fi stricată și Biserica devine captivă țelurilor nescinte sau mândriei. Tragedia „Reformei judiciare” este aceea că ea a continuat cu o percepție „sacralistă” a relației dintre Hristos și cultură. Tragedia „Reformei radicale” a fost aceea că, în mare măsură ca rezultat al persecuțiilor sălbatice, s-a retras din lumea pentru care a murit Hristos.

Această tensiune dintre două concepții greșite, cea a Bisericii ca un continuum și cea a Bisericii ca o fortăreață, a continuat să corupă societatea, statul, educația și religia sănătoasă din Europa. Cu toate acestea, în America, obținerea constituțională a libertăților religioase și voluntarismul fac posibile o concepție și o practică mai sănătoase a religiei și o

politică mai corectă. Problema noastră este faptul că mult timp am continuat să ne târâm proviziile printr-un tunel a cărui intrare se găsește cu 400 de ani în urmă, fără a accepta faptul că situația loialităților compuse în cadrul căreia creștinii de-aici slujesc și lucrează este totalmente diferită de întregul cadru construit de împăratul Constantin.

Pentru a reformula, problema implică, în parte, o reabilitare a concepțiilor Reformei radicale, reabilitare posibilă acum cu ajutorul editării și publicării unor documente care au fost mult timp trecute la index. Pionierii Bisericii libere sunt judecați foarte diferit dacă prețuim compozitismul și membralitatea voluntară în cadrul bisericii. A sili cu ajutorul legii ca oamenii să susțină și să participe la exerciții religioase în care nu cred este nedemn de creștinii care-și pun credința în Sabia Duhului. În mod ultim, desigur, Adevărul este unul. Dar triumful Adevărului și Domnul adevărului sunt revelați prin predicarea sănătoasă, prin practica corectă a vieții sacramentale și printr-o exercitare sănătoasă a disciplinei voluntare, nu prin afișarea – silită din exterior – a evlaviei publice.

Un studiu atent al acestei cărți, întreprins de pastori și de grupuri de laici va contribui mult la o predicare mai sănătoasă, la o membralitate în biserică trăită mai loial și la o mărturie mai curată spre onoarea Numelui lui Isus Hristos.

Franklin H. Littell

1 septembrie 1964,
Chicago Theological Seminary.

Prefață

În toamna anului 1963 Fundația Calvin, cu sediul în Grand Rapids, Michigan, a sponsorizat o serie de conferințe cu tema „Reformatorii și copiii lor vitregi”. Conținutul acestor conferințe, întrucâtva amplificat și consolidat de material documentar, este prezentat aici în formă tipărită. Nădejdea Fundației Calvin, a editorilor și a autorului este că în felul acesta conferințele pot servi unui public mai larg și pot promova cauza pentru care există Fundația Calvin.

Autorul acestor pagini a avut privilegiul de a petrece cea mai mare parte a anului 1950 în Europa, beneficiind de o bursă de studii din programul Fulbright, examinând consemnări ale disidenței medievale împotriva orânduielii „creștinătății”. Ceea ce oferim aici este, în mare parte, rodul aceluia an de studiu.

Întrucât această lucrare nu ar fi fost posibilă fără beneficiile bursei sus-menționate, am dori să ne exprimăm aprecierea pentru primirea sa. De-asemenea, trebuie să mulțumim curatorilor Capelei Campusului de la Universitatea din Michigan, o instituție la care am avut privilegiul de a servi timp de peste două decenii, pentru că ne-au acordat dreptul de a pleca. Un cuvânt de mulțumire adresat Fundației Calvin este în aceeași ordine. Și mai presus de toate, Îi mulțumim Celui a Cărui mână bună a fost peste noi.

Am oferit și note de subsol; ele sunt de două feluri: cele care furnizează informații adiționale și pe care, prin urmare, cititorul va vrea să le consulte pe măsură ce le citește, și care sunt indicate prin minuscule și sunt postate la subsolul paginilor, precum și cele care furnizează simple date bibliografice, la care se face referire prin numerale și au fost tipărite la sfârșitul cărții. Nu s-au depus eforturi pentru a face

ca aceste date bibliografice să fie complete sau exhaustive; credem că au fost oferite suficiente pentru a furniza cititorului mai ambițios indicațiile necesare.

Dacă nu se precizează altfel, traducerile aparțin autorului. Politica editorială a fost păstrarea în afara textului general, pe cât posibil, a expresiilor care nu figurează în engleză; cu toate acestea, cităm din abundență pasaje în alte limbi decât engleza, o linie de conduită pe care credem noi că cititorul o va încuviința.

Leonard Verduin
Ann Arbor, Michigan, 1964.

Conținut

<i>Introducere la ediția în limba română</i>	5
<i>Cuvânt înainte</i>	7
<i>Prefață</i>	9
<i>Lista prescurtărilor</i>	13
<i>Introducere</i>	15
1 Donatisten!	27
2 Stäbler!	77
3 Catharer!.....	115
4 Sacramentschwärmer!.....	159
5 Winckler!	191
6 Wiedertäufer!	225
7 Kommunisten!.....	263
8 Rottengeister!	289
<i>Postfață</i>	329

Lista prescurtărilor

- B.R.N.* = *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica* ('s-Gravenhage, 1903-14)
- Cornelius* = *C.A. Cornelius, Geschichte des Münsterischen Aufruhrs* (Leipzig, 1855)
- Corpus* = *Corpus Documentorum Inquisitionis Neelandicae*, ed. Paul Fredericq ('s Gravenhage, 1889-1903), în cinci volume
- C.R.* = *Corpus Reformatorum*
- M.Q.R.* = *Mennonite Quarterly Review* (Goshen, Indiana, din 1927)
- Quellen I* = *Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer, I Band, Herzogtum Württemberg*, von Gustav Bossert (Zurich, 1952)
- Quellen II* = *Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer, II Band, Markgraftum brandenberg* (Bayern I), von Karl Schornbaum (Leipzig, 1934)
- Quellen III* = *Quellen zur Geschichte der Täufer, III Band, Glauybenszeugnisse oberdeutschen Taufgesinnter*, von Lydia Muller (Leipzig, 1938)
- Quellen IV* = *Quellen zur Geschichte der Täufer, IV Band, Baden und Pfaltz*, von Manfred Krebs (Gutersloh, 1951)
- Quellen V* = *Quellen zur Geschichte der Täufer, V Band, Bayern, II Abtheilung*, von Karl Schornbaum (Gutersloh, 1951)
- Quellen VI* = *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, VI Band, Zürich*, von Leonhard von Muralt und Walter Schmid (Zurich 1952)
- Quellen VII* = *Quellen zur Geschichte der Täufer, VII Band, Elsas, Theil I* (Stadt Strassburg, 1522-32), von Manfred Krebs und Jean Rott (Gutersloh, 1959)

- Quellen VIII* = *Quellen zur Geschichte der Täufer, VIII Band, Elsas, Theil II* (Stadt Strassburg, 1533-35), von Manfred Krebs und Jean Rott (Gutersloh, 1960)
- Quellen IX* = *Quellen zur Geschichte der Täufer, IX Band, Balthasar Hubmaiers Schriften*, von Westin-Bergsten (Gutersloh, 1962)
- Notă: Aceste *Quellen* au fost tipărite de *Verein für Reformationsgeschichte* și li s-a dat numărul de înregistrare *other* (*Altele*) în *Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte* publicate de această *Verein*.
- Quellen Hesse* = *Urkundliche Quellen zur hessischen Reformationsgeschichte, 4 Band* (*Wiedertäuferakten, 1527-1626*), von Gunther Franz (nach Walter Kohler, Walter Sohm, Theodor Sippell bearbeitet) (Marburg, 1951)
- Recovery* = *The Recovery of the Anabaptist Vision*, ed. Hershberger (Scottdale, 1957).

Introducere

Înainte ca Reforma să fi împlinit zece ani de existență, devenise evident că nu toți aceia care se răzvrăteau împotriva ordinii medievale erau o inimă și un cuget. Devenise evident faptul că în tabăra disidenților existau diferențe profunde, tensiuni care aveau asemenea dimensiuni încât se prefigura o bifurcare de drumuri. Devenise clar că, drept rezultat, Reformatorii urmau să fie obligați să-și desfășoare o parte din forțe pe un al doilea front; ei urmau să-și împartă energiile între doi oponenți, Roma și Radicalii.

Încă de la început Reformatorii și-au dat seama că opoziția care prindea formă pe acest „Al doilea front” urma să fie formidabilă – cel puțin la fel de formidabilă ca opoziția din partea catolicilor. Încă din 28 mai 1525, Zwingli, într-o scrisoare adresată lui Vadian, își exprima opinia că lupta cu partidul catolic era „doar o joacă de copii” în comparație cu lupta care izbucnea pe „Al doilea front”.

Deschiderea „Celui de-al doilea front” afecta foarte semnificativ cursul Reformei. Reacționând la ea, Reformatorii au dat înapoi, spre un colț spre care altfel nu s-ar fi retras. Deschiderea „Celui de-al doilea front” i-a făcut pe Reformatori să se întoarcă spre ei înșiși, așa cum fuseseră înainte; i-a făcut să gliseze spre dreapta. Această deplasare spre dreapta, ocazionată de emergența „Celui de-al doilea front”, a făcut ca o mare parte din ceea ce era latent în eforturile cele mai timpurii să devină parcă secundar, și să nu se mai ivească decât în timpuri mult mai târzii.

Pentru acest „Al doilea front” nu s-a găsit nici un nume potrivit. O sintagmă care a dobândit o uzanță destul de largă a fost „Aripa stângă a Reformei”. Cu toate acestea, sintagma nu este pe deplin satisfăcătoare. Sintagma „aripa stângă” este

împrumutată din viața parlamentară și reprezintă facțiunea care vrea să meargă mai repede și mai departe decât centrul, și mult mai repede și mai departe decât dreapta. Prin urmare, ne-am aștepta ca o „aripă stângă a Reformei” să fie mai luterană decât Luther. Însă, examinând consemnările, descoperim că oamenii „aripii stângii” nu au făcut aceasta. De fapt, îi descoperim ridicându-se împotriva lui Luther, și chiar în puncte foarte cruciale.

Să luăm chiar doctrina centrală a Reformei, doctrina justificării prin credință și relația sa cu faptele bune în schema mântuirii. În iureșul său de a stabili doctrina justificării prin credință mai degrabă decât prin fapte, Luther a înjosit faptele bune. Singurul loc pe care-l mai lăsase faptelor bune era chiar la coadă, ca un fel de post-scriptum sau de apendice, ceva ce solicita atenție după ce mântuirea era un fapt realizat. Ca să ne exprimăm teologic, descoperim că Luther înclină foarte tare talerul balanței accentuând aspectul legal, juridic al mântuirii și ridică foarte sus celălalt taler al aspectului moral. Luther era interesat în mod primordial de iertare, mai degrabă decât de înnoire. Teologia sa era o teologie care se adresa chestiunii vinovăției, mai degrabă decât problemei întinării. În teologia sa există un dezechilibru între ceea ce Dumnezeu face *pentru om* și ceea ce Dumnezeu face *în om*. Chiar acest dezechilibru l-a făcut pe Luther să intre în conflict cu *Epistola lui Iacov*.

Bărbații „Celui de-al doilea front” au etalat de la început o atitudine critică la adresa disprețului lui Luther pentru fapte bune. Ei nu s-au alăturat teologiei sale legale unilaterale. Ei se plâneau că „Luther azvârle faptele fără credință atât de departe încât tot ce-a mai lăsat este o credință fără fapte.” Ei sugerau că *sola fide* a lui Luther era erezie, dacă era înțeleasă, așa cum o înțelegeau unii, ca fiind *credință neînsoțită*. În această chestiune care ne duce la însăși esența viziunii luterane, bărbații „Celui de-al doilea front” se plasau la dreapta lui Luther, atât de mult încât dușmanii lor îi acuzau a fi

„zguduitori ai Cerului” și „sfinți prin fapte”, oameni care credeau că mântuirea poate fi agonisită prin fapte bune. Cu siguranță aceasta nu este aripa stângă; mai cuviincios am face să considerăm acest punct a fi aripa dreaptă. Am face bine, prin urmare, să evităm expresia „Aripa stângă a Reformei”.

O altă sintagmă care a intrat destul de mult în uz este „Bărbații radicali ai Reformei”. Această sintagmă este la fel de nepotrivită, pentru că și ea sugerează că cei din „Al doilea front” erau foarte asemănători Reformatorilor, doar atât că erau și mai năvalnici. Dar diferența dintre Reformatori și bărbații „Celui de-al doilea front” nu era pur și simplu una cantitativă; diferența era calitativă. Deși uneori vom folosi sintagma „(bărbați) radicali”, vom face aceasta cu rezerva amintită. Este drept că erau oameni radicali, dar ei difereau de Reformatori în natura lor, nu numai în gradul lor.

Bărbaților din „Cel de-al doilea front” li s-a mai spus și „Copiii vitregi ai Reformei”. Este o expresie mult mai bună și o vom folosi cu generozitate. Această denumire este adecvată din două motive: mai întâi, pentru că bărbații „Celui de-al doilea front” erau într-adevăr tratați cum se obișnuiește, chipurile, să fie tratați copiii vitregi. Al doilea motiv este acela că, ei erau victimele unei a doua căsnicii. Vom indica mai târziu care este această a doua căsnicie. De-asemenea, tot în locul cuvenit, vom mai sugera un nume ca o desemnare folositoare a acestor „Copii vitregi”.

Contemporanii îi numeau cu tot felul de nume depreciative, fiecare dintre ele acordând atenție unui aspect din dezacordul care se crease. Aceste nume nu erau menite a furniza informații, ci a arunca oprobriul. Ele erau unul singur, îndreptat cu ură împotriva persoanelor cărora li se arunca.

„Copiii vitregi” voiau să fie cunoscuți drept „evangelici”, drept „frați”, sau pur și simplu „creștini” sau „credincioși”. La rândul lor, ei îi denumeau pe Reformatori

„cărturari” sau „învățați”, iar cei care-i urmau erau „creștini cu numele” sau „păgâni”.

Nici unul dintre numele urâte folosite de contemporani pentru a-i desemna pe „Copiii vitregi” nu era nou, nici unul dintre ele nu fusese inventat în secolul al XVI-lea. Toți erau termeni vechi de oprobriu, majoritatea erau, de fapt, foarte vechi. Nici ideile caracteristice viziunii „Copiilor vitregi” nu erau noi; și acestea erau vechi, chiar foarte vechi. Nici una dintre ele nu fusese inventată în timpurile Reformei. Când examinăm gândirea „Copiilor vitregi” în câteva puncte ale sale, fie respingerea „creștinării”, fie refuzul de a depune un jurământ, fie anumite convingeri în chestiuni economice, fie o evidentă atenuare a sacramentului etc., descoperim că acestea nu erau în nici un caz noi atunci când „Al doilea front” li s-a raliat. Aceasta explică de ce nu s-au inventat porecle noi. Oamenii au nevoi de nume noi numai dacă și atunci când au de-a face cu elemente noi. Aceste elemente nu erau noi, deci nu era nevoie să fie inventate cuvinte noi.

În aceeași ordine de idei, trebuie subliniat faptul că evidențele nu creditează concepția care predomina privitor la „Al doilea front”. Cine este persoana care a pus în discuție ideea – atât de centrală pentru viziunea „Copiilor vitregi” – că Biserica lui Hristos trebuie să fie alcătuită din oameni credincioși și numai din ei, sursele nu spun un cuvânt. Nici nu spun cine a fost primul care a pus la îndoială justetea „creștinării”. Suntem în aceeași situație când examinăm restul viziunii „Copiilor vitregi”. Acest lucru e ciudat dacă se presupune, așa cum a devenit la modă, că „Copiii vitregi” erau pur și simplu rodul Reformei. Imaginați-vă narațiunea apariției și ridicării comunismului fără a-l menționa pe Karl Marx!

Cum se pot explica toate acestea? Răspunsul poate fi destul de simplu. Nu citim despre elemente noi, despre nume noi sau despre vreun părinte al tuturor pentru simplul motiv că ceea ce a erupt din „Al doilea front” era o reînviere, o reiterare, o reafirmare, precipitată într-un fel, de ceea ce începuse cu

afișarea faimoaselor de-acum Teze, dar esențialmente mai vechi decât anul 1517. Ceea ce a erupt prin „Al doilea front” era o reînviere a acelor tendințe și opinii care existaseră deja de secole împotriva orânduirii medievale; acestea erau legate de cercurile străvechi în care, în ciuda persecuțiilor, era viu un corpus de opinii și convingeri străvechi. Nu era un lucru care tocmai se ițea din evenimentele declanșate în 1517 și care nu avea rădăcini mai adânci. A ignora acest fapt înseamnă a comite o eroare, o eroare cu atât mai serioasă cu cât spre ea au rătăcit chiar și experții.^a

În 1517, disidența împotriva orânduirii medievale avea deja o vechime de un mileniu și era extrem de răspândită. Întrucât fusese obligată să se desfășoare în subteran, astfel încât ideea conferințelor printre disidenți era de neînchipuit, ea se răspândise în toate direcțiile. „Subterana medievală”, după cum a ajuns să fie cunoscută, nu era capabilă să aibă „adunări în oraș” pentru a discuta și a ajunge la un consens; de-aici și nesfârșita sa varietate. Biserica îi denumea pe toți dușmanii săi cu unul și același nume: „eretici” care, „la fel ca și vulpile lui Samson, au diverse fețe, dar au cozile legate laolaltă”. Biserica nu avea deloc dorința de a diferenția între grupări, toate erau vinovate de unul și același păcat, acela de a pune la îndoială monopolul său, iar ea își vărsa mânia asupra lor fără discriminare.

Aceasta ne va spune mult despre motivul pentru care „aripa stângă a Reformei”, sau „Reforma radicală” sau oricum

^a Cităm un singur exemplu: când Josef Beck s-a apucat să editeze un volum de materiale documentare originale, *Die Geschichts-Bucher der Wiedertaufer in Osterreich-Ungarn* (o relatare din interiorul grupului a apariției anabapțiștilor în Austro-Ungaria), el a extirpat cu dexteritate „o parte din istoria Bisericii de la anul 344 la 1519”, pe motivul că „avea foarte puțin, sau chiar deloc, de-a face cu obiectul discuției.” Desigur că această procedură este arbitrară. Cei care scriseră acele relatări timpurii – propria lor biografie – aveau convingerea că dacă vrei să înțelegi originea și istoria oamenilor descriși, atunci trebuie să acorzi o atenție considerabilă evenimentelor dintre 344 și 1519. Desigur, gestul comis înseamnă a da deoparte aceste mărturii numai pentru că ele nu se potrivesc unei construcții istorice preconcepute!

am denumi tabăra care a dezvoltat „Al doilea front” prezintă o diversitate atât de năucitoare.^b De mult timp Biserica avea un soi de năvod sau de coș de deșeuri în care arunca tot ce nu voia; când Reforma nu s-a mai potrivit acestei nevoi, a reapărut imediat această varietate: Menno și Muntzer, Schwenkfeld și Servetus, și mulți alții, toți au fost mânați împreună sub o singură etichetă.

Din fericire pentru noi, dovezile arată că, în timpurile medievale, precum și în timpurile Reformei, chiar în tabăra „eretice” existau mari polarități. De exemplu, îl găsim pe Menno Simons, îndreptându-și critica spre „confrațiieretici” la fel de mult ca împotriva catolicilor și a Reformatorilor. Dacă ne permitem să ne lăsăm învățați de aceste polarități înzidite, putem restrânge aria noastră de investigații; atunci poate vom ajunge să vedem lucruri de genul „anabapțiștul tipic” sau „copilul vitreg tipic al Reformatorilor”. Dacă ne permitem să ne lăsăm călăuziți de antagonismele consemnate, vom fi capabili, nădăjduim, să ajungem la un fel de standard, la omul tipic pentru „Al doilea front”.

Până relativ recent oamenii erau obligați să vorbească despre „Copiii vitregi” în idiomurile utilizate de dușmanii acestora. Nu se prea putea face altceva decât repeta denigrările care făcuseră parte din războiul psihologic izbucnit împotriva „Celui de-al doilea front”.^c În mare, sursele primare ale chestiunii,

^b Chiar și o examinare superficială a „Reformei radicale”, discutată de George H. Williams în recenta și monumentală sa carte cu acest titlu ne va arăta ce adunătură pestriță este inclusă în această sintagmă. În ea sunt incluse elemente care literalmente nu au nimic în comun decât faptul că nu erau nici catolici, nici urmași ai Reformatorilor.

^c Mörkhofer, în a sa biografie a lui Zwingli, afirmă că „Zwingli prezintă în culori sinistre, ca fapte, lucruri care la urechile lui ajunseseră doar ca zvonuri.” Dar nu trebuie să calificăm ca falsificări grosolane multele reprezentări eronate pe care Reformatorii le comiteau în polemicile lor cu „Copiii vitregi”. O mare parte din situație se datora comunicării deficitare. Cele două grupări procedau de la presupuziții radical diferite, astfel încât erau incapabile să recunoască dreptatea celeilalte. În orice caz, după cum

constând din consemnări la tribunal, corespondență, mărturisiri, declarații etc., au fost puse bine în arhive străvechi. Istoricii nu au putut face prea multe decât să repete vechile legende.

Toate acestea s-au schimbat. În ultimii 30 de ani a fost tipărită o cantitate vastă de surse primare, disponibilă tuturor celor care sunt interesați de chestiune. De fapt, există suficient material pentru a justifica presupoziția că descoperiri adiționale nu vor modifica apreciabil schița care acum este pe deplin limpede.^d

Unul dintre lucrurile care au devenit evidente este faptul că în esența conflictului izbucnit în „Al doilea front” există două concepte ireconciliabile și reciproc exclusive ale delimitării Bisericii lui Hristos. Unul câte unul, în mod individual și în combinație, investigatorii moderni au ajuns la concluzia că aceasta era esența chestiunii, două concepții diverse și disparate ale întrebării „Ce este Biserica lui Hristos și care sunt relațiile sale cu ceea ce există în jurul său?” Toate cele câteva trăsături ale luptelor sunt tot atâtea implicații care alcătuiesc războiul cel mare. Este foarte aproape de adevăr să spui că în acest punct există un consens.

„Copiii vitregi” credeau că Biserica lui Hristos este prin definiție un element în societate, nu societatea ca atare. Oponenții lor, Reformatorii, precum și catolicii, nu erau dispuși să accepte aceasta; ei continuau să privească Biserica de parcă ea ar fi co-existat cu societatea.

Mai târziu, s-a spus că Luther era confruntat de o dilemă, dilema dorinței de-a avea o Biserică confesională bazată pe o credință personală și o Biserică regională care să-i

vom avea ocazia să arătăm suficient de des, există din abundență relatări pe care trebuie să le luăm cu proverbialul vârf de cuțit de sare.

^d George H. Williams, în prima frază a „Prefeței” cărții *Reforma radicală*, susține că aducerea la lumină a materialelor sursă privitoare la „Copiii vitregi” are cam aceeași semnificație pentru interpretarea întregii istorii a Bisericii moderne precum a avut descoperirea Sulurilor de la Marea Moartă pentru studiul Noului Testament și al istoriei Bisericii.

includă pe toți locuitorii unei localități. Aceasta era dilema care a dat naștere Celui de-al doilea front.

Dilema era cruntă. Cel care consideră Biserica drept o comunitate de oameni care au experiența credinței este obligat să se opună celui care crede despre ea că Biserica ar fi o părtășie care-i cuprinde pe toți dintr-o zonă dată; cel care operează cu conceptul Bisericii ca fiind o societate care-i cuprinde pe toți cei dintr-o zonă geografică dată trebuie din necesitate să se uite chiorâș la cel care restrânge Biserica la cei credincioși. Cele două concepții nu pot fi combinate, ci una o elimină pe cealaltă. Într-una din ele, Biserica este *Corpus Christi*, Trupul lui Hristos, care constă din norodul credincios și numai din ei; în cealaltă concepție, Biserica este *Corpus Christianum*, colectivul unei societăți „încreștinate”. După cum vom vedea, s-au făcut încercări de combinare a celor două concepții, dar fără vreo reușită.

Luther era tras în țepete dilemei. Și nu numai el, ci toți ceilalți Reformatori erau sfâșiați între cele două alternative. Fiecare din ei s-a oprit asupra unei alegeri care trebuia făcută între cele două. Fiecare din ei a încercat să evite o alegere clară. Fiecare a încercat o echilibristică între cele două.

Dar chiar această echilibristică a fost ocazia nemijlocită pentru exodul celor care au ajuns să fie denumiți „Copiii vitregi” ai Reformei și tratați ca atare. Când Reformatorii au dat dovada faptului că nu se gândeau să lase „Creștinătatea”, adică Biserica alcătuită din întreaga societate, atunci a avut loc exodul. Cei care au părăsit-o, au fost convinși de faptul că „Creștinătatea” este un mit, considerând că Biserica lui Hristos constă din indivizii credincioși din cadrul unei societăți, și numai din ei. Plecarea lor a făcut doar ca Reformatorii să-și intensifice eforturile pentru a furniza o apologie în favoarea Bisericii inclusiviste. Și Reformatorii înșiși au devenit tot mai

ostili celor care plecaseră. Deci, iată-ne în iureșul bătăliei „Celui de-al doilea front”.^e

Am vorbit despre un exod. Garantăm că acesta este termenul corect. Cei care făceau parte din „Cel de-al doilea front” făcuseră într-adevăr parte din turma care se raliase la cauza Reformei; în acest sens, „Copiii vitregi” erau progeniturile din 1517. Dar ei i-au abandonat pe Reformatori din cauza unei condiționări mai timpurii; în acest sens, *nu* erau progeniturile din 1517. „Cel de-al doilea front” a izvorât dintr-un exod de oameni care veniseră spre Reformă deja condiționați, și această condiționare a făcut să fie predictibil faptul că în ea nu se vor simți permanent în largul lor și că, din acest motiv, se vor îndepărta din nou de ea.

Faptul că așa stau lucrurile ni-l înfățișează însuși Luther. El a scris: „În timpurile noastre, doctrina Evangheliei, restabilită și curățată, i-a atras la sine și i-a câștigat pe mulți dintre aceia care în vremurile timpurii fuseseră subjugăți de tirania Antihristului, adică Papa. Cu toate acestea, ei au plecat mai departe ca *Wiedertäufer*, *Sacramentschwärmer* und *andere*

^e Odată cu exodul „Copiilor vitregi” viziunea Reformatorilor a devenit mai puțin ambiguă decât fusese. Întrucât „Copiii vitregi” insistau asupra faptului că ei acceptau numai o Biserică bazată pe credință personală, și deoarece ei încercau să obțină acest fel de Biserică, Reformatorilor le rămăsese cealaltă alternativă, Biserica aceea care-i cuprinde pe toți care trăiesc într-o localitate dată. Despre toți Reformatorii timpurii trebuie spus, prin urmare, că au avut o perioadă timpurie și una târzie. Mulți cercetători și-au dat seama de lucrul acesta. El l-a făcut pe Alfred Farner, de pildă, să spună despre Zwingli, în a sa *Die Lehre von Kirche und Staat bei Zwingli* că „Seit de Jahre 1526 beginnen bei Zwingli weltliches und geistliches Gebiet ineinanderzugehen.” Acesta era rezultatul logic al alunecării lui Zwingli spre Biserica inclusivistă. La sfârșitul carierei sale, revenise de unde plecase, declarând „urbem Christianam nihil quam Ecclesiam Christianam esse.” Un alt cercetător, Hundeshagen, descoperise în urmă cu un secol deja că „Zwingli kenne da prinzip der Gewissensfreiheit nur in den ersten Jahren seines reformatorischen Wirkens.” O alunecare similară spre dreapta poate fi observată la restul Reformatorilor primei decade.

Rottengeister... căci ei nu erau de-ai noștri, deși pentru un timp au umblat cu noi.”¹

În această mărturie lăsată de mâna lui Luther citim următoarele trei lucruri: (1) cei care fuseseră subjugăți de tirania papală se alăturaseră mișcării sale (prin urmare, erau deja înstrăinați de orânduirea medievală); (2) aceștia nu au rămas cu el, văzând că nu se puteau omogeniza cu el și ideile sale; (3) că au ajuns să fie denumiți *Wiedertäufer* etc. Volumul de față este, pe larg, o exegetare a acestei afirmații lapidare făcute de Luther. Numele ne-elogioase pe care le folosește nu sunt altceva decât sinonime pentru „Copiii vitregi” ai Reformatorilor.”

Acum, că am afirmat natura dilemei Reformatorilor, putem prea bine întreba cum de-au ajuns într-o situație atât de incomodă? Cum de-au ajuns să fie sfâșiați între aceste două alternative, aceste două concepții ireductibile privitoare la delimitarea Bisericii? De ce era atât de dureros de greu să alegă între aceste două posibilități? De unde apăruse această problemă care secătuia o parte majoră din urmașii Reformatorilor?

Dilema provenea din faptul că Reformatorii erau sfâșiați între două loialități. Pe de-o parte, era loialitatea față de Scripturile Noului Testament, care nu cunoștea altă Biserică decât aceea a credincioșilor, o Biserică bazată pe credință personală. Pe de altă parte, exista loialitatea față de ceea ce olandezii denumesc *het historisch gewordene* (ceea ce s-a întâmplat în decursul vremii), în care Biserica fusese construită astfel încât să-i includă pe toți aceia dintr-o localitate dată. Numai repudiind istoria, douăsprezece secole din ea, se poate scăpa din această dilemă – desigur, numai dacă nu ești gata să repudiezi Noul Testament. Nici Reformatorii, nici „Copiii vitregi” nu au fost dispuși să accepte această ultimă scăpare. Deci, exista cealaltă scăpare, repudierea lui *het historisch gewordene*. A o respinge era un pas radical, prea radical, cu

excepția oamenilor radicali, care s-au înscris pe acest drum de ieșire și au ajuns să rămână singuri, în calitate de „Copiii vitregi”.

După cum am spus deja, în relațiile cu „Copiii vitregi” au fost azvârliți o mulțime de termeni de ocară. Deși acești termeni erau folosiți din dușmănie, fiecare dintre ei se focalizează pe o fază din marele război, războiul delimitării Bisericii. Fiecare dintre aceste cuvinte defăimătoare indică un aspect al bătăliei care a izbucnit pe „Al doilea front”. În acest studiu vom lua unii dintre cei mai des-întâlniți termeni de ocară, îi vom examina cu destulă atenție, câte unul în fiecare capitol. Aceste studii, împreună, vor schița, sperăm noi, cadrul general al bătăliei de pe Cel de-al doilea front.

Înainte de-a plonja în subiect, am dori să subliniem că el nici nu a fost și nici nu este o chestiune pur academică. „Copiii vitregi” nu erau teologi speculativi, dornici de a câștiga o dispută; ei erau oameni profund religioși, iar chestiunea avea o dimensiune categoric existențială pentru ei. Vom descoperi că și pentru noi chestiunea este departe de a fi o biată ceartă între călugări.

1 Donatisten!

„Împărăția Mea nu este din lumea aceasta...” Ioan 18:36

Unul dintre termenii de ocară folosiți ca etichetă incriminatoare a „Celui de-al doilea front” era „donatiști”. În surse apare și forma „neo-donatiști”. Acest termen de ocară era folosit cu larghețe și frecvent.

Acest nume duce direct la esența chestiunii, și acesta este unul dintre motivele pentru care-l analizăm primul.

Pentru a înțelege de ce „Copiii vitregi” erau denumiți „donatiști” sau „neo-donatiști”, trebuie să ne întoarcem în secolul al IV-lea, veacul în care trăiseră donatiștii originali. Donatismul original este pomenit de-obicei ca „Răzvrătirea donatistă”. Pentru a înțelege o răzvrătire trebuie să cunoaștem lucrul împotriva căruia este îndreptată răzvrătirea. Donatismul era o reacție. Pentru a înțelege această reacție, va trebui să cunoaștem lucrul împotriva căruia era îndreptată reacția.

Pentru a aduna laolaltă toate acestea ne va lua într-adevăr ceva timp și efort, dar va fi timp petrecut cu câștig, căci scena pe care se juca acel conflict de veac XVI fusese montat în secolul al IV-lea, după cum au văzut cu mare claritate observatori informați din vremurile Reformei. Va trebui să parcurgem foarte rapid istoria primelor patru veacuri ale erei creștine pentru a înțelege ce fusese donatismul original și de ce „Copiii vitregi” erau denumiți neo-donatiști.

Trebuie să începem prin a sublinia că o dată cu lansarea viziunii Noului Testament era pusă în discuție o idee nouă; lumii i se prezenta un concept nou și foarte revoluționar de societate, anume acela că oamenii se pot înțelege în pace în piață, chiar dacă nu se închină în același sanctuar. Noul Testament concepe societatea umană ca un lucru compozit,

compus din facțiuni. El vorbește despre unii care se vor slăvi în chiar aceeași Cruce care pe alții-i va face să se poticnească. El anticipează faptul că unii se vor lăuda chiar cu elementul de care alții se rușinează. Și el presupune că o asemenea diversitate pe planul religiei nu implică în mod sincer o cacofonie. El spune că, chiar dacă oamenii diferă în mod fundamental și radical în privința sanctuarului, nu este obligatoriu să se ciocnească în piață.

Aceasta este una dintre cele mai îndrăznețe inovații neo-testamentare, lucru care nu va scăpa celui meditativ, când baleiază textul. În această perspectivă nouă se sugerează clar că în inima încă neregenerată a omului există resurse, datorate vestigiilor stării de inocență originală anterioară Căderii, resurse adecvate pentru afaceri de stat, loialități adecvate pentru sfera politică și, mai presus de ele, loialități care rezultă din Noul Testament: „Dați dar Cezarului ce este al Cezarului, și lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu!”

În viziunea Noului Testament, ceea ce astăzi denumim stat și ceea ce acum denumim Biserică sunt agenții care țin de loialități distinctive. Statul revendică o supunere pe care toți oamenii i-o pot acorda, indiferent de orientarea lor religioasă; Biserica revendică o supunere pe care i-o poate acorda numai acel care crede în Hristos. Statul are o sabie cu care poate constrânge oamenii, dacă este nevoie; și Biserica are o sabie, dar una care nu pătrunde mai adânc decât țesutul înduplecării morale.

Noul Testament nu vede vreo problemă în desfășurarea acestei diviziuni a muncii, atât timp cât ambele părți joacă în registrul merit lor; el prevede apariția necazurilor numai atunci când oricare dintre cele două își părăsește zona, ca atunci când, în Fapte 4:18, bărbați în uniforma Statului spun oamenilor dacă să predice și ce să predice. Viziunea Noului Testament sugerează că atât timp cât Biserica și Statul plivesc buruienile, fiecare în curtea sa, va exista un *modus vivendi* tolerabil.

Cititorul nu trebuie să scape din vedere faptul că această concepție era o noutate, atât de nouă încât era chiar revoluționară. Lumea nu mai văzuse înainte așa ceva. Pentru toată societatea pre-creștină exista *sacralul*. Prin termenul „sacral”, pe care-l vom folosi frecvent, și pe care vom ruga cititorul să și-l imprime în minte, definim „legat laolaltă printr-o loialitate religioasă comună.” Iar prin societate sacrală denumim o societate ținută laolaltă de către o religie față de care sunt angajați toți membrii acelei societăți.

Societatea Babilonului antic, de exemplu, era o societate sacrală; de la toți babilonienii se aștepta închinare înaintea unuia și aceluiasi obiect (conform Daniel 3); societatea lor era pre-creștină. Societatea din Efes era sacrală; de la toți efesenii se aștepta să se alătore scandării „Mare este Diana efesenilor!” Societatea efeseană era pre-creștină. În zilele noastre, societatea amerindienilor Navajo din sud-vestul SUA este sacrală; se așteaptă ca toți membrii săi să ia parte la ritualuri; și ei formează o societate pre-creștină.

Conform acestei construcții ideatice, și Vechiul Testament era pre-creștin; în sens cronologic oricum era așa. Fiecare membru al societății Vechiului Testament era considerat a fi în aceeași categorie religioasă ca toți ceilalți membri. Aceasta face ca societatea Vechiului Testament să fie sacrală și pre-creștină. Ea era o societate monolitică, nu una compozită. Nu accepta diversitatea, opiniile *pro* sau *contra*.

Dacă ni se permite aici să aruncăm o privire în viitor, după toate probabilitățile, n-ar fi putut exista niciodată un Al doilea front, dacă Reformatorii ar fi fost conștienți de calitatea pre-creștină a Vechiului Testament în această chestiune. Refuzul Reformatorilor de admite că, într-adevăr, în relațiile dintre cele două Testamente există această perspectivă, precum și refuzul lor de a recunoaște că în acest punct unul dintre ele l-a făcut pe celălalt să fie învechit este ceea ce a determinat exodul „Copiilor vitregi”. Dar vom reveni la aceasta mai târziu.

Tocmai pentru că evreii din timpul Domnului Isus erau pre-creștini și, prin urmare, sacraliști, chestiunea „dacă este legiuit să plătim tribut Cezarului” părea să fie o problemă insolubilă. Cum poate fi un om loial comunității politice plătindu-și taxele, se întrebau ei, fără ca prin aceasta să fie neloial comunității religioase, Biserica. Ei, sacraliști cum erau, nu cunoșteau răspunsul la această întrebare. Îi vexa de fiecare dată când nimereau în încâlceala ei. Și din acest motiv L-au și confruntat pe Învățător cu ea, ca și El să fie stânjenit de ea și înghesuit fără scăpare într-un colț. Cât de mare trebuie să le fi fost surpriza văzând ușurința cu care Isus, acționând pe baza noii percepții pe care venise pentru a o aduce, a trecut liniștit prin dilemă răspunzând „Dați dar Cezarului ce este al Cezarului, și lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu!” În acest mod de gândire, nu exista nici umbră de dilemă.

După cum cititorul atent trebuie să fi observat, multe lucruri sunt implicate în această inovație din Noul Testament. În ele se sugerează că Statul este o instituție seculară, secular în sensul său etimologic, adică aparținând acestui secol, veac, eră. Dumnezeu Însuși a venit ca Statul să reglementeze pe cât de bine posibil și cu resursele aflate la dispoziția sa, cu percepțiile pe care le are, lucrurile acestui veac. Se sugerează în viziunea Noului Testament faptul că Statul, fiind el însuși o creație a harului comun al lui Dumnezeu, lucrează cu resursele pe care harul nerăscumpărător i le pune la dispoziție.^a

^a Statul, pe care Apostolul Pavel nu ezită să-l denumească „slujitorul lui Dumnezeu” (Romani 13) și pentru care-și încurajează discipolii nu numai să se roage, ci chiar să se roage „înainte de toate” (I Timotei 2), nu derivă din acțiunile răscumpărătoare ale lui Dumnezeu, ci din dorința Sa de a *conserva*. Emil Brunner, care a prezentat această chestiune foarte util în *Die Christusbotschaft und der Staat*, formulează în felul următor: „Wir haben es hier zweifellos nicht mit einer Ordnung der Erlösung, sondern der Erhaltung, nicht der erlosenden, sondern der erhaltenden, der allgemeinen Gnade zu tun – die darum allgemein heisst, weil sie gerade wie Regen und Sonnenschein allen Menschen, auch denen, die nichts von Jesus Christus oder besonderen Gnade wissen, zukommt.”

În viziunea Noului Testament este implicat faptul că creștinismul nu este creator de cultură, ci el influențează cultura. Oriunde se predică Evanghelia, societatea umană devine compozită. Astfel încât, întrucât cultura este numele dat întregii moșteniri spirituale a unui întreg popor, nu poate exista niciodată un lucru de genul „cultură creștină”. Pot exista doar culturi în care influența creștinismului este mai vizibilă sau mai puțin vizibilă. Viziunea Noului Testament nu asmute o „cultură creștină” împotriva uneia necreștine, mai degrabă introduce un ferment în orice cultură existentă în care se insinuează, un ferment prin care este afectată cultura deja existentă. Ideologia Noului Testament nu încearcă să sterilizeze culturalicește pe cel care încă nu crede, ea este satisfăcută să adauge vocea creștinilor la ansamblul cultural.

Din nou, dacă ni se permite să o luăm înainte un pic, am atrage atenția asupra faptului că conceptul de libertate și democrație a fost elaborat în acele regiuni – și, am îndrăzni să spunem, numai în acele regiuni – unde oamenii au trudit din greu pentru implementarea viziunii Noului Testament în compozitismul societal. Acest lucru, mai mult decât oricare altul, este cel care ne-a dat o societate umană care are înzidită în sine Opțiunea. Societatea pre-creștină nu avea opțiuni, după cum și societatea post-creștină va fi o societate fără opțiuni. Ideea neo-testamentară de compozitism societal este singura alternativă viabilă la ideologiile batjocoritoare care au dat naștere statelor moderne totalitare, unde opțiunile nu numai că nu există, ci sunt chiar interzise.^b

^b Una dintre cele mai mici, dar și cele mai importante cărți ale lui John Dewey, are foarte ne-americanul titlu: „A Common Faith”. În argumentarea sa, Dewey afirmă (foarte corect), faptul că creștinismul istoric este dedicat distincției dintre oi și capre. Și el mai susține (foarte eronat) că această diferențiere trebuie cumva înlăturată dacă este ca idealul democratic american să se realizeze. Cu toate acestea, este adevărat exact opusul idealului democratic despre care vorbește el solicită diversitate, nu identitate. Se poate argumenta, și chiar corect, faptul că însuși idealul american de democrație despre care vorbește omul este rodul direct al

Manifestarea exterioară a tiparelor de gândire sacraliste ale societății romane sunt acelea care au ocazionat persecuțiile la care au fost expuși creștinii din perioada timpurie a Bisericii. Statul roman avea obiectul său de închinare desemnat oficial, și de la fiecare roman se aștepta să-i aducă închinare. Este semnificativ că creștinii din perioada timpurie a Bisericii nu au lansat o cruciadă pentru a elimina acest obiect, pentru a pune în locul său un Obiect nou și mai bun, Dumnezeu Scripturilor. Biserica primară nu și-a propus să înlăture obiectul care stătuse în piață până atunci pentru a-și pune în loc Obiectul său. Ea a fost mulțumită să se închine Dumnezeului creștin într-un loc separat de stradă și să ignore obiectul care stătea într-un loc al nimănui, fiind atentă ca nimeni să nu se poată plânge că închinându-se într-un sanctuar esoteric creștinii se retrăgeau din afacerile vieții romane.

Aici trebuie spus, și chiar accentuat puternic, că viziunea neo-testamentară despre compozitismul societal nu a dus la o atitudine de semeție, de distanțare față de lucrurile cotidiene. Punctăm aici acest lucru pentru că este un concept străin faptul că cei care iau în serios Noul Testament trebuie la un moment dat să devină indiferenți față de chestiunile vieții publice. Distanțarea caracteristică sectelor medievale și moderne, o distanțare împotriva căreia oamenii adesea s-au plâns, și nu fără motiv, nu era o caracteristică a creștinilor timpurii. Creștinismul semeț apare mai târziu, și chiar și atunci apare doar ca o reacție. Nu, creștinismul timpuriu nu era distanțat, ci era profund implicat în treburile societății. Depoziția *Epistolei către Diognet* este de-ajuns, se pare, pentru

percepției creștinismului istoric la care se referă el, percepția de care vrea el să scape. Chiar această percepție a dat lumii ideea unei societăți cu opțiuni. Ce propune Dewey este să omorâm găina care face ouă de aur. Dacă va veni vreodată timpul în care americanii vor avea „o credință religioasă comună”, America, așa cum o cunoaștem noi astăzi, nu va mai fi. În locul său se va ridica o societate monolitică lipsită de opțiuni, de genul celei pe care astăzi o denumim totalitarism.

a sublinia aceasta. Acest produs literar care, după savanți datează de la sfârșitul secolului al II-lea, trasează o paralelă între suflet și trup, pe de-o parte, și creștini și societate pe de altă parte. „Sufletul sălășluiește în trup, dar nu este al trupului, iar creștinul trăiește în lume, fără a fi al lumii.” Apoi continuă și zice:

Creștinii nu sunt distincți de restul oamenilor prin țară, limbă sau obiceiuri. Pentru că ei nici nu trăiesc undeva în cetăți deosebite numai de-ale lor, nici nu întrebunțează o limbă diferită, nici nu practică un mod de viață vizibil. ...Ci locuind în cetăți eleniste și barbare, după cum este sortit fiecăruia, și urmând obiceiurile țării în îmbrăcăminte și hrană, conduita pe care o au e minunată și, mărturisim, e dincolo de crezare. Ei locuiesc în propria lor patrie, dar numai ca venetici; ei iau parte la toate ca cetățeni, și suferă ca străini. Fiecare țară străină este pentru ei o patrie și fiecare patrie o țară străină... Ei trăiesc pe Pământ, dar cetățenia lor este în Ceruri.¹

Se poate spune că creștinismul a luat în serios ideea Domnului Isus despre „în lume, dar nu ai lumii”. Acel creștinism știa că era voia învățătorului ca ei să fie „sarea Pământului”, o formulă care vorbește despre diferența profundă care merge mână-n mână cu integrarea apropiată. Creștinii din perioada timpurie știau că ei erau părtași ai unei ungeri, o tranzacție prin care, pe de-o parte, erau puși în contrast cu lumea, iar pe de cealaltă parte, erau puși în contextul său. Ei știau că trebuie să „caute pacea” (fapt al cărui înțeles fundamental este *apropierea, strângerea relațiilor*) și sfințirea (al cărui înțeles esențial este *separarea*) dacă voiau să-L vadă pe Dumnezeu.*

Toate acestea fiind spuse, creștinismul acționa pe baza percepției că Domnul Isus venise să creeze „un popor în cadrul unui popor”; ei își dădeau seama că printr-un act de credință

* N.tr.: vezi *Epistola către Evrei*, 12:14.

devin oamenii fii ai lui Dumnezeu, având o filiație care pur și simplu nu este identică cu cea provenită din naștere. Creștinismul primar știa că deși Dumnezeu este Mântuitorul „tuturor oamenilor”, El este Mântuitorul „mai ales” al celor credincioși.* Lumea creștinismului timpuriu era populată de oameni care mărturiseau și de oameni cărora li se mărturisea. Prin urmare, era alcătuită dintr-o societate compozită, nu dintr-una monolitică.

Una dintre rostirile lui Isus care au pricinuit greutate generațiilor de mai târziu, dacă nu stânjeneală, dar care nu au pricinuit creștinilor timpurii nici un fel de greutate, și anume dictonul Său: „Să nu credeți că am venit s-aduc pacea pe Pământ;... Căci am venit să despart pe fiu de tatăl său, pe fiică de mama sa.... Și omul va avea de vrăjmași chiar pe cei din casa lui.”** Pentru Biserica timpurie aceasta era doar o afirmație, întrucâtva hiperbolică, care spunea că Domnul Isus venise să aducă pe scenă un nou concept de societate, ducându-l până în sânul familiei. Dacă compozitismul societal poate să se întâmple, și chiar se întâmplă, chiar la acest nivel, atunci cum va fi în spațiul larg din afara zidurilor casei?

Acest concept era uimitor prin nouitatea sa. Societatea romană era sacrală și necompozită, iar sacralismul său ajunsese să se exprime peste tot. De exemplu, în instituția denumită *idolothya*, adică punerea cărnii înaintea obiectului de închinare (zeul): acest obicei se dezvoltase până la asemenea dimensiuni încât practic toată carnea vândută de măcelari era carne pentru punerea sa înaintea zeului, și era pecetluită cu ștampila zeului căruia i se adusesse închinarea. Este un fapt interesant, și nu lipsit de semnificație, că din câte știm, creștinismul nu a contemplat posibilitatea de a ștampila carnea vândută public cu o altă pecete, pecetea Obiectului de închinare al creștinilor; se pare că n-au mișcat un deget pentru a avea

* N.tr.: vezi *Epistola întâi a lui Pavel către Timotei*, 4:10

** N.tr. *Evanghelia după Matei*, 10:34-36.

vreun simbol creștin, măcar conturul unui pește, pus în locul peceții obișnuite. Se pare că ei au acționat pe baza presupunerii că un semn religios pe o bucată de carne este o anomalie în orice caz, una pe care creștinul va face bine s-o ignore pur și simplu. Au trecut cu nonșalanță peste chestiune, cu o atitudine de genul „Mâncați orice și tot ce se vinde la măcelărie, fără să vă pese de întrebări.” Singura problemă morală ridicată de *idolothya* era dacă se conforma atitudinii creștine să calci în picioare sensibilitățile unui frate mai slab, în urechile căruia, când se afla în măcelărie, încă mai sunau aieva imnurile religioase cântate în templele zeilor.

Societatea romană, îndemnată de concepția sacralistă a lucrurilor, oprima creștinii, în special atunci când Roma era cuprinsă de griji politice. Ei puneau necazurile politice pe seama faptului că tiparele religioase ale uniformității fuseseră zguduite. Religia Romei era una de genul *do ut des* (Îți dau ca să-mi dai), și fiecare adversitate era interpretată a fi o încruntare a Obiectului închinării pentru pierderea patronajului său, pierdere în favoarea creștinilor. Dacă Tibrul se revărsa peste maluri, sau Nilul nu se revărsa, creștinii erau cei învinuiți pentru acest gest manifest de dezaprobare divină. Și atunci se auzea strigătul „La fiare cu ei!” La fel în cazul în care Pământul se mișca sau cerul se oprea.

Între timp, cauza creștină înainta în salturi. Într-un timp incredibil de scurt, creștinismul s-a insinuat în fiecare nivel al societății romane, prin tot Imperiul și dincolo de el. El mărșăluia triumfător până spre marginile Pământului. Atât de mult a fost atribuită această creștere remarcabilă efectelor martirajelor, atât de mult s-a spus „sângele martirilor a fost sămânța Bisericii”, încât a fost eclipsat faptul că această creștere fenomenală se datora, esențialmente, tehnicilor întrebuintate, tehnicile prescrise de conceptul Noului Testament de compozitism cultural. Într-un fel pe care cei care studiază dinamica socială vor înțelege pe dată, Biserica era în

continuă creștere. În definitiv, oamenii-și schimbă părerea în principal în contacte în care „se iau în coarne”, și creștinii erau veșnici angajați în asemenea discuții cu asociații lor care încă nu credeau. Pe la mijlocul celui de-al II-lea secol se spunea, așa cum a zis Iustin în competiția cu Trifo iudeul, că „Nu există nici o rasă de oameni pe Pământ printre care să nu poată fi găsiți convertiți la credința creștină.” La sfârșitul aceluia secol Tertulian putea spune, fără teama de a fi contrazis, „Am apărut numai de ieri și deja umplem toate instituțiile voastre, orașele voastre, cetățile împrejmuite de ziduri, fortărețele voastre..., Senatul și Forumul vostru.” Viziunea Noului Testament aducea dividende grase.

Între timp, Imperiul încetase să mai prospere. După cum am mai spus, aceasta se datora dezaprobării divine la vederea unui sacralism în plin proces de erodare. Creștinii ridicau o problemă nouă și stranie. Roma se învățase cumva și întrucâtva să trăiască cu evreii, deși aceștia erau excepția vizibilă de la tiparul sacralist. Adevărat, din când în când, Roma îi persecuta pe acești disidenți de la tiparul sacralist, ca atunci când Claudius a poruncit tuturor evreilor să părăsească Roma (Fapte 18:2); dar probabil că aceste acțiuni aveau natură economică, mai degrabă decât religioasă. Dar evreii nu făcuseră niciodată parte din societatea sacrală romană. În sensul acesta, creștinii erau diferiți. Ei erau apostatați, și deci lucrurile stăteau altfel. Putem spune în treacăt, și vom reveni la aceasta mai târziu, că sistemele sacrale au o rațiune pentru a trata cu apostatații într-un mod foarte sever.

Într-unul din momentele de nebunie, într-o tentativă disperată de a recuceri consensul religios (care, se susținea, dăduse Romei veacul de aur care, vai, acum trecuse) imperatorul Decius a inventat următoarea uneltire: fiecărui proprietar de casă i s-au dat instrucțiuni să-și procure un Certificat care atesta loialitatea față de conduita religioasă străveche a închinării la obiect și participarea recentă la o

asemenea închinare. În Declarație se spunea așa: „Eu, prenume-nume, întotdeauna am sacrificat zeilor și acum în prezența ta, în conformitate cu ordinul, am adus sacrificii și libații, am gustat din victima sacrificială și cer ca tu, notar public, să certificai aceasta.”² Apoi, la un control din casă-n casă, au fost reperați contravenienții. Dacă un om nu era capabil să prezinte Certificatul, era dovada *prima facie* de infidelitate față de „obiectul închinării”, infidelitate pasibilă de pedeapsa cu moartea. În felul acesta, Decius nu numai că spera să injecteze un pic de viață în religiozitatea muribundă a Imperiului, aducând din nou gloatele în temple, dar mai și localiza creștinii. Preocuparea sa nu era atât de mult religioasă, cât una pe care astăzi am denumi-o politică. Este bine să reținem aceasta, căci vom veni adesea în contact cu ea în acest studiu.

Întrucât întotdeauna există pericolul ca inovațiile creștine să fie pierdute din nou, întrucât întotdeauna există pericolul unui atavism al spiritului, o revărsare prin care lucrurilor li se îngăduie să revină la o situație presupus părăsită, era cât se poate de natural ca oamenii să înceapă să se joace cu posibilitatea de a de descotorosi de obiectul închinării ancestrale, pentru a-l înlocui cu Obiectul creștinilor și a transforma religia lui Isus într-un substitut pentru liantul care se eroda. Cu un cuvânt, sculptau un „sacralism creștin” (și am încadrat această sintagmă în ghilimele pentru a indica faptul că pentru noi combinarea substantivului cu acest adjectiv este o anomalie) care să înlocuiască mai vechiul sacralism care se risipea. Se pare că unul dintre primii, dacă nu chiar primul, care s-a jucat cu posibilitatea de a avea într-o zi un „sacralism creștin”, a fost Meliton, episcop de Sardes care, în anul 175 a declarat la urechea Imperatorului că un aranjament de genul *do ut des* cu Dumnezeu creștinilor ar putea fi un lucru bun, văzând că doar atunci când creștinismul este protejat ...continuă Imperiul să-și păstreze mărimea și splendoarea.”

Încă din anul 250 Origen făcea aluzie, pe larg, la faptul că „dacă acum întregul Imperiu roman s-ar uni în adorarea adevăratului Dumnezeu, atunci Domnul Însuși ar lupta pentru ei, iar Imperiul ar sta nemișcat [referința este preluată din Exod 14:14], și după aceea ar măcelări mai mulți dușmani decât Moise în zilele sale.”³ Aceasta este o aluzie străvezie în direcția „sacralismului creștin”, sugestia că ar fi de dorit să fie redefinită Biserica lui Hristos pentru a o face o societate care să-i includă pe toți aceia dintr-o localitate dată, mai degrabă decât ceea ce fusese până atunci, o părtășie de credincioși.

Pe de altă parte, au existat și bărbați care, la fel ca Tertullian, de exemplu, și-au încordat toate puterile împotriva acestei eventualități. Remarca atribuită uneori lui „Quid est imperatori cum ecclesia?” (Ce are împăratul de-a face cu Biserica?) este strigătul unui om care, grijuliu ca în viziunea creștină autentică Biserica și Statul să se afle pe planuri diferite, se simte incomod în fața perspectivei de a lăsa ca una dintre ele să se confunde cu cealaltă.

Lucrul de care se temea Tertullian s-a întâmplat în „Era lui Constantin”, care a fost adusă pe scenă de „convertirea” împăratului. Despre acest eveniment s-a scris mult și rămâne să se mai scrie mult. Un lucru pare a fi evident: ca și înainte de el, în cazul lui Decius, problema la care Constantin căuta o soluție era politică, mai degrabă decât religioasă. Faptele sunt acelea că împăratul Constantin era un om de stat îngrijorat, și avea și motive să fie așa: Imperiul pe care-l moștenise se prăbușea. Asta-i dăruia nopți albe: cum putea birui problema? Cum să legi din nou domeniile lăbărtate? Cum să redobândești stabilitatea străveche și coeziunea internă? Atunci a avut parte de mult-lăudata „viziune” a unei cruci în nori, cu cuvintele „In hoc signo vinces” (În acest semn vei învinge). Iată soluția: transformă religia lui Isus în religia Imperiului și apoi așteaptă de la ea să câștige consensul pe care el, sacralist cum era, simțea că trebuie să-l aibă.

Vrem să spunem în treacăt (căci vom reveni la această chestiune mai târziu în studiul nostru) că aceasta însemna să citești în „Cruce” o semnificație nouă și totalmente ciudată. Asta să fie Crucea lui Hristos, un lucru prin care se realizează ambițiile împăraților? O șmecherie prin care se duc la victorie aspirațiile politice ale unui conducător însetat de putere? Cu siguranță că împăratul pricepuse foarte puțin, sau chiar nimic din ideile expuse în Crucea lui Hristos! Nu suntem siliți să acceptăm cuvintele scriitorului care vorbește despre Constantin ca despre „egoistul ucigaș care posedă marele merit al conceperii creștinismului ca putere lumească și care a acționat pe baza acestei percepții noi. Ne putem imagina cu ușurință bucuria creștinilor că în sfârșit obținuseră o garanție fermă împotriva persecuțiilor, dar nu suntem obligați să o împărtășim.” Dar nici nu mai putem digera sutele de pagini de laudă extravagantă îngrămadite la picioarele lui Constantinus Magnus de biograful său, Eusebiu de Cezareea! Căci este și rămâne un fapt acela că „creștinismul se înstrăinează de esența sa atunci când este transformat în lege pentru cei care au fost doar născuți, și nu născuți-din-nou.” Cu toate acestea, asta e ceea ce a făcut schimbarea constantiniană.

Se pare că am putea scrie volume despre monograma despre care se spune că ar fi inventată de Constantin, și care și-a croit cale în aproape fiecare biserică creștină, monograma care arată ca o literă *p* cu un *X* pe trunchi (*X*-ul reprezentând prima literă a termenului grecesc *Christos*, iar *p* fiind a doua sa literă) și care a fost plasată pe *scuturile soldaților* lui Constantin; împăratul „convertit” nu pare să fi fost interesat să o pună la dispoziția unor bărbați care nu poartă uniformă.

În schimbarea constantiniană a fost dezlănțuită o tendință care se dezvoltă deja de un timp. A avut loc o schimbare radicală de roluri. Religia creștină urma să se bucure de-acum de beneficiile, dacă pot fi numite beneficii, de care se bucurase până atunci credința etnică. Iar greutățile care în

timpurile trecute cădeau pe creștini urmau de-acum să fie sortul de care aveau parte cei care zăboveau în sanctuarele lor străvechi – și pentru același motiv: reprezentau o amenințare pentru ordinea sacrală. Până la sfârșitul secolului al IV-lea, cele mai simple ofrande votive aduse înaintea obiectului de închinare de până atunci, chiar și în capele din casă, îi făceau pe aducătorii lor să fie supuși unei pedepse crunte. Adunările sub auspiciile credinței care acum era proscrisă erau strict interzise. Îndoctrinarea în trăsăturile credinței străvechi era strict interzisă. Persoanelor încă nebotezate li se cerea să frecventeze clase de catechism ca pregătire pentru botez; toți aceia care, după absolvire, refuzau să se prezinte spre botez, sau care după botez cădeau din nou în vechile obiceiuri, erau supuși pedepsei ultime.⁴

Acesta este momentul în care a apărut donatismul. Acesta era, în esență, un protest împotriva noului sacralism. Fundamental, era o răzvrătire împotriva schimbării constantiniene. Tensiunile care se dezvoltaseră între donatiștii din Africa de Nord și catolici erau, după cum spune profesorul Friend, „nu cele de doctrină și filosofie; era chestiunea naturii Bisericii ca societate, și relația sa cu lumea, mai degrabă decât convingeri distincte, care formau esența controversei dintre catolici și donatiști.”

Pastorii donatiști obișnuiau să spună turmelor lor că nimic esențial nu se schimbă acum că Imperiul îmbrățișase creștinismul; singura diferență era, spuneau ei, că în timp ce în vremurile trecute diavolul folosea forța, acum lucra din interior, și avea aliați. Pentru adevăratul credincios, rezultatul era același, adică persecuții pentru adevăratul urmaș al lui Hristos. Episcopul donatist Petilian a refuzat să admită vreo distincție între persecuțiile comise de un guvern păgân și cele pe care acum turma sa le suferea din partea unui regim care acum se pretindea creștin. Numărul credincioșilor nu se schimbă; numai buruienile deveniseră mai multe. Pastorii

donatiști spuneau că „ogorul Domnului continuă numai în Africa.” Ei îi considerau pe clericii care promovau schimbarea ca fiind „preoți răi care lucrau mână-n mână cu împărații Pământului, oameni care, prin conduita lor, arată că n-au alt împărat decât pe Cezarul.” Donatiștii continuau să creadă că Biserica lui Hristos este „un trup micuț, înconjurat de o masă de oameni ne-născuți din nou.” Ei insistau asupra faptului că independența Bisericii vizavi de împărat și de oficialii săi trebuia „păstrată cu orice preț”.⁵ Când au fost trimise trupele pentru a reprimă rebeliunea donatistă, urmașii lui Donatus nu au fost cătuși de puțin surprinși: noul regim acționa pur și simplu în conformitate cu caracterul său.

Acesta era, așadar, donatismul original: o răzvrătire împotriva uzurpării produse de „sacralismul creștin” sau, după cum îl vom denumi de-acum încolo uneori, împotriva constantinianismului.^c Acesta era, așadar, donatismul: o încercare de a conserva conceptul Bisericii „bazate pe credința personală” și de a obstrucționa rătăcirea spre o Biserică ce „îi includea pe toți dintr-o localitate dată.”^d Acestea erau chiar opțiunile care stăteau înaintea Reformatoarelor; nu-i de mirare că numele „neo-donatiști” a apărut pe buzele oamenilor!

Donatismul ca mișcare de secol IV a fost suprimat cu succes; dar ideile donatismului au supraviețuit. Ele au revenit

^c Unii scriitori moderni preferă numele teodosianism, motivul fiind acela că o mare parte din legislație care susținea această nouă ordine provenea de la acest împărat. (Un bun exemplu al acestei preferințe pentru termenul *teodosianism* se poate găsi în cartea *Die Christusbotschaft und der Staat*, a lui Emil Brunner.) Întrucât ideile noului regim au ajuns să fie exprimate destul de extensiv deja în zilele lui Constantin, preferăm să urmărim școala de gândire care vorbește despre schimbarea *constantiniană*.)

^d Nimeni nu știa mai bine decât Augustin care era miza conflictului care izbucnise între catolici și donatiști. El spusese: „Chestiunea dintre noi și donatiști este întrebarea: Unde trebuie localizat Trupul? Altfel spus, ce este Biserica și unde se găsește ea?” (Inter nos autem et Donatistas quaestio est, ubi sit hoc corpus, id est, ubi sit Ecclesia? Vezi *Ad Catholicos Epistula* II, 2).

în valuri de disidență împotriva ordinii sacraliste medievale. În fraza scrisă de Dostoievski cu privire la schimbarea constantiniană există, probabil, un nucleu de adevăr corect din punctul de vedere istoric: „A apărut un compromis: Imperiul a acceptat creștinismul, iar Biserica a acceptat legea romană și statul roman. O părticică a Bisericii s-a retras în deșert și acolo și-a continuat lucrarea de dinainte.” La studiul acestei răzvrătiri continue împotriva schimbării constantiniene ne-am angajat în lucrarea de față.

Odată cu donatismul începe o nouă varietate de erezie, o erezie care este corectă din punctul de vedere teologic. Prin urmare, în tot restul cărții o vom denumi „erezii”.^e Sursele aduc mărturie elocvente privitoare la corectitudinea teologică a acestei „erezii”. Acești „eretici”, se spunea, „au aparența pietății, și aceasta din pricină că înaintea oamenilor ei trăiau drept, crezând în mod corect toate lucrurile privitoare la Dumnezeu, precum și toate celelalte articole de credință conținute în Crez.” Cu toate acestea, se poate arăta că exista un cuvânt în Crezul Apostolic de la rostirea căruia „ereticii” se sustrăgeau, cuvântul „catolic”, din articolul referitor la Biserică. Ei nu puteau să rostească acest cuvânt, și nici nu voiau s-o facă. Lucrul acesta nu ne surprinde. Termenul „catolic” provine din grecescul *kata* (însemnând „conform”) și *holos*, (însemnând „întreg”); combinația, deci, înseamnă „conform întregului” și se încadrează în limbajul „sacralismului creștin”. Prin urmare, nu este surprinzător că „ereticii” îl evitau. Pentru ei Biserica nu era „conform întregului”, ci consta numai din persoanele credincioase. Mai mult, acest cuvânt avea o istorie în spate: promotorii „sacralismului creștin” văzuseră demult valoarea propagandistică pe care acest termen putea s-o

^e Nu am dori să lăsăm impresia că nu existau grupuri disidente care susțineau idei teologice neortodoxe. Existau, după cum existau și în zilele „Copiilor vitregi”. Fapt este că existau „eretici” și eretici, dintre care primii îi dezavauau pe ceilalți în termeni foarte clari.

aibă în uneltirea lor. Teodosiu dăduse porunci ca „toți oamenii peste care se întinde cârmuirea noastră să trăiască în religia care i-a fost revelată Sfântului Petru... Dăm porunci ca toți aceștia să adopte numele de „creștini catolici”; restul va fi potrivit proștilor și ei vor avea de purtat ocară de a fi denumiți eretici. Ei trebuie să vină mai întâi sub mânia lui Dumnezeu și apoi și a noastră.”⁶

Prin urmare, nu este deloc straniu că „ereticii” evitau termenul. Respingerea acestuia trebuie să fi fost foarte persistentă, căci a devenit unul dintre semnele care-i dădeau de gol pe „eretici”. Este foarte instructiv faptul că „Copiii vitregi” ai Reformei, care au continuat în tradiția „eretichilor” „recitau Crezul Apostolic corect cu excepția „cuvântului”. Funcționarul Curților care a consemnat pentru noi acest fapt a adăugat, în paranteză, „adică, cuvântul *allgemein*”; el a mai scris voluntar că acesta era „*ut solent schismatici*” (după cum au schismaticii obiceiul – iar schismatic este un sinonim pentru „eretic”).⁷

Singurul lucru pe care Biserica predominantă îl avea împotriva „eretichilor” era refuzul lor de a se conforma „sacralismului creștin”. Acesta era păcatul lor, singurul și unicul lor păcat. Și acesta, și numai acesta era păcatul care a pus în mișcare roțile disciplinării ale Bisericii. (Vom reveni la aceasta mai târziu.)

Acest „donatism” nu a fost niciodată absent de pe scena medievală. În cuvintele lui Adolf von Harnack: „În cele douăsprezece secole anterioare Reformei nu se dusese niciodată lipsă de încercări de a scăpa de Biserica-stat preoțească și de încercări de a se reinstitui structura congregațională apostolică.”⁸ Ce este aceasta decât un fel de a spune că în tot cursul timpurilor medievale nu a existat niciodată un moment în care constantinianismul să nu fi fost contestat? În rândurile „eretichilor” Noul Testament era onorat (vom reveni și la această chestiune); și oriunde Noul Testament este onorat, acolo conceptul de Biserică a lui Hristos va

continua să aducă provocări. Acolo Biserica bazată pe credința personală va provoca conceptul de Biserică atot-inclusivă.

Bătălia dintre aceste două concepte ale Bisericii era dezlănțuită de douăsprezece veacuri atunci când Luther a dus la buze trâmbița Reformei. Zgomotul luptei nu s-a redus în nici un fel. Contemporanii care se aflau în situația de a ști au consemnat că atunci erau mai mulți oameni dedicați concepțiilor „eretichilor” decât fuseseră vreodată. În multe zone populația era atât de mult de partea „eretichilor” încât execuțiile trebuiau să aibă loc noaptea sau dis-de-dimineață, din cauza fricii de răzmeriță. Uneori anunțul condamnărilor la moarte, care se vestea de veacuri, era ignorat deoarece era convenabil așa. Uneori închisorile în care erau încarcerati „ereticii” erau luate cu asalt și deținuții eliberați. Eforturile frenetice făcute de Biserică pentru a se menține la putere sunt dovezi suficiente în ele însele că „revizionismul” era o amenințare omniprezentă. După cum a spus un cercetător recent: „Stânga protestantă a fost moștenitoarea lumii subterane medievale. Ea avea categorii de gândire și un vocabular care provenea din ereziile medievale târzii...un vocabular pre-existent Reformei și care avusese parte de putere și de impulsul inițial destul de separat de Luther.”⁹

Avem toate motivele să credem că Reformatorii erau foarte conștienți de bătălia străveche. Și cum ar putea fi altfel? Se poate spune cu siguranță că un om nu putea să-și trăiască viața oriunde în Europa fără a veni în contact cu „ereticul”. Existau inchizitori pretutindeni. Unii dintre ei erau cunoscuți pentru că dădeau flăcărilor un om aproape în fiecare zi. Cum putea un om informat să rămână neafectat de tradiția „eretichilor”?

Mai mult, avem toate motivele să credem că Reformatorii, la început, au fost favorabili unei mari părți din moștenirea „eretichilor”. Ei spuneau lucruri care bucurau inimile oamenilor care fuseseră condiționați de ele. Uneori, ei spuneau

lucruri care erau zise cu siguranță pe limba vechiului protest. Pentru o vreme se părea că Reformatorii urmau să fie răspunsul la rugăciunile „ereticilor”.

Atunci când Reformatorii au început să prezinte dovezi – căci s-a ajuns și la asta – că nu intenționau să scape de moștenirea constantiniană, unii din cei care umblau cu ei au ridicat din sprâncene. Și atunci când Reformatorii au acceptat brațul oferit de către cârmuitorii civili – căci s-a ajuns și la asta – au apărut încruntăturile, care s-au preschimbat în curând în gemete audibile de deziluzie. Și atunci a avut loc exodul. Și, cu aceasta, „Copiii vitregi” au apărut pe scenă. Și așa a apărut „Cel de-al doilea front”.

Ceea ce a cauzat exodul a fost devierea Reformatoilor spre neo-constantinianism. După cum „Copiii vitregi” percepeau starea de lucruri, istoria se repeta. Un nou „sacralism creștin” lua formă, pe o scară mai mică, desigur, și în șa călărea un fel de credință reformată. Chiar acest nou „sacralism creștin” este ceea ce a precipitat neo-donatismul. Nu-i de mirare că au și fost denumiți așa.

Paralela dintre lucrurile care avuseseră loc la apariția schimbării constantiniene și în timpul acesteia, și ceea ce se întâmpla atunci cu ei era, într-adevăr, apropiată, atât de apropiată încât era nefirească. După cum reprizele luptate împotriva donatiștilor originali l-au transformat pe Augustin în sacralistul neînfrânat care a devenit ulterior, tot așa li s-a întâmplat și Reformatoilor care, din rundele lor împotriva neo-donatiștilor, au devenit susținătorii neînhibați ai neo-constantinianismului, după cum îi arată consemnările. Paralela poate fi trasată și mai aproape: după cum donatiștii originali aveau grupări marginale de lunatici, așa-numiții circumcelliones, tot așa au avut și donatiștii ulteriori, pe bărbații din Münster. După cum experiența lui Augustin cu donatiștii l-au determinat să facă unele *Retractiones*, în care a contrazis propriile sale afirmații timpurii, tot așa, și relațiile cu

neo-donatiștii i-au făcut pe Reformatoii să repudieze unele dintre lucrurile pentru care se ridicaseră mai devreme, propriile lor *Retractări*, să zicem așa. (La momentul potrivit, vom reveni la această întoarcere completă a Reformatoilor, o chestiune asupra căreia „Copiii vitregi” n-au pregetat să atragă atenția.)

După cum și donatiștii odinioară insistaseră asupra faptului că „trebuie păstrată independența Bisericii vizavi de împărat”, tot așa au susținut și donatiștii de mai târziu că „nu poate exista o Biserică adevărată acolo unde cârmuirea seculară și Biserica creștină sunt amestecate.” Prin scrierile „Copiilor vitregi” regăsești ca un refren că, din punctul lor de vedere, Reforma se stricase atunci când Reformatorii acceptaseră o alianță cu puterile civile. Prin urmare, s-a spus foarte bine că cristalizarea Reformei în bisericile teritoriale sau în parohiile conduse de autoritățile politice ale cetății a dat impulsul necesar dezvoltării „Celui de-al doilea front”. Se pornise bine, ziceau „Copiii vitregi”, dar implicarea magistraților stricase totul. Unul dintre manifestele emise de „Cel de-al doilea front” spune, după ce narase destul de mult din istoria mai veche a „ereticilor”:

În 1519 Martin Luther a început să scrie împotriva urâciunilor înspăimântătoare ale Curvei babiloniene și să dezvăluie toată nelegiuirea ei..., da, ca și cum ar fi vrut s-o dărâme cu tunete... Dar de îndată ce s-a alăturat cârmuirii seculare, căutând la ea protecție împotriva crucii...i s-a întâmplat ca și omului care, vrând să dreagă un ceainic vechi a izbutit doar să facă gaura și mai mare, și el a sculat un popor împietrit în păcatele sale.¹⁰

Acuzația, care prezenta multe variații, era aceea că Reformatorii începuseră bine dar stricaseră începutul atunci când s-au întors la vechile tipare de acțiune. „Reformatorii”, spuneau „Copiii vitregi”, „căzuseră din nou pradă fiarei, adică școlii romane, pe care acum o apărau. Au izgonit iarăși

Împărăția lui Dumnezeu, care se apropiase de ei.”¹¹ Acum existau două sisteme papale, cel vechi și cel nou, și ambele se opuneau „Copiilor vitregi”, și din același motiv, anume, respingerea de către aceștia a sacralismului creștin.”^f

Coalizarea Reformatoților cu „brațul de carne” este ceea ce i-a mâhnit pe cei ce au ajuns să fie tratați ca fiind „Copiii vitregi”. Cercetătorii moderni au ajuns să vadă aceasta, unul câte unul. „Ei n-ar fi dorit să aibă nimic de-a face cu o Biserică de stat, și aceasta a reprezentat punctul de rupere de luterani, zwinglieni și calviniști; aceasta a fost singura concepție cu care toți au fost absolut de-acord”; „Chestiunea reală era întrebarea ce tip de biserică ar trebui să ia locul vechii Biserici”; „Chestiunea reală era... o bătălie înverșunată și ireconciliabilă între două concepte privitoare la Biserică reciproc exclusive”; „Luther s-a oprit de la a face Reforma reală, mulțumindu-se să meargă mână-n mână cu statul...s-a împotmolit la jumătatea drumului dintre catolicism și organizarea Bisericii neo-testamentare.” Cam așa spunea consensul.

În timp ce radicalii îl părăseau pe Luther, reformatorul elvețian Zwingli avea probleme foarte asemănătoare. La început, Zwingli era bine cunoscut oamenilor care aveau să formeze „Al doilea front”. De fapt, le împărtășea opiniile într-o măsură destul de mare, lucru pe care „Copiii vitregi” n-au ezitat să-l reliefeze. De exemplu, el spusese că botezul copiilor mici „nit sin solle”, nu ar trebui să existe. Apoi a venit momentul în care Consiliul Orășenesc a făcut cunoscut faptul că orice eventuale reforme în domeniul religios trebuie să fie mai întâi aprobate oficial de ei, lucru față de care Zwingli s-a supus; și exact în acest moment, foarte precis, radicalii au început să se îndepărteze. Unul dintre primele trăznete ale

^f Un soldat încarcerat al „Celui de-al doilea front” a spus despre oponentii săi, atât despre cei din tabăra papală, cât și despre cei din tabăra protestantă, că ar fi „bepstler, si seien vom alten oder neuen bapst.”¹²

furtunii ce sta să izbucnească a fost remarca făcută de unul care urma în curând să slujească drept lider printre „Copiii vitregi”: „Nu e treaba ta să dai pe mâna puterii aceste decizii.” Aceasta nu a marcat numai începutul tensiunii, ci a fixat și aria conceptuală în care a avut ea loc, anume, în privința naturii Bisericii și a relației sale cu societatea. Din nou, era întrebarea care se ridicase și în mințile donatiștilor, aceeași insistență care spunea că „independența Bisericii în relație cu puterea magisterială trebuie păstrată cu orice preț.” După cum în ochii donatiștilor Biserica se făcuse de rușine atunci când acceptase să flirteze cu împăratul, tot așa făceau și neo-donatiștii, încruntându-se la Reformatorii care se lăsau seduși de același glas de sirenă, cu aceleași flirturi.

Flirturile la care ne referim au sfârșit prin căsătorie.^g Exact acest mariaj i-a plasat în statutul de „Copiii vitregi” pe aceia care până atunci umblaseră cu Reformatorii, dar care se împotriviseră cu încăpățănare concreșterii Bisericii cu Statul. Dacă mariajul a fost unul de conveniență sau nu, nu încercăm să spunem; dar este evident că a avut o latură diplomatică. A oferit un viitor Reformei, care altfel, după toate probabilitățile, ar fi fost înecată în sânge și înăbușită așa cum fusese înăbușită reforma husită. Prin el, străvechiul sistem sacralist, înarmat până-n dinți cu puterea militară disponibilă într-o clipită, a fost provocat de un sistem sacralist rival, sprijinit și el de o sabie de oțel. Dar din punctul de vedere principial, mariajul a fost o catastrofă, căci a făcut să fie inevitabilă perpetuarea tuturor relelor care fuseseră prăsite de schimbarea constantiniană.

^g Alfred Farner, în a sa *Die Lehre von Kirche und Staat bei Zwingli* trasează schimbarea treptată a lui Zwingli de la o poziție ambiguă la o căsătorie fățișă cu „sacralismul creștin”. El îl vede pe Zwingli ajungând exact în centru atunci când acesta îi scrie lui Blarer, și Farner spune că era clar că pentru Zwingli „dasz fuer Zwingli Kirchengemeinde und buergerliche Gemeinde eine Einheit geworden sind.”)

După cum a scris unul dintre primii care au încercat un studiu obiectiv al Celui de-al doilea front, C. A. Cornelius:

Oricât de corect a fost pasul făcut de Zwingli, din punctul de vedere al statului, și oricât de mult a fost calculat pentru a da strădaniilor sale eclesiastice o demnitate și un statut mai mărețe, din punctul de vedere al unui evanghelic a fost un pas greșit, unul care era sigur că va duce la nemulțumire și schismă în partid.¹³

Privitor la dezvoltarea spectaculoasă a mariajului despre care am vorbit, un cercetător contemporan al istoriei Reformei a spus atât de corect:

Roadă dezvoltării din octombrie 1523 până în ianuarie 1525 a fost... respingerea lui Corpus Christianum. Ca urmare a schimbării revoluționare în relațiile dintre Biserică și lume, pe care noi le asociem cu numele lui Constantin, Teodosiu, Augustin, creștinătatea medievală n-a mai îngăduit conceptul biblic de „lume”. Consecințele vizavi de etică, de doctrina Bisericii, de evanghelizare, de escatologie, au fost revoluționare și, cu toate acestea, de-abia au fost observate. Atât a fost de conștientă și de atot-pătrunzătoare identitatea Bisericii și a societății, încât Reformatorii, fiecare din ei lucrând îndeaproape cu magistrații locali și căutând să reformeze catolicismul medieval cu cât mai puțină zarvă, nici măcar nu erau conștienți că ar exista vreo problemă și au fost capabili să-i catalogheze drept revoluționari politici pe cei care au ridicat întrebarea.¹⁴

În ochii donatiștilor, fie cei timpurii, fie cei târzii, Biserica „a căzut” în zilele lui Constantin, având parte de o „cădere” la fel de catastrofală și plină de consecințe rele ca și „Căderea” din Eden. Această „cădere” a făcut o creatură căzută a Bisericii să fie „moartă în greșelile și în păcatele sale”. Și după cum catastrofa din Eden făcuse ca o naștere din nou să fie

necesară, la fel cerea și „căderea” secolului al IV-lea: o nouă creație. Așa ziceau „ereticii”. Prin urmare, ei se simțeau chemați să re-constituie Biserica, să o ia de la început. De aceea, „ereticii” medievali pot fi numiți „restituționiști”, iar concepția lor „restituționism”. Întrucât „Copiii vitregi” se simțeau moștenitori ai valorii schimbării constantiniene, pot fi și ei numiți restituționiști. Vom face aceasta, împlinind astfel o promisiune făcută în *Introducerea* acestei cărți. Ei aveau de două ori mai multe drepturi asupra acestui titlu, căci, în viziunea lor, ei se confruntau cu o Biserică de două ori căzută, o dată pe vremea lui Constantin, și încă o dată în timpul Reformei.

Restituționiștii căutau să recupereze Biserica Noului Testament; ambiția lor, cea timpurie, dar și târzie, era întoarcerea Bisericii lui Hristos la formatul său neotestamentar. Această ambiție este exprimată constant în literatura pe care „Copiii vitregi” au lăsat-o în urma lor. De exemplu, citim într-o relatare scrisă de un om care a luptat în Al doilea front:

La început, trebuie mărturisit și acceptat faptul că prima Biserică a lui Hristos și a Apostolilor a fost distrusă în vremuri trecute de Antihrist, astfel încât nu trebuie să risipim multe cuvinte sau să chemăm mulți martori, văzând că oamenii știu astea, așa cum le știu toți aceia care se numesc evanghelici, că întreaga papalitate a devenit o Sodomă...¹⁵

Apoi, el continuă prin a descrie pașii pe care restituționiștii i-au făcut în efortul de a recupera Biserica începuturilor. Întrucât Reformatorii, așa cum vedeau restituționiștii, erau acum la fel de „căzuți” ca și papistașii, și programul lor de reformă nu conținea nici o promisiune.

Să nu trecem cu ușurință peste implicațiile schimbării constantiniene. O „cădere” e un lucru serios. Schimbarea care a avut loc în zilele lui Constantin a zguduit corabia de la un capăt

la celălalt; nimic din teologia, organizarea și locul Bisericii în lume n-a scăpat de efectele virusului care i-a intrat în sistemul circulator. Medicamentul trebuia să fie puternic și în doze mari.

Mai mult, să ne amintim că Biserica moștenită de oamenii secolului al XVI-lea zămisliase imaginea sintezei constantiniene de peste un mileniu atunci când a izbucnit Reforma. Deci, nimeni să nu subestimeze atacul frontal îndrăzneț lansat de radicalii Reformei; ei se apucaseră să întoarcă lumea cu susu-n jos, lume care încremenise așa de atâta timp încât oamenii cu greu își puteau imagina că ea ar putea arăta altfel. Dacă schițele Bisericii autentice n-ar fi fost disponibile, în Noul Testament, nu ar fi existat niciodată nici o zarvă pentru restituirea sa.

Vom continua restul capitolului, precum și al capitolelor următoare, expunând întrucâtva efectele „căderii” Bisericii. Aceasta ne va face cunoștință simultan cu „Copiii vitregi” și cu ambițiile lor. Vom călători dintr-un sector al Celui de-al doilea front spre altul, ca să vedem ce se petrece. Făcând aceasta, vom avea, probabil, aceeași experiență pe care a avut-o un istoric modern, Walter Hobhouse, când a călătorit pe aceeași potecă:

Cu mult timp în urmă am ajuns să cred că marea schimbare în relațiile dintre Biserică și lume, care au început cu convertirea lui Constantin, nu este numai un punct de cotitură decisiv în istoria Bisericii, dar este și cheia multor dificultăți practice din prezent, și că Biserica viitorului este destinată tot mai mult să se întoarcă la starea de lucruri asemănătoare cu cea existentă în Biserica ante-niceeană; asta înseamnă că în loc să pretindă că este co-extensivă cu lumea, ea se va mărturisi Biserica unei minorități, va accepta o poziție implicând un antagonism mai conștient față de Lume și, în schimb, va dobândi, într-o măsură, coerența sa inițială.¹⁶

Când Constantin a intrat în Biserică, el nu s-a despuiat de straiile imperiale la ușă. Cu certitudine că nu, ci a intrat cu tot echipamentul care aparținea regimului secular. El nu era numai un roman care învățase să se închine lui Hristos, ci până atunci fusese *pontifex maximus*, Marele Preot al religiei naționale romane, și a intrat în Biserică înțelegând că va fi *pontifex maximus* și în cadrul ei. Și după cum sabia sa fulgerase în apărarea vechii religii, tot așa urma acum să fulgere în apărarea celei noi. Lucrul acesta a pus în mâinile Miresei lui Hristos o armă nouă, sabia de oțel. Acum, bătăliile sale urmau să fie purtate în maniera cunoscută legiunilor romane. Implicațiile erau că Acela care venise „blând și călare pe un măgar, pe un măgăruș, mânzul unei măgărițe”, venea acum pe un cal cabrat, gata de război. Deși pare de-a dreptul incredibil, nu pare că oamenii au observat cât de grotesc era lucrul acesta. Dacă n-ar fi existat precedentul roman, schimbarea ar fi fost de neînchipuit.

Este adevărat, grotescul noii situații se încadra într-o anumită măsură cu promotorii schimbării, suficient de bine pentru a-i face să pilească asperitățile întrucâtva. Ei au inventat ficțiunea ridicolă că Biserica nu și-a sacrificat cu adevărat demnitatea atunci când sabia împăratului a fulgerat în folosul ei, căci doar autoritățile civile au vărsat sânge, chiar dacă la porunca ei.

Din cuvântul lui Petru din Luca 22:38, „Doamne, iată aici două săbii”, Biserica a distilat doctrina ridicolă că Isus ar fi intenționat ca Biserica Sa să aibă două săbii, „sabia Duhului”, pe care o mănuieste clerul, iar cealaltă „sabia de oțel”, pe care o folosesc soldații. Până în anul 1150, această formulă a celor două săbii era deja veche, atât de veche încât nici nu era pusă la îndoială: „Lui Petru i s-au dat două săbii; una este în mâna sa, iar cealaltă e la dispoziția lui, oricând e necesar s-o scoată... Bisericii îi aparțin atât sabia spirituală, cât și cea materială. Prima este trasă din teacă de către Biserică, a doua în folosul ei.

Una aparține preotului, cealaltă soldaților; dar este trasă din teacă la ordinele preotului.” Prin această colosală sofisticărie Biserica s-a silit să creadă că putea porunci vărsarea de sânge, fără ca ea să-și păteze rochia!

Această doctrină monstruoasă a fost expusă cu toată seriozitatea pe toată durata timpurilor medievale. Ea este prezentată în Bula *Unam Sanctam*, emisă de Bonifaciu în 1302. A rămas doctrina nerepudiată a Bisericii catolice până în ziua de azi. Cum a zis Toma d' Aquino: „Statul, prin care sunt atinse obiectivele pământești, trebuie să fie subordonat Bisericii. Biserica și statul sunt cele două săbii pe care Dumnezeu le-a dat creștinătății pentru protecție; cu toate acestea, ambele sunt date de El papei, iar sabia temporală este, apoi, încredințată de către papă conducătorilor statului.”

Schimbarea constantiniană a dat puțină crezare cuvintelor lui Isus: „Împărăția Mea nu este din lumea aceasta... Dacă ar fi Împărăția Mea din lumea aceasta, slujitorii Mei s-ar fi luptat ca să nu fiu dat...” Lucrul acesta Îl face pe Petru să pară că are dreptate să tragă sabia pentru Cauză, și-l arată pe Isus greșit pentru că l-a muștră pe Petru. Bisericii „căzute” i-a convenit să uite că lui Isus i-a displăcut profund prima sugestie cu privire la a doua sabie; a uitat că fusese atât de deranjat de actul pripit al lui Petru încât S-a aplecat să îndrepte răul săvârșit de Petru, și a trecut cu vederea că El a făcut un miracol vindecător, ultimul, pentru a șterge din registrul vremii acțiunea atât de neconformă lucrării pe care venise s-o facă. Biserica medievală se lăuda cu călcarea pe urmele lui Petru: ei bine, era mai asemănătoare cu el decât bănuia!

Această doctrină a celor două săbii nu era nici o chestiune de subtilități scolastice; ea era gândită, rostită și aplicată cu cea mai mare seriozitate. Pe toată durata timpurilor medievale capetele „ereticilor” s-au rostogolit în toate direcțiile, iar țărâna a fost udată de sângele oamenilor, aerul

stricat de mirosul cărnii lor arzânde – și toate astea sub semnătura schimbării constantiniene. Și întotdeauna preoții au fost de față, pentru a se asigura că puterea laică săvârșea înfiorătoarea sarcină. Pentru a fi în stare să trăiască cu sine însăși, Biserica cerea cu regularitate executorilor să „înceteze a lua vieți și mădulare” – o cerință pe care nici ea, nici puterea laică n-o luau în serios. Biserica ar fi fost realmente stânjenită dacă cineva ar fi luat în serios această tentativă vagă de cosmetizare.^h

Spre onoarea „ereticilor” se poate spune că ei nu au crezut cu naivitate acest limbaj fals pios, nici nu au lăsat Biserica să proclame cu tupeu faptul că dacă nu a vărsat ea însăși sânge, nu era vinovată de crimă. Waldensienii au zis caustic: „Preoții pun în mișcare brațul secular și vor să fie cunoscuți drept binefăcători. Desigur, după cum au făcut Ana și Caiafa și restul fariseilor în timpul lui Hristos, tot așa face și Inocențiu în timpul nostru; ei s-au abținut de la a intra în casa lui Pilat ca nu cumva să se pângărească, în timp ce L-au predat pe Isus brațului secular.”

Ideea oribilă că Biserica lui Hristos poate mișca mâna care avea sabia era, desigur, afirmată cu grijă în jurisprudența Evului Mediu. Nimeni nu a formulat-o mai succint decât un jurist din perioada de început al secolului al XVI-lea, Philips

^h Brutalitatea și cruzimea care însoțeau execuțiile săvârșite sub supravegherea Bisericii „căzute” erau prea înspăimântătoare pentru a fi rostite în cuvinte. Vom insera, dar netradus, anunțul public făcut cu ocazia executării unui anumit „copil vitreg”, pe nume Michel: „Das Michel uf den mark gefuert werdenn, in die zange abgehewenn unnd demnach 6 grif mit glueginen zangen zu im grifenn und mit lebendigem lib in ein fuer geworfen un zu pulfor prent werdenn.” Era considerată o pedeapsă minoră să-ți fie limba străpunsă, să-ți fie vârâtă în ea o țeapă de lemn, și să rămâi așa în piața publică, timp de o oră, sau chiar mai mult. Este de înțeles că oamenii care-L cunoșteau pe Hristosul Noului Testament au început să vorbească despre Biserică, denumind-o „căzută”.

Wieland, care propovăduia că „erezia este pedepsită prin foc”;ⁱ judecătorul spiritual verifică cazul, iar judecătorul secular execută.” Cu secole înainte de asta, faimosul expert în Lege Philippe de Beaumanoir spusese în felul acesta, puțin mai detaliat:

Dacă un laic crede incorect, el trebuie întors la adevărata credință prin instrucțiune. Dacă refuză să creadă, ci, în loc, aderă la eroarea sa rea, va fi osândit ca eretic și ars. Dar în acel caz, justiția laică trebuie să vină în ajutorul Sfintei Biserici; căci atunci când cineva este osândit ca eretic prin examinările Sfintei Biserici, atunci Sfânta Biserică trebuie să-l predea justiției laice și justiția laică trebuie să-l ardă, știind că justiția spirituală nu are căderea să dea pe nimeni la moarte.^j

Cam așa era pe-atunci „creștinătatea”. „Căderea” Bisericii schimbuse înfățișarea Miresei lui Hristos atât de mult încât o făcuse de nerecunoscut. Ea, care fusese trimisă în misiunea de vindecare și de ajutorare preluase trăsăturile statului polițienesc modern. Facem această comparație în mod deliberat și cu seriozitate. Statul totalitar modern nu a adus nimic nou, nici măcar ceea ce numim „spălare de creier”. Lumea medievală era o lume în care minoritățile nu erau dorite.

ⁱ Obiceiul de a-i executa pe eretici *prin foc*, mai degrabă decât prin alte mijloace pare să fie legat de Ioan 15:6: „Dacă nu rămâne cineva în Mine [idee asociată cu *nu rămâne în Biserică*], este aruncat afară, ca mlădița neroditoare, și se usucă; apoi mlădițele uscate sunt strânse, aruncate în foc, și ard.”)

^j În original, acest pasaj – la care vom reveni – spune: „S’il a aucun lai qui mescroie en la foy, il soit radrecies à le vraie foi par enseignement; et s’il ne las veut croire, ançois se veut tenir en se malvese erreur, il soit justiciés comme bougre et ars. Mais en tel cas doit aider la laie iustice à sainte Eglise, car quant aucun est condannés comme bougre par l’examination de sainte Eglise, sainte Eglise le doit abandonner à le laie justice le doit ardoir, parce que le iustice espriuel ne doit nului metre à mort.”¹⁷

Era o lume în care drepturile de exprimare și de întrunire erau strict limitate, după cum vom vedea mai târziu. Societatea medievală era una fără opțiuni, la fel de lipsită de opțiuni ca orice societate totalitaristă modernă. Un număr redus de „membri de partid” conduceau tot spectacolul. Omul obișnuit era deposedat complet și eficient. Paralela este înspăimântătoare, la fel ca gândul care spune că în zone unde societatea medievală monolitică nu a fost pusă la punct în mod corespunzător, un totalitarism face grabnic loc altuia.

Faptul încurajator este acela că în tot Evul Mediu a existat un protest susținut împotriva distorsionărilor aduse de schimbarea constantiniană – și acest protest susținut a fost capabil în mod final și ultim să facă praf colosul constantinian. Prin acest protest și cu el Noul Testament și modul în care trasează el conturul Bisericii a rămas o parte din moștenirea oamenilor.

Aceasta era moștenirea „Copiilor vitregi”. Printre ei găsim re-afirmată ambiția „ereticului” medieval, aceea de a recupera Biserica timpurilor pre-constantiniene. Prin urmare, găsim printre „Copiii vitregi”, chiar de la început, o încercare studiată de a izgoni sabia de oțel din treburile Bisericii, o tentativă de a pune sabia magistratului în locul său potrivit. Printre ei auzim strigăte de acest fel: „pedeapsa veșnică va cădea peste cei care încearcă să sprijine Împărăția lui Dumnezeu recurgând la brațul secular.” Sau: „După părerea mea, conducătorii și clericii lor îi însărcinează pe magistrați cu mai multe decât trebuie, căci nici un magistrat nu are prerogativele de a susține Cuvântul lui Dumnezeu prin forță, știind că acesta e liber.”

Deci, asta era ideologia la care se raliau „Copiii vitregi”. Vom avea ocazia să vedem că încercarea de a recâștiga Paradisul Pierdut se afla în esența programului care făcea necesară existența Celui de-al doilea front, și că fiecare trăsătură a viziunii „Copiilor vitregi” era numai o elaborare a

acestei contrapresiuni. Această evaluare a schimbării constantiniene a fost elementul care îi despărțea de Reformatori, acesta, în esența sa, acesta, în particularitatea sa.

Căci pe Reformatori nu-i bătea gândul să repudieze schimbarea constantiniană. Ambiția lor nu era aceea de a se descotorosi de „sacralismul creștin”; mai degrabă aveau ambiția de a acoperi „sacralismul creștin” care era parțial față de catolicism cu „sacralismul creștin” care era parțial față de protestantism. Consemnările sunt foarte clare în această chestiune, după cum vom descoperi în aceste pagini, uneori în detaliu. Este suficient să spunem acum că un slujitor reformat a fost îndepărtat din slujbă în Strasbourg-ul veacului al XVI-lea pentru că „a aderat la o eroare nouă, anabaptistă”, care consta în aceasta: „că magistrații trebuie să-l lase pe fiecare om după mintea sa în privința religiei, indiferent ce crede sau propovăduiește, atât timp cât nu deranjează liniștea civică exterioară.”^k

Consemnările arată foarte clar că s-a dezvoltat un eșec înspăimântător de a înțelege „Copiii vitregi”. Trebuie neapărat să subliniem aceasta, căci dacă nu ne dăm seama de această înțelegere greșită, de acest eșec de a se înțelege unii pe ceilalți, nu putem spera să înțelegem tratamentul acordat de Reformatori „Copiilor vitregi”. Dacă nu ne dăm seama de această înțelegere greșită vom căuta cauza disensiunilor în locul greșit, iar aceasta, la rândul său, ne va călăuzi spre furnizarea unei alte explicații, una eronată. Deci, trebuie să examinăm cu atenție evidențele.

^k Într-o *Ratspredigt* predicată de reformatorul Hedio pentru beneficiul puterii civile „über die Pflichten ,der Obrigkeit”, el a afirmat că „eroarea” „Copiilor vitregi” este că „die weltlich oberheit solle mit jrem ampt sich christlichs thuns unnd der religion nit annemen..., es stand jnen nit zu; wan sie eusserlichen friden halten und gute policey, das man bey einender lebem moege, so haben sie inen gnug gethon...”

În interogațiile la care au fost expuși „Copiii vitregi”, de obicei în închisoare, ne întâlnim constant cu întrebarea: „Trebuie să existe magistrați, și trebuie ei să susțină Cuvântul lui Dumnezeu?” E limpede că pentru cel care interoga exista o singură întrebare, iar pentru interogată *două*. Pentru cel care conducea interogatoriul alternativele erau un simplu „da” și un „nu” direct. Pentru cel care răspundea, era o chestiune de „da” și de „nu”; „da”, la întrebarea dacă trebuie să existe conducători civili și „nu” la întrebarea dacă au ei sarcina de a susține Cuvântul lui Dumnezeu. Pentru cel care punea întrebări, un răspuns negativ la întrebarea dacă magistratul are datoria de a susține Cuvântul lui Dumnezeu cu sabia sa era echivalentul afirmației că nu trebuie să existe magistrați.

Nouă, aceloră care am trăit atât de mult într-un climat în care Biserica și statul sunt instituții separate, ne este greu să înțelegem modul în care s-a putut întâmpla această înțelegere greșită și a putut ea persista. Dar așa s-a întâmplat, și aceasta este una dintre cele mai întunecate trăsături ale unei povești de groază. Să explorăm mai detaliat chestiunea.

Pentru omul care face parte din tradiția constantiniană, lucrurile denumite „Biserică” și „stat” sunt esențialmente o singură entitate, o singură structură. În tradiția constantiniană, „parohia” este în același timp o unitate *religioasă* și *politică*. (Ceva din uzanța aceasta mai există în statele sudice, unde ceea ce numim *comitate* mai sunt denumite și *parohii*, termenul pierzându-și conotația ecleziastică.) În tradiția olandeză a constantinianismului, *gemeente* este în același timp o entitate religioasă sau ecleziastică, precum și una socio-politică. (Această uzanță a supraviețuit în Olanda până astăzi, unde nu se știe când vorbitorul se referă la unul dintre aspecte sau la celălalt.)

Acest fapt ne va explica un alt fapt, altfel uluitor, acela că atunci când „Copiii vitregi” au spus că sabia trebuie să părăsească Biserica, oponenții lor au crezut că ei spun că sabia

nu-și are locul în societatea omenească. Când „Copiii vitregi” au spus că ideea unei săbii în treburile Bisericii este o anomalie, Reformatorii au crezut că i-au auzit zicând că sabia nu-și are locul corespunzător în comunitate. Din câte am înțeles până acum, nimeni din Cel de-al doilea front nu a pledat vreodată pentru eliminarea puterii civile din societatea omenească (în unele cazuri aveau tendința de a spune că pedeapsa capitală este greșită – o chestiune cu care mulți contemporani ai noștri sunt de-acord – dar acest lucru nu înseamnă a contesta funcția săbiei). Cu toate acestea, atât cât am putut discerne, fiecare om în parte dintre „Copiii vitregi” a luat atitudine pentru expluzarea funcției săbiei din treburile religiei. Pentru că dușmanii lor erau incapabili în gândirea lor să combine aceste două poziții s-a născut legenda că „Copiii vitregi” pledau pentru răsturnarea orânduiri civile, o legendă care-și găsește expresia clasică în Articolul 36 din Confesiunea Belgică, spre jena nesfârșită a Bisericilor care aderă la această Confesiune.

Se poate înțelege acest eșec de comunicare dacă lăsăm deoparte terminologia „Biserică” și „stat”, ca apoi să încercăm să discutăm chestiunea. Fără acești termeni, sau alții de valoare asemănătoare, este într-adevăr dificil să distingă între zarva făcută cu privire la renunțarea la sabie în chestiunile legate de credință, și zarva privitoare la renunțarea ei *überhaupt*.

Luther a căzut în înțelegerea greșită despre care vorbim. Conștient de faptul că donatiștii antici se împotrăviseră invaziei puterii civile în treburile Bisericii, el proiecta asupra lor același nihilism pe care oamenii credeau că-l detectează la „Copiii vitregi”. El a scris: „Donatiștii au osândit orânduirea seculară, căreia noi trebuie să-i îngăduim să rămână”. În aceasta, Luther greșea din punctul de vedere istoric, căci nu există evidențe că donatiștii inițiali ar fi osândit orânduirea seculară; nu există nici măcar urmă de ambiții anti-imperiale printre ei, nici nihilism. Și-atunci, cum de a gafat Luther atât de tare în

chestiunea istorică? Răspunsul este că timp de douăsprezece veacuri umbla vorba că cel care pune la îndoială „sacralismul creștin” pune la îndoială și guvernul; donatiștii puseseră la îndoială apariția „sacralismului creștin”, de-aici, iată, donatiștii erau nihiliști politici. Aceasta era o logică necinstită din partea lui Luther, la fel de necinstită pe cât era logica aceea care pune a ceea ce acuzății în cărca „Copiilor vitregi”. Acuzația a fost și este falsă. Când Reformatorii au susținut că bărbații Celui de-al doilea front „încearcă să răstoarne conducerea civilă”, le-au făcut o mare nedreptate.

Poate că următorul element este suficient, în cadrul acestui capitol, să demonstreze că „Copiii vitregi” nu erau nihiliști. Un slujitor protestant, pe nume Tilemann Noll, s-a furișat într-o noapte să viziteze o întrunire secretă religioasă a „Copiilor vitregi”, în principal, spune el, pentru a experimenta personal ceea ce se petrecea acolo. (Ulterior a fost luat în primire de un tribunal bisericesc și făcut să mărturisească în public acest păcat grav. Lucrul acesta aproape l-a costat funcția. Ceea ce i-a nemulțumit în mod special pe superiorii săi a fost faptul că în duminica de după vizita sa nocturnă la adunarea „eretice” el le-a spus enoriașilor săi că descoperise că până atunci nu predicase altceva decât slova rece a Scripturii, *den toten buchstaben*. O parte din sentința sa a fost – și aceasta aruncă o lumină interesantă asupra unei chestiuni care ne va angaja într-un capitol ulterior, spiritul de toleranță privitor la conduită, care trasa hotarele taberei Reformate – că „trebuie să se țină deoparte un an de zile de toate petrecerile și zaiafeturile, altfel urma să-și piardă statutul de slujitor”.) După întoarcerea pastorului Noll de la adunare, el a mărturisit că „rugăciunea mi-a plăcut cel mai mult, căci ei s-au rugat pentru nevoile întregii creștinătăți, și pentru împărat, pentru rege, nobili și prinți, ca Dumnezeu să le dea înțelepciune...” Pare că oameni care se roagă în această gamă nu sunt dedicați vreunei ambiții „de a răsturna guvernul”. A le imputa această acuzație

era o nedreptate grosieră. Era o acuzație născută nu din observație, ci din șabloanele de gândire ale unui sacralism străvechi.

Reformatorii, am zis, nu erau gata să concedieze sabia magistraților din treburile religiei. Ei justificau până-n pânzele albe ideea că sabia cârmuitorului civil trebuie să-l țină pe „eretic” la locul său. Trebuie să cităm numai din scrierile lui Urbanus Rhegius, asociatul de încredere al lui Luther, ca suport pentru această afirmație. El a zis: „Când izbucnește erezia, ...atunci magistratul trebuie să pedepsească nu cu mai puțină vigoare, ci mai multă decât se folosi împotriva altor răufăcători, jefuitori, ucigași, hoți și alții ca aceștia.”¹⁸

Atitudinea Reformatorilor este suficient de limpede din citatul următor, scris tot de Rhegius:

Dumnezeu ridică magistrați împotriva ereticilor, a fondatorilor de facțiuni și a schismaticilor din Biserica creștină pentru ca Hagar să fie biciuită de Sarah [Rhegius a împrumutat această alegorie din scrierile lui Augustin – lucru la care ne vom întoarce într-un capitol mai târziu]. Donaștii omoară sufletele oamenilor, făcându-i să ajungă în moartea veșnică; și se plâng atunci când oamenii-i pedepsesc cu moartea temporală. Prin urmare, un magistrat creștin trebuie să considere ca fiind prima sa prioritate păstrarea pură a religiei creștine... Toți cei care cunosc istorie știu ce a fost făcut în această chestiune de către bărbați ca și Constantin, Marianus, Theodosius, Charlemagne și alții.¹⁹

Îndrăznim să spunem că nici un protestant, cel puțin nici unul din Lumea Nouă, nu se va simți împlinit cu poziția expusă în aceste citate. Și totuși, ele sunt tipice pentru Reformatori, care cu toții au refuzat să subscrie nemulțumirii „Copiilor vitregi”, care spuneau că sabia este nelalocul ei atunci când invadează zona credinței religioase.

Întrucât acest studiu este publicat sub auspiciile unei fundații care se numește după numele unuia dintre Reformatorii importanți, John Calvin, s-ar cuveni să privim mai îndeaproape gândirea sa privitoare la această chestiune. Îl vom testa în două puncte: episodul Servetus și reacția sa la primul manifest doctrinar al „Copiilor vitregi”, promulgat la Schlatten am Rande (cunoscut și ca Schleithem), în 1527.

Deși Servetus nu a fost tipic pentru „Copiii vitregi”, cazul său face multă lumină asupra minții lui John Calvin privitor la chestiunea pe care o discutăm. Din acest motiv, acest material merită un loc în acest studiu, cu atât mai mult cu cât gândirea care a dus la arderea lui Servetus a fost o parte din gândirea care a făcut ca viața „Copiilor vitregi” să fie atât de dură.

Arderea lui Servetus – și trebuie spusă cu cea mai mare claritate – este o faptă pentru care lui Calvin îi revine cea mai mare parte de responsabilitate. Nu s-a petrecut în ciuda lui John Calvin, așa cum vor să spună unii admiratori super-zeloși. El a planificat-o și a manevrat-o de la început până la sfârșit. Ea a avut loc din cauza lui și nu în ciuda lui. După ce a avut loc, Calvin a apărut-o cu fiecare argument posibil și imposibil. Avem toate motivele să credem că dacă opinia publică nu ar fi început să se ridice împotriva acestui gen de tratament, ar mai fi avut loc multe asemenea arderi. Evenimentul a fost rezultatul direct al sacralismului față de care Calvin a rămas credincios, un sacralism de care el nu s-a lepădat niciodată.

În apărarea lui Calvin se poate spune, și nu fără o anumită justificare, că întrucât el a urcat pe scenă oarecum mai târziu, după primul deceniu, după ce se dezvoltase neo-constantinianismul spre care se rătăcise Reforma, nu prea a avut de ales în acest domeniu. Când el a apărut pe scenă, zarurile erau deja aruncate, „Cel de-al doilea front” era deja deschis. Calvin nu a fost niciodată în poziția în care fuseseră Luther și Zwingli, în acele zile timpurii în care moștenitorii restituționismului medieval încă mai priveau înainte cu

nădejde. Când Calvin se angaja la sarcina vieții sale, Reforma îi pierduse deja pe cei care fuseseră condiționați de rebeliune medievală împotriva „sacralismului creștin”. A fost prea radical pentru Luther să pășească pe drumul restituționismului, și a fost prea radical și pentru Calvin, care a apărut un pic mai târziu. Și dacă a fost prea mult să aștepti de la Luther să se descătușeze de douăsprezece veacuri de istorie, a fost prea mult pentru Calvin să se descătușeze de douăsprezece veacuri plus un important deceniu.

Așa stând lucrurile, execuția lui Servetus a avut loc într-un cadru sacralist și a fost rezultatul unei gândiri sacraliste. A fost medievală până în măduva sa. Ea revelează o fermitate constantiniană. Iată un om care nu reprezenta o amenințare pentru liniștea civilă din Geneva, desigur, dacă se crede că oricine deviază de la dreapta credință proclamată de Stat este *ipso facto* o amenințare pentru liniștea civilă.¹) Servetus nu a declanșat parade, nu a ținut discursuri, nu a purtat pancarte, nu a avut ambiții politice. Avea într-adevăr niște idei excentrice privitoare la Trinitate și el nutrea niște noțiuni deviate cu privire la botez, în special botezul copiilor. Fără îndoială că avea în el ceva de iconoclast spiritual, după cum există în toți oamenii de geniu. Servetus era un fel de geniu științific, în sensul că anticipase ideea cursului circulator al sângelui. Dar

¹ În tiparul sacral erezia este automat răzvrătire. Codul lui Iustinian decreta că „Erezia trebuie considerată a fi o ofensă împotriva ordinii civile” (XVI, 5:40). Acesta este dogmatismul care a dus la arderea lui Servetus. S-a spus că, mai târziu, în timpul procesului, Calvin a căutat să comute sentința astfel încât Servetus să fie executat în alt fel decât prin ardere. Motivul pentru această sugestie este acela că John Calvin voia ca Servetus să fie eliminat ca delicvent împotriva ordinii civile. Moartea prin ardere era pentru delicvenți din domeniul religiosului. De-aceia era Calvin preocupat de chestiune. Este aceeași sensibilitate care a făcut-o pe Margareta din Parma, în 1567, să specifice moartea prin spânzurare pentru Guido de Brès. Arăta mai bine să-l distrugă pe de Brès ca răzvrătit decât ca eretic; deci, moartea mai degrabă prin ștreang decât prin foc. La fel au stat lucrurile și în cazul lui Servetus.

nu era revoluționar în sens politic. Într-adevăr, era „sărit” în domeniul doctrinei religioase, dar nu merita să fie arestat și executat – o judecată în care, desigur, unul care are opinii sacraliste nu poate fi de-acord. Numai într-un climat sacralist se pot comporta oamenii în acest fel cu un asemenea om.

Dacă arderea nefericitului spaniol demonstrează faptul că Geneva lui Calvin era un stat sacral și Calvin al Genevei un gânditor sacralist, literatura care a țâșnit în apărarea înfiorătoarei fapte face ca lucrul acesta să fie de două ori mai clar.

Când vestea că Servetus murise prin foc s-a răspândit, un strigăt de furie a răsunat prin cea mai mare parte a Europei. Este adevărat că mulți lideri ai Reformei au aplaudat arderea (Melancthon, de exemplu, a scris că „Biserica îți datorează și întotdeauna îți va datora recunoștință pentru că l-ai dat morții pe eretic”); deși este adevărat și că unii, chiar și în Geneva, au refuzat să-și semneze numele pe un document care susținea execuția. Dar a existat un cor de proteste rostite pe dată din acele cercuri care fuseseră profund influențate de tendințele umanizante ale timpurilor. Contrar legendei ținute în viață de admiratori super-zeloși ai lui Calvin, spiritul veacului surghiunea deja o asemenea inumanitate în depozitul de vechituri al trecutului. Renașterea nu a fost lipsită de roadele toleranței.

Există motive să credem că John Calvin și cei din preajma lui care orchestraseră uciderea lui Servetus aveau o vagă presimțire că vestea acestui incident îngrozitor îi va costa scump. Se pare că de îndată ce scrumul s-a stins ei au intrat în defensivă.^m Au început să lucreze intens la o carte care ar fi

^m Din corespondența lui Calvin din acel timp simțim un sentiment de nesiguranță, ridicându-se deasupra veștilor lichidării lui Servetus. Într-o scrisoare datată 5 octombrie 1554, el plângea pe umărul unui prieten: „Dacă ai ști măcar a zecea parte din cât de rănit am fost de aceste calomnii rușinoase, bun precum ești, ai geme sub povara de mahnire sub care sunt încercat. Căinii mă latră din fiecare parte; orice bârfă răutăcioasă inventează, o și azvârle despre mine. De fapt, neprieteni și criticii din propria noastră tabără mă atacă mai furibund decât dușmanii recunoscuți din

avut rolul de a calma spiritele și de a preveni un exod prea mare. Chiar în 1554, la câteva luni după dispariția lui Servetus (acesta murise în 27 octombrie 1553), o *Apărare* (titlul întreg era *Defensio orthodoxae fidei de sacra Trinitate*) a ieșit de sub tiparnița lui Oliva Roberti Stephani. Dacă John Calvin și colegii săi se așteptaseră ca această publicație să calmeze spiritele, urma să aibă parte de o surpriză neplăcută, căci impactul său era asemănător acela al gazului turnat pe foc. Aproape pe dată (era la începutul lunii martie) o denunțare nimicitoare a arderii, precum și a întregului fir ideatic ce a cauzat-o, a apărut dintr-o presă al cărei nume nu se pomenește (mai mult, a fost publicată sub anonim – vremurile erau de așa natură că era periculos ca cineva să își pună numele pe o publicație de asemenea importanță), cu titlul *De Haereticis an sint persequendi* (Dacă ereticii ar trebui lichidați). Desigur că genevezii nu doreau să lase ca acesta să fie ultimul cuvânt; astfel, la începutul lui august au scos o a doua publicație, cu titlul *De Haereticis a civili Magistratu puniendis adversus Martini Bellii* (Dacă ereticii ar trebui pedepsiți de conducătorul civil, împotriva lui Martin Bellius, pe care îl suspectau de a fi autorul publicației anonime împotriva căreia ei reacționau).

Deși Calvin și Beza se plâneau cu amar de tonul criticii anonime a ceea ce s-a întâmplat,ⁿ oricine îl citește va trebui să încuviințeze că deși vorbește fățiș, este scrisă într-un echilibru destul de neobișnuit acelor vremuri, evitând în mod

compania papei. Cu siguranță nu merit asta din partea Bisericii!” Se pare că insatisfacția chiar din Geneva a fost suficient de mare pentru a ocaziona amânarea Cinei Domnului. În acele vremuri ea a fost amânată cel puțin o dată, și poate chiar de trei ori.

ⁿ Calvin s-a străduit din greu să își păstreze moralul ridicat în această problemă, scriindu-i prietenului său Sulzer la Basel că „Această carte plină de calomnii împotriva mea a fost înjghebată pentru a ridica o împotrivire imediată față de mine. Senatul a decis să mi-o pună în mâini pentru studiere. Nu mi-a fost greu să îi tund scurt calomniile: am putut chiar să o întorc spre beneficiul meu...”

surprinzător injuriile și invectivele. Trebuie să fim de acord cu un cercetător olandez recent când afirmă că „Este probabil ca generațiile viitoare ce vor judeca situația vor atribui tonul violent al lui Calvin și al lui Beza unui sentiment, conștient sau inconștient, de slăbiciune, mai degrabă decât unei convingeri bine întemeiate că poziția lor era corectă.”

În replica adresată criticului anonim s-a apărut până-n pânzele albe arderea lui Servetus și întregul șir ideatic sacralist care a prăsit acea faptă îngrozitoare. Firește, existau texte-argument; și din nou, firește, ele erau derivate în primul rând din Vechiul Testament.

Căutând în Noul Testament susținere, sacraliștii genevezi (Beza pare să fi fost principalul autor) au fost incapabili să găsească prea multe. Nimeni nu poate să fie impresionat de „textul-argument” al lui Beza, scos din cartea Faptelor: „Cu ce putere, rogu-vă, i-a condamnat Petru la moarte pe Anania și Safira? Și cu ce putere l-a lovit Pavel cu orbire pe Elima? Cu puterea investită în Biserică? Bineînțeles că nu. Atunci, deci, trebuie să fi fost cu puterea investită în magistrat, căci un al treilea fel de putere nu există.” Lasă impresia unui om ce se îneacă agățându-se de un pai. Aceasta este o hermeneutică cumplită și este departe de o interpretare responsabilă a Scripturii. Nu vom onora acest argument înșelător cu mai mult decât mențiunea că partea pe care a jucat-o Petru în problema lui Anania și a Safirei nu își găsește deloc paralelă cu partea pe care au jucat-o genevezii în moartea lui Servetus. Mai mult, aflăm într-adevăr noutăți când se spune că „Pavel l-a orbit pe Elima” și că acest episod a avut paralela în arderea lui Servetus!

Adevărul este că Beza *cum suis* se clătina din temelii la atacurile violente ale lui „Bellius”. Ce mai rămâne de spus la un pasaj ca acesta?

Cine nu l-ar confunda pe Cristos cu un moloh sau un alt zeu dacă într-adevăr ar găsi plăcere în sacrificii omenești...?

Imaginați-vi-l prezent, în calitate de polițist anunțând sentința și aprinzând focul...! „Oh, Hristoase, creator al tuturor lucrurilor și împărat al întregului pământ, nu vezi toate aceste lucruri? Ești atât de complet schimbat, devenind crud și opus propriei tale persoane...? Poruncești tu ca cei care nu îți înțeleg încă poruncile și învățăturile să fie înecați în apă, străpunși până le ies afară intestinele, pe care să li se pună apoi sare, să fie loviți cu sabia sau prăjiți la foc mic, martirizați prin fiecare chin posibil, prelungit cât se poate de mult?° Ah, Hristoase, poruncești tu într-adevăr astfel de lucruri și le încuviințezi tu când sunt făcute? Sunt cei ce oficiază la asemenea arderi de tot cu adevărat ajutoarele tale? Permiți tu să fii văzut la locul unor asemenea măceluri? Mănânci cu adevărat carne omenească, oh, Hristoase? Dacă faci într-adevăr astfel de lucruri, sau poruncești a fi făcute, atunci ce, spune-mi, ce i-ai mai lăsat diavolului să facă?”

Ce a putut răspunde Beza acestei voci pătrunzătoare și deloc neinspirate? Nimic mai mult decât: „Dintre toate trăncănelile nerușinate și blasfematoare!” (Textul din care cităm, o traducere olandeză despre care vom vorbi acum, făcută de cineva cu o superbă cunoaștere a limbii latine, traducerea lui fiind de încredere, spune: „O des lasterigen ende onbeschaemden becx!”). Este inutil să mai spunem că această ripostă nu aparține idiomului unei bune discuții teologice; este un *ad hominem* clasic, și trădează doar slăbiciune și frustrare.

Tractatul pe care îl discutăm câștigă și mai multă însemnătate când se menționează că la începutul secolului șaptesprezece un fiu spiritual și moștenitor al sacralismului genevez, un anume Johannes Bogerman (asistat de un cleric coleg), omul care a fost destinat două decenii mai târziu să prezideze Marele Sinod de la Dordt, l-a republicat, în

° În sentințele prin care ereticii erau trimiși la rug se specifica de obicei că execuția trebuia să fie prin „foc mic”. Se pare că în cazul lui Servetus s-a folosit lemn verde, așa încât a fost nevoie de trei ore înainte ca el să fie declarat mort.

traducerea olandeză la care am făcut referire mai sus, la Franeker și la presele lui Gillis Van den Rade, tipograf pentru *Staten Generaal*.^p Evident, Bogerman considera cartea lui Beza a fi încă valoroasă, suficient de bună pentru a fi retipărită și recirculată. Aceasta vorbește de la sine; căci indică faptul că sacralismul ce a precipitat arderea lui Servetus, cât și literatura produsă pentru a o susține, încă domnea în cercurile olandeze reformate.

Intriga se îngroașă atunci când se află ce l-a determinat pe Bogerman să îl îmbrace pe Beza cu straie noi. Din lunga introducere prefixată traducerii aflăm care a fost cauza. Bogerman și clericii săi asociați de la Groningen tocmai începeau o cruciadă împotriva unui grup de anabapțiști care țineau servicii de închinare în liniștea propriilor case. Traducerea a fost făcută pentru a-i determina pe magistrați să „vă faceți datoria față de Dumnezeu care v-a pus sabia în mână ... Doborâți-i cu curaj pe acești monștri deghizați în oameni!” Din lunga introducere aflăm că în urmă cu câțiva ani, în vreme ce Bogerman era staționat la Sneek, a jucat un rol de bază în determinarea magistraților de a-și împlini „datoria” de a distruge un cuib similar de „eretici”. Cu acea ocazie, el a venit la întrunire neinvitat și la braț cu polițistul, a înălțat, tot neinvitat, o lungă rugăciune pentru acești „eretici”, și, la fel de neinvitat, le-a ținut o lungă „predică”, în care toate „erorile” lor au fost disecate în amănunt. Cel mai patetic lucru din acest episod jalnic este acela că Bogerman l-a scris având deplina încredere că cititorii săi îl vor aplauda pentru aceste puseuri de credincioșie. Într-atât de sacralistă era gândirea de atunci!

Beza a scris și Bogerman a reînviat gândul că libertatea de conștiință pentru care vociferau criticii episodului Servetus

^p Universitatea publică din Amsterdam deține o copie a acestei traduceri olandeze, și ni s-a dat permisiunea de a o avea și a o folosi în Statele Unite, prin facilitățile serviciului „Inter-library Loan” al Universității Michigan. Din acest volum oferim citatele.

era „mai rea decât tirania papei, la fel cum anarhia e mult mai rea decât tirania.”

Doctrina medievală a celor „două săbii” a fost susținută pe față de Beza și Bogerman. Citim că „la fel cum membrele trupului, în ciuda funcțiilor lor diferite, au o singură sarcină într-un trup, la fel este și în privința Bisericii, spre al cărei sprijin au fost mandatate atât puterea civilă cât și cea eclesiastică... Aceasta să fie, deci, concluzia argumentului: cei ce vor să interzică autorităților civile creștine îngrijirea față de religie și în special pedepsirea ereticilor, disprețuiesc Cuvântul clar al lui Dumnezeu, resping autoritatea veacurilor [a se observa că nu este un argument foarte protestant, apropiindu-se prea mult de ideea catolică de „tradiție”], și drept consecință caută distrugerea totală și exterminarea Bisericii.”

Există o mare ispită (dar fără a fi nevoie) de a insista mai mult asupra problemei Servetus și a literaturii produse în apărarea ei. S-au spus destule pentru a fi suficient de clar că ultimele arii ale Reformei s-au cântat în gama „sacralismului creștin”. Dacă ar mai fi nevoie de ceva, putem doar arăta spre faptul că Mărturisirea Belgică pune asupra magistratului „datoriile” care au dus la ardere. Numai atunci când acidul timpului a început să muște adânc din șablonul sacralist, Articolul 36 a început să îi stânjenească pe reformați, iar aceasta nu s-a întâmplat decât în vremuri comparativ recente. În Olanda nu s-a întâmplat până când statutul oficial al *Hervormde Kerk* a fost făcut fictiv de Secesiuni.

Concepția esențial sacrală a lui Calvin devine și mai aparentă în reacția sa față de manifestul anabapțiștilor promulgat la Schlatten am Rande în anul 1527. Ne oprim pentru o scurtă examinare a lui și a răspunsului lui Calvin.²⁰

Unul din punctele subliniate în mărturisirea Schlatten am Rande are de a face cu funcția săbiei în legătură cu Biserica. Citim următoarele:

Sabia este o rânduială a lui Dumnezeu în afara perfecțiunii lui Cristos; Prinții și Domnitorii lumii sunt rânduiți pentru pedepsirea răufăcătorilor și pentru omorârea lor. Dar în perfecțiunea lui Cristos, pedeapsa ultimă este excomunicarea, în care nu se include moartea fizică.*

Declarăm că pentru orice om ce nu mai gândește în termenii „sacralismului creștin” această formulare este corectă și potrivită. Se afirmă că sabia este o instituție divină, cu putere de constrângere, și dacă e nevoie chiar de condamnare la moarte. Dar această sabie, se spune, nu are nici o sarcină coercitivă înăuntrul Bisericii; hotărât că nu, căci în această zonă cea mai înaltă sentință este excomunicarea. Se poate aștepta ca toți oamenii raționali să fie de acord cu ea. Adevărat, expresia „perfecțiunea lui Cristos” este puțin ciudată; dar trebuie amintit faptul că bărbații strânși la Schlatten am Rande făceau muncă de pionierat și trebuiau să creeze un vocabular. Terminologia la care ne gândim imediat nu era încă curentă atunci; termenii „Biserică” și „Stat” erau încă nediferențiați. Dacă înlocuim „perfecțiunea lui Cristos” cu „Biserica lui Cristos” (și o putem face) atunci acea zugrăvire a funcțiilor celor două entități este în întregime acceptabilă.

Dar nu în urechile unui om cu tipar sacralist de gândire. Calvin nu doar a aruncat deoparte Schlatten am Rande, dar s-a oferit voluntar să o combată în scris, spunând: „Principala datorie a magistraților nu este aceea de a-și păstra supușii în pace în ce privește trupul; ci, mai degrabă, de a se asigura că Dumnezeu este slujit și onorat pe domeniile lor.” Căci „După cum magistrații au datoria de a curăța Biserica de ofense prin

* N.ed.: Mărturisirea de la Schleithem, Articolul VI.

pedepse și coerciții corporale, clericii au și ei datoria de a-i asista pe magistrați reducând numărul celor care offensează.” Calvin a muștrănat Schlatten am Rande, spunând: „Mâna nu poate spune piciorului ,nu am nevoie de tine”⁹. Știind bine că autorii manifestului aveau un mod de a se întoarce în timp până în vremurile pre-constantiene, Calvin caută să îi facă să realizeze că nu au nici un drept să o facă. Pentru el, schimbarea constantiniană a fost o mare îmbunătățire față de acele vremuri anterioare, „acele zile anterioare în care demnitatea Bisericii era încă ascunsă”, o idee pe care Calvin, după cum vom vedea, i-o datora lui Augustin, acel prim apologet al „sacralismului creștin”.

În fine, replica lui Calvin la Schlatten am Rande a fost: „Nu trebuie să scoatem din mijlocul nostru instituția dreptății civile, nici să o izgonim din Biserică” („ny le chasser hors de l’Eglise”). În trecere, cititorul va observa că Calvin comite aceeași eroare despre care am vorbit mai devreme, și anume, gândind că atunci când Copiii vitregi vociferau în favoarea expulzării puterii civile din Biserică, ei cereau ca acesteia să i se pună capăt în același timp în zona civilă. Gândirea sacralistă a lui Calvin făcea imposibil ca el să diferențieze între

⁹ Aplicând în acest fel cuvintele din 1 Corinteni 12:21, Calvin își dezvăluie atitudinea sacralistă; pentru el, Biserica și Statul sunt doar două aspecte ale unuia și aceluiași lucru. El nu vrea să audă de vreo separare. Și în această privință, Calvin era ca și ceilalți reformatori. Trebuie să fim de acord cu Karl Rieker când spune în a sa *Die Rechtliche Stellung der Evangelischen Kirche Deutschlands* ... „Es handelt sich also für die Reformatoren nicht um das Verhältnis zweier Gemeinwesen zu einander; sie kennen überhaupt nur *eine* Gemeinwesen, *eine* umfassende Verbandseinheit und das ist die *Christheit* ... Im diesem Stück sind also die Reformatoren nicht modern, sondern gut mittelalterlich” (pp. 53 ș. urm., sublinierea italică este a lui Rieker). Trebuie să fim de acord și cu Georges de Lagarde, care declară în ale sale *Recherches sur l’esprit politique de la Reforme*, „L’Eglise calviniste n’est pas une société indépendant; ... l’Eglise et l’Etat ne devaient former qu’un seul et même être.”

desființarea autorității civile și excluderea ei din problemele credinței.

Calvin nu a scăpat niciodată de monismul reflectat aici. În gândirea sa, ceea ce noi numim acum Biserică și ceea ce noi numim acum Stat sunt îmbinate într-o singură țesătură; împreună, ele constituie o singură entitate. Monismul acesta a fost ceea ce a făcut imposibil pentru Calvin să înțeleagă spre ce ținteau Copiii vitregi. Acest monism și-a găsit expresia în crezurile apărute sub influența sa.

Se poate afla întotdeauna poziția cuiva față de tensiunile apărute între reformatori și copiii lor vitregi dacă îl întrebăm ce crede despre schimbarea constantiniană ca atare. Exponenții „sacralismului creștin” privesc evenimentele din zilele lui Constantin ca începutul epocii de aur; restituționiștii le privesc ca sfârșitul epocii de aur.

Am sugerat deja că Augustin se afla în prima categorie, și vom avea din belșug ocazia să îi luăm pulsul. S-a arătat și despre Calvin că făcea parte din aceeași școală, și se va arăta mai detaliat în capitolele ulterioare ale acestui volum. Știm deja că Bogerman avea o gândire similară; următorul pasaj scris de mâna sa ne-o va arăta și mai clar:

Slujba magistratului în problema îngrijirii de religie a început în vremurile Noului Testament cu Constantin cel Mare ... văzând că conducătorii precedenți erau păgâni și ostili Bisericii și că Constantin a avut un zel bun de a procura Bisericii pace exterioară și doctrina corectă alături de opoziție pentru învățăturile ce el le considera a fi eretice.

(În trecere, ar putea fi interesant de știut că asemenea laude excesive pentru omul la care Copiii vitregi făceau referire ca „acel balaur”, însemna mai mult decât puteau ei suporta. Au ripostat spunând că Constantin era un curvar – la care Bogerman a replicat „La fel și David, care pe deasupra mai era și ucigaș.”)

Această perspectivă asupra schimbării constantiniene era întipărită în tradiția reformată. Se poate afla ce concepție aveau despre ea la Sinodul de la Dordt din laudele exagerate adresate puterii civile, care a convocat Marele Sinod, pentru „a călca pe urmele iluștrilor voștri strămoși, Constantin, Teodosiu etc.”

Liderii Reformei nu erau doar devotați constantinianismului, ci aplaudau fiecare invazie a săbiei în problemele credinței (bineînțeleș, numai în cazul în care magistratii susțineau religia *corectă*). Ei îndemneau constant pe magistrat să verse sângele opoziției. Când Edward al VI-lea a urcat pe tronul Angliei, Henry Bullinger, succesorul lui Zwingli în reforma elvețiană, a jubilat (putem să îl cităm într-o traducere engleză străveche):

Binecuvântat fie acel domn mărinimos care nu a suferit ca prinții, ce prin providența sa divină i-a făcut și le-a poruncit să fie conducători supremi ai bisericii sale, imediat sub el ... să apuce pe căi greșite și să fie înșelați mai departe, ci cu bunăvoință le-a deschis ochii să privească acel soare al neprihănirii și lumina adevărului ... care cu judecată va vărsa sângele celor care au vărsat sânge nevinovat ...²¹

(Trebuie notat, în trecere, că dacă acestui duh i s-ar fi permis să continue nedomolit, dacă această teologie nu s-ar fi erodat, războaiele religioase de exterminare nu s-ar mai fi sfârșit.)

Am vorbit de eroziune. Eroziunea este un proces lent, și rămășițe ale moștenirii constantiniene au fost aduse pe țărmurile Lumii Noi. Unele colonii de pe malul Atlantic excludeau prin lege „toți Predicatorii și Quakerii și alți eretici notorii.” Dar pe aceste țărmuri a fost adus și aluatul Copiilor vitregi. Cetățenii din Providence au refuzat să accepte politica neliberală, spunând că libertatea conștiinței a fost „posesiunea lor cea mai de preț”. De aceea, membrii Comisiei din

Massachusetts au ripostat că acești sectanți „știnesc spre însăși desființarea și răsturnarea întregii conduceri civile dintre voi”.

Dar eroziunea este de asemenea persistentă. Colosul constantinianismului a căzut, și, atât cât privește Lumea Nouă, „mare i-a fost căderea”. Primul Amendament al Constituției Federale, care prevedea că „Congresul nu va da vreo lege care să recunoască oficial o religie, nici nu va interzice libera exercitare a ei” a fost condamnarea la moarte a „sacralismului creștin”. Acest amendament este o Doctrină Monroe* prin care solul Lumii noi este închis față de răsaturile sacraliste venite din Lumea Veche.

Fără îndoială că experiența făuririi unei civilizații noi în pustiu a grăbit ziua demiterii constantinianismului în Lumea Nouă. În Europa, acesta a zăbovit mai mult, acolo spunându-se abia recent „A venit sfârșitul epocii constantiniene.” Foarte recent, însă, un exponent al tradiției reformate din Olanda, a adus dovezi că în mintea sa constantinianismul era încă foarte corect și potrivit. Găsim această dovadă în evaluarea pe care o face schimbării constantiniene. Dr. Abraham Kuyper a scris:

Când prima competiție s-a sfârșit prin plecarea împăratului înaintea lui Isus, atunci ... regalitatea lui Cristos a început să triumfe în societate ... regalitatea lui Cristos a rămas din acel timp ca o putere dătătoare de direcție deasupra puterii imperiale, care, pentru a-și întări influența, a încercat o integrare apropiată tot mai mare cu regalitatea lui Isus ... Când în secolul patru persecuția a încetat și puterea imperială s-a arătat dispusă a se acomoda cu Isus, atunci victoria principală a devenit evidentă ... Această victorie principală a continuat pe întregul parcurs al lungii, lungii perioade cunoscute ca Evul Mediu.[†]

* o declarație prin care Statele Unite se opun extinderii controlului european în emisfera vestică – n. ed.

† Un monism curios își găsește expresie aici. Confluența Bisericii și a Statului în zilele lui Constantin (pe care Kuyper o celebrează ca pe un mare

Oriunde există rămășițe ale constantinianismului se poate detecta un fel de nostalgie după ceea ce pentru acei oameni erau „frumoasele vremuri de altă dată”, zilele „sacralismului creștin”; această nostalgie nu există în nici un loc în care formula constantiniană a fost repudiată efectiv; în locul ei se găsește o nostalgie după lumea ilustrată în Noul Testament. Printre așa numitele Biserici Tinere, care nu au o tradiție constantiniană, separarea dintre Biserică și Stat este de la sine înțeleasă. Pare că putem concluziona în siguranță că dacă cauza lui Cristos are un viitor (și avem garanția Cuvântului Său că are), aceasta va fi în climatul unei societăți compozite. Acesta este doar un alt fel de a spune că va fi în felul acela de lume pentru care au agonizat Copiii vitregi, activitate pentru care și-au câștigat disprețuitul nume de „neodonatiști”.

triumf) necesită ca dreptul la conducere care își găsește expresia în Stat să fuzioneze cu dreptul la conducere ce își găsește expresia în Biserică. Acest monism, dacă este lăsat liber, îi va determina pe oameni să gliseze imperceptibil de la harul comun al lui Dumnezeu (care ne-a dat Statul) la harul special al lui Dumnezeu (care ne dă Biserica). Îi va cauza pe oameni să gliseze imperceptibil de la calitatea de fii care rezultă din relația Creator-creație la calitatea de fii ce rezultă din relația Răscumpărător-răscumpărați. Acest monism mușcă asemenea unui agent caustic în distincția dintre Revelația Generală și Revelația Specială. Tinde să anuleze deosebirea dintre *Volk* și *Volk Gottes*. Nu este surprinzător că Copiii vitregi, care se opuneau cu consecvență acestui monism perfid, au fost numiți cu dușmănie dualiști de cei ce continuau să adere la el!²²

2 Stäbler!

„Dacă ar fi Împărăția Mea din lumea aceasta, slujitorii Mei s-ar fi luptat ...” Ioan 18:36

În capitolul precedent am văzut că „sabia a fost sudată de cruce” în timpul schimbării constantiniene. Din acel moment, cauza lui Hristos a beneficiat, dacă putem numi beneficiu acest fapt, de o a doua sabie, una făcută din oțel. De asemenea, am început să evidențiem faptul că reformatorii nu erau preocupați de eliminarea acestei arme din Biserică. Cu toate acestea, bărbații „Celui de-al doilea front” erau convinși de faptul că schimbarea constantiniană pervertise Evanghelia, admitând prin aducerea săbiei în Biserică și treburile ei un corp străin în mădularele Bisericii lui Hristos, un corp străin care trebuia înlăturat dacă era ca puierea să înceteze.

Sabia de oțel era în esență o armă cu ajutorul căreia se exercita constrângere. Prin urmare, schimbarea constantiniană a condus la faptul ca tehnica constrângerii să fie parte din treburile Bisericii. Datorită acestui fapt cauza lui Hristos a pierdut dimensiunea voluntariatului, care era specifică adevăratei creștinătăți și, o dată cu aceasta, cauza lui Hristos a îmbrățișat dimensiunea coercitivă, care este străină de adevărata credință. Acest capitol se va ocupa de această problemă a constrângerii versus voluntariatului.

E de la sine înțeles că „ereticii” au abordat problema acestei schimbări, atacând constrângerea și pledând pentru implicarea voluntară. În timp ce căutau să reconstituie Biserica, ei – asemeni celor ce reconstruiau Templul în vremea lui Neemia – lucrau cu sabia într-o mână și cu mistria în cealaltă; sabia pentru a expulza constrângerea, și mistria pentru a reconstrui implicarea voluntară în cauza lui Hristos.

Implicându-se în acest program, „ereticii” au adoptat, cel puțin în câteva cazuri, semne diferențiatore. În semn de protest față de cei ce mânuiau sabia, ei înșiși purtau un toiag inofensiv, asemeni celor folosite de păstori.

De aceea ei erau numiți uneori în timpurile Reformei ca „stabliști”^a, purtători de toiage. Purtarea acestui toiag inofensiv era atât de cunoscută ca fiind asociată cu semnul „ereziei” încât găsim acest aspect menționat în secolul al XVI-lea ca dovadă *prima facie* a apartenenței la „erezie”, ce caracteriza „Cel de-al doilea front”^b.

Totuși, această purtare a toiagului nu era o invenție de secol XVI; se pare că fusese un aspect diferențiator al „ereticului” din cele mai vechi timpuri. Citim despre waldensieni că învățau oamenii să nu se confeseze clericilor ce purtau toiage. Acest aspect se pare că a fost preluat de Frăția din Boemia ca însemn ce declara convingerea, conform căreia sabia de oțel nu este o armă potrivită în mâinile unui ucenic a lui Hristos^c. Inovația l-a făcut pe unul din liderii Frăției din Boemia, Lucas din Praga, să spună cu supărare: „Sunt total împotriva acestor Farisei vanitoși, plimbându-se cu toiage și etalându-și neprihănirea.”¹

Scotienii și irlandezii, care au rezistat timp îndelungat schimbării constantiniene în nord-vestul Europei, purtau un baston, cunoscut drept *gambutta*, pentru a se diferenția de

^a Rădăcina cuvântului de origine germană Stäbler este constituită din cuvântul Stab, ce înseamnă „toiag”, cu sufixul „el” devenind „toiegel”. Stäbler sunt deci oamenii ce poartă un toiegel.

^b La o audiție, ținută în 1590 pentru a stabili dacă fuseseră anabapțiști în zonă, un martor și-a bazat depoziția cum ca ar fi fost câțiva pe faptul că „i-a întâlnit destul de des când cu toiegelul ... se îndreptau spre predicările lor sau ce-or face ei acolo.”

^c Uneori mișcarea anti-constrângere a viziunii restituționiste se materializa prin purtarea unei săbii de lemn (deci inofensive). Așa, spre exemplu, purtau unii din Frăția din Boemia. Acest simbol anti-constrângere a apărut de asemenea printre grupurile restituționiste în Polonia și Lituania, în special printre adepții lui Peter Gonesius.

clericii trimiși de la Roma. Și aici se pare că problema a fost subiectul implicării voluntare versus constrângerea.

Donatiștii par a fi fost primii purtători de toiage. Ei purtau un toiag inofensiv, pe care îl numeau „Israel”, un termen care, după toate probabilitățile, este de origine semitică (amintim că exista o influență considerabilă în nord-vestul Africii), posibil o deformare a formei „Azael”, ce înseamnă „puterea lui Dumnezeu”. Dacă această explicație se acceptă, atunci purtătorul unui asemenea „Israel” se diferea de cei care făceau din brațul cârnii (împăratul) puterea lor. Și atunci ar fi de asemenea cazul pertinentei sau caracterului impropriu al constrângerii.

Oricât de comună putea fi purtarea toiagului, vom înlocui pe parcursul acestui studiu termenul de „eretic” cu cel de *Stäbler*, căci acesta s-a împotrivit încălcării constrângerii în problemele Credinței.

Probabil că Augustin, mai mult decât oricare altul, este cel care a furnizat constantinienilor argumente din Scripturi (sau mai degrabă argumente atribuite Scripturilor) conform cărora constrângerea era interpretată ca fiind corectă din perspectivă teologică. Expresia din Luca 14:23, „Silește-i să intre”, tradus în latină prin *compelle intrare*, era exact ce avea nevoie în această bătălie în desfășurare cu donatiștii.

Adepii lui Donatus ofereau despărțirea de Biserica „căzută” și urmarea propriei căi, un pas pe care avocații „sacralității creștine” nu-l puteau permite, căci ar fi lovit în însăși inima visului lor, a unei credințe comune întregului imperiu. Deci ei au anunțat de la începutul conflictului că schisma nu va fi permisă și, în caz de nevoie, va fi tratată cu arme. La care donatiștii au evidențiat că această reacție ar fi străină principiilor Domnului care nu a ridicat un deget, cu atât mai puțin o sabie, pentru a reține oamenii ce Îl părăseau. Mai mult decât atât, când un număr mare L-a părăsit, El Și-a confruntat ucenicii cu întrebarea „Voi nu vreți să plecați?”

Acestei direcții de gândire – fără ca puterea argumentului să-i fi scăpat – Augustin i-a replicat:

Am auzit că citați ceea ce a fost scris în Evanghelie că atunci când șaptezeci de urmași ai Domnului I-au întors spatele, aceștia au fost lăsați cu această alegere a părăsirii necuviincioase și că El le-a spus celor doisprezece rămași „Voi nu vreți să plecați?” Dar ceea ce omiteți să spuneți este că la acel moment Biserica era doar la începutul creșterii din proaspăt sădita sămânță și că nu se împliniseră spusele „Toți împărații vor îngenunchea înaintea Lui, toate popoarele Îi vor sluji.” Împlinirea acestei profeții este în proporții mult mai mari acum că Biserica deține mai multă putere, astfel încât ea poate acum nu doar să invite, dar să și constrângă oamenii să îmbrățișeze ceea ce este bun.²

Aici avem o reprezentare timpurie a noțiunii conform căreia Bisericii lui Hristos îi fusese trasată de către Întemeietor o direcție radical diferită de cea reprezentată în Noul Testament. Aici avem începuturile ideii, care a deținut supremația în mințile oamenilor de-a lungul Evului Mediu, conform căreia Regele Bisericii însuși intenționase o schimbare a epocii creștine – o schimbare față de care lumea timpurilor apostolice urma să devină învechită. Această schimbare era identificată cu inovația constantiniană, iar ideea expusă de Augustin domina gândirea și teologia omului european în timpurile medievale, conducând la diferite absurdități teologice, cum ar fi, spre exemplu, faptul că Marea Trinitate a fost menită epocii pre-constantiniene și a fost împlinită o dată cu schimbarea constantiniană. Aici este începutul diferenței ne-protestante a *het historisch gewordene*, asupra căreia am atras atenția mai devreme. Ideea lui Augustin a unui nou regim ce coincidea cu schimbarea constantiniană și reprezenta „împlinirea mai mare” a profeției continuă să fie în vogă atâta timp cât oamenii nu vor fi renunțat la constantinianismul lor^d.

^d În anul 1953 prezentul autor a scris un articol pentru *The Reformed Journal* (din octombrie, articol intitulat „Creștinătatea biblică și compositivismul cultural”) în care a fost expusă ideea că Noul Testament anticipă o societate composită. Conținutul acestui articol nu a părut corect celor din Biserica Reformată din Olanda care consideră că organizațiile

Pentru această idee a „mai marii împliniri” Augustin a reușit să găsească „o justificare scripturală” cu ajutorul unei forme exegetice nu foarte îndepărtate de cascadoriile acrobatiche. Căci el continuă spunând:

Aceasta El o arată [adică ideea „împlinirii lărgite” care pune acum Biserica în poziția de a constrânge] destul de generos în parabola ospățului nunții; după ce îi cheamă pe cei invitați ... și slujitorii spun „S-a făcut precum ai poruncit, dar tot mai este loc”, Domnul spune „Ieșiți la drumuri și la garduri și pe cei ce-i găsiți siliți-i să intre ca să mi se umple casa.” Acum observați diferența de exprimare față de cei ce au intrat mai devreme – „aduceți-i” și nu „siliți-i”, prin care este simbolizată starea incipientă a Bisericii, în timpul căreia ea creștea spre poziția de a fi capabilă să constrângă. Din moment ce era drept din raționamentul unei puteri mai mari și puteri de a forța oamenii să vină la ospățul eternei mântuirii, s-a spus mai târziu ... „Ieșiți la drumuri și la garduri și siliți-i să intre.”

sociale separate și antitetice sunt incluse în viziunea creștină. Câteva întâlniri au fost ținute pentru a respinge ideea compozitismului social și au apărut o serie de articole în revista *Patrimonium*, care este publicația acestei facțiuni. În aceste articole citim următoarele (traduc din olandeză): „Trebuie să evidențiem fără tăgadă că orice dovadă din Scripturi devine extrem de periculoasă dacă este neglijat cursul istoric. Suntem cu toții familiarizați cu tehnica de „box cu umbra” a sectelor, care se folosesc de texte aleatorii pentru „a-și demonstra” tezele, uitând că există ceva numit istorie și desfășurarea existenței umane. Care este valoarea reală a recurgerii la textele din Noul Testament? Oare Verduin nu cunoaște faptul că în cultura atât de variată a acelor timpuri situația era total *diferită* [Italicele sunt incluse de noi, dar sunt cerute de accentul din original] de cea prezentă, că o sarcină mai mult decât diferită le-a fost prevăzută primilor creștini – Biserica avea să crească, așa cum a și făcut, în lume.... Cred că ar trebui să discutăm împreună utilizarea Scripturii ca atare.” Aici, așa cum va observa cititorul, îl avem pe Augustin în haine moderne, „mai marea împlinire” prezentând Noul Testament ca învechit, astfel încât textele sale devin „extrem de periculoase” dacă cităm fără a filtra prin „het historisch gewordene.” Este inutil a mai adăuga că acesta este echivalentul protestant al noțiunii catolice a „tradiției” și este pe deplin inacceptabil.

Aici avem de-a face cu viziunea, de la Augustin până la timpurile Reformei și dincolo de acestea, conform căreia „căderea” Bisericii a fost o cădere ascendentă. Și aici, chiar la începuturi, găsim că una din caracteristicile acestei căderi ascendente era dobândirea puterii de a constrânge.

Pe deplin sigur pe el însuși, Augustin a conchis cu ironie:

Așa că dacă voi [donatiștii] vă plimbați în tăcere în afara ospățului eternei mântuirii și a unității sfintei Biserici, atunci noi vă vom ajunge din urmă pe „drumurile” voastre; dar acum că sunteți plini de țepi și spini de atât de multe cruzimi și răni aduse poporului nostru, acum venim spre voi în „gardurile” voastre spre a vă constrânge. Oaia silită este constrânsă în timp ce este nedoritoare, dar după ce este adusă înăuntru, poate paște după voia inimii sale.

Augustin a reușit să covârșească[°] un alt pasaj din Scriptură pe care îl putea folosi pentru a sluji țelului său,

[°] Este incredibilă amploarea pe care o avea efortul lui Augustin de a găsi în Noul Testament justificarea pentru coerciție. În scrisoarea sa către Vincentius el scria: „n-ai citit cum Pavel ... a fost forțat printr-o mare violență ... să îmbrățișeze adevărul? Căci lumina ochilor săi, mai de preț decât banii sau aurul, i-a fost dintr-odată luată N-a primit-o înapoi până la venirea unui membru al Sfintei Biserici. Crezi că nici o constrângere n-ar trebui folosită pentru a mântui omul de greșelile sale; și totuși vezi ... că Dumnezeu face acest lucru.” Într-o predică din Luca 14:16 Augustin pune aceste cuvinte în gura lui Hristos: „Pe cine vei găsi, nu aștepta până vor alege să vină, silește-i să intre. Am pregătit o cină măreață ..., nu pot suporta ca vreun loc să rămână gol. Neamurile vin de pe drumuri și străzi: lăsați ca ereticii să vină de pe garduri Căci cei ce fac garduri au drept obiectiv divizările. Lăsați ca aceștia să fie luați de pe garduri, adunați de printre spini. Au rămas înțepeniți în garduri, nedorind să fie siliți. „Lăsați-ne”, spun ei, „să intrăm din proprie voință”, dar nu aceasta este directiva Domnului. El spune „Siliți-i să intre.” În lucrarea sa *De Correctione Donatistorum* Augustin revine asupra acestui pasaj din Luca: „Pentru ce atunci nu lăsați să fie învinovați prin faptul că au fost astfel constrânși, dacă puterea, primită de Biserică prin ungere divină la vremea potrivită prin caracterul religios și credința regilor, este instrumentală în constrângerea celor care au fost găsiți pe drumuri și garduri – care înseamnă în erezii și schisme.”

întrucât era un mare alegorist. De data aceasta a găsit-o în situația familială a lui Avraam, unde erau două soții: una liberă și a doua sclavă. Prima își trăia viața în climat al voluntariatului, iar cea de-a doua în cel coercitiv. În acest mod Augustin justifică prezența a două tipuri de creștini în Biserică – unii prin alegere, alții prin constrângere. În plus, alegoria justifica și faptul că prima o asuprea pe cea de-a doua – n-a bătut-o Sara pe Agar?

Acest mic sofism a devenit de asemenea parte a panopliei exponentului medieval de „sacralism creștin”, fiind repetat în timpurile Reformei, după cum vom vedea.

De-a lungul timpurilor medievale biserica „căzută”, acționând pe baza învățăturilor lui Augustin și ale altora, a recurs la utilizarea forței oriunde mergea. Atunci când, spre exemplu, Amandus a venit acolo unde acum e Flandra, la începutul secolului al șaptelea, și-a început eforturile „misionare”^f cu vizita la regele local, Dagobert al II-lea. Odată cererea de ajutor acordată până la constrângerea prin sabia regelui, a purces spre a-și îndeplini sarcina, purtând acte ce declarau pentru ca toți să știe că poruncile regelui erau: „Dacă cineva nu-și dă acordul să se lase regenerat prin botez, va fi constrâns să o facă de către rege.” Acest Amandus s-a plâns superiorilor săi la Roma mai târziu că a fost nu doar o dată obligat să iasă din apele râului Schelde – explicația pentru o asemenea primire nu foarte politicoasă pare a fi modul în care băștinașii au găsit cu cale să-i plătească cu aceeași monedă, răspunzând la botezurile sale forțate printr-un botez forțat din partea lor^g.

^f Acest cuvânt este cu ghilimele datorită faptului că este aberant să ne referim la aceste activități ca fiind „misionare.” Așa cum vom evidenția mai târziu, misiunile în sensul Noului Testament nu au apărut și nu apar în climatul constantinian.

^g *Zwangtaufe*, botezul cu forța, era destul de comun în Europa medievală. Vom vedea că „Copiii vitregi” erau expuși în acele vremuri acestei insulte.

Colegul lui Amandus, Winfrid, (care a fost canonizat ca Sfântul Boniface pentru multele sale servicii în interesul constantinianismului) era de asemenea convins de ideea că obligarea prin „brațul secular” era dreaptă și potrivită. A mers atât de departe încât a susținut că „Fără patronajul prinților franci suntem incapabili să conducem Biserica sau să apărăm preoți sau clerici, călugări sau maici; fără ordinele și autoritatea lor nu putem împiedica nici riturile păgâne și sacrilegiile idolatre ale germanilor.”

Aderând la aceeași doctrină, propovăduită de către Biserica „căzută”, împăratul Carol, care pentru multele sale servicii în schema constantiniană a devenit cunoscut ca Charlemagne (Carol cel Mare), i-a ajutat pe „misionari” decretând că „toți cei care refuză cu încăpățănare botezul vor fi condamnați la moarte.”

Printre „eretici” această filozofie, prin care coerciția era justificată, era supusă atacurilor încă de la începuturi. Aceste atacuri au devenit parte integrală a unei viziuni totale a oamenilor cu convingeri restituționiste. Următoarea descriere a „ereziei” medievale o face destul de evidentă:

Ereticii predică prea mult din Evangheliile și Epistole și susțin, printre alte lucruri, că un om nu trebuie să facă vreun rău, să mintă sau să înjure. Atunci când predică din Evangheliile sau din Epistole își ademenesc ascultătorii cu explicațiile lor, ca maeștri ai erorilor ce nu știu să stea la picioarele adevărului, învățând și explicând Scripturile ce sunt interzise laicilor. Ei susțin că Biserica lor este adevărata Biserică și că Biserica Romană nu este decât o Biserică a ticăloșilor. Aceștia resping bogăția Bisericii și însemnele regalității ecleziastice, înaltele privilegii ale episcopului și abatelui, căutând să abolească privilegiile ecleziastice. Ereticii evidențiază ideea că nimeni nu poate fi constrâns la credință și condamnă sacramentele Bisericii, spunând că un preot ce trăiește în păcat de moarte nu poate fi parte a trupului Domnului. Ei

susțin că trans-substanțierea nu are loc în mâinile preotului, ci în inima celui ce primește cu demnitate [cina Domnului].³

În mod similar un om cu aplecare „eretică” din îndepărtata Polonie, Peter Chelcicky, spunea cu un secol înaintea Reformei:

Nici un om nu poate fi adus la credința lui Hristos folosind forța, așa cum e puțin probabil ca un om să învețe poloneza studiind germana Prin mijloacele puterii laice Anti-Hristul și-a asumat toată puterea sub masca credinței creștine. Din moment ce credem că Hristos ne-a mântuit de sub puterea lui Satan prin blândețe și umilință pe Cruce, nu putem permite ca desăvârșirea credinței noastre să vină prin puterea lumii acesteia ca și cum forța este un beneficiu mai mare decât credința Atunci când Împăratul Constantin a fost adus în Biserică de Papa Silvestru în modul său păgân de existență și acesta a fost investit în schimb cu putere externă, distrugerea Bisericii a fost inevitabilă.

Acestea erau vocile oamenilor care au rupt relația cu Biserica „căzută”; erau de asemenea și persoane care au rămas în ea, dar i-au repudiat ideile despre implicarea voluntară și coerciție. După cum, conform Confesiunii Belgice, Căderea din Eden a lăsat câteva „dâre” ale gloriei trecute, tot așa „căderea” Bisericii lăsa câteva mici vestigii ale stării sale de rectitudine din trecut.

Remarcabil printre aceștia era Hilarius de Poitiers, care a scris în 365, atunci când schimbarea constantiniană avea loc:

Acum, Biserica înspăimântă cu amenințări de exil și temniță și ea, care în trecut și-a câștigat adeptii în ciuda temnițelor și exilului, aduce acum oamenii la credință prin constrângere. Ea, cea care a crescut prin preoți vânați acum vânează preoți la rândul ei Aceasta trebuie spusă spre comparația cu cea Biserică care ne-a fost transmisă și pe care acum am pierdut-o,

fapt ce se desfășoară în fața ochilor oamenilor și este trâmbițat cu putere.

Dovezi similare ale acestor „dâre” au tot apărut de-a lungul timpurilor medievale. Iată-l pe Wazo, episcop de Liège, care în secolul al XI-lea a răspuns colegului său, care îl îndemna să ia măsuri împotriva unor „eretici” ce călătoreau în zona Liège:

Deși ideile acestor eretici au fost condamnate de către Biserică cu mult timp în urmă, acești oameni ar trebui tratați cu blândețe și în spiritul Celui ce avertiza împotriva smulgerii neghinei. Nu trebuie să recurgem la judecata puterii pentru a îndepărta pe cei ce Creatorul îi lasă în viață. Nici nu trebuie să gândim că în calitate de episcopi ordinați intrăm în posesia unei săbii specifice unui conducător civil; suntem unși întru a aduce la viață, nu a trimite spre moarte. Credinciosul trebuie desigur atenționat împotriva ereticilor, căci cel ce se joacă cu focul își arde degetele.

Acestea erau sentimentele rostite de anumiți oameni, oameni în inima cărora întunericul nu era deplin. Dar oficial Biserica „căzută” gândea și învăța cu totul altceva în timpurile medievale. Biserica Evului Mediu nu era o companie de oameni credincioși adunați în mod voluntar, ci era o masă de ființe umane adunate împreună și ținute laolaltă prin simbolul coerciției – sabia puterii laice. Doctrina oficială era, așa cum Papa Pelagius o spusese în anul 553, „în privința constrângerii ereticilor și schismaticilor Biserica deține ‚brațul secular’ pentru a sili în cazul în care oamenii nu pot fi aduși spre înțelepciune prin argumente raționale.”

Atunci când Biserica medievală îi numea pe restituționiști „eretici”, folosea cuvântul în sens etimologic. În acest sens, cuvântul nu are conotații cu referire la deviațiile religioase, în sensul folosit de limbile moderne. „Ereticii”, așa cum am menționat, nu erau pe o pistă greșită teologic vorbind,

și totuși erau „eretici”. Cuvântul „eretic” este derivat din verbul grecesc *hairein*, care înseamnă „a-și exercita opțiunea în prezența alternativelor.” Cei care priveau viața creștină din perspectiva unei probleme de alegere dintre alternative erau din acest motiv numiți „eretici” de către cei ce gândeau în termeni de „creștinism fără alegere”. Din această cauză cuvântul „eretic” era utilizat alternativ cu „schismatic”, așa cum ilustrează citatul lui Pelagius.

Am văzut că reformatorii aveau de ales între două alternative – de a continua în tradiția „sacralismului creștin” sau de a merge în direcția tradiției de lungă răzvrătire împotriva conceptului. Cea de-a doua alternativă era plină de mari dificultăți, implicând străbaterea drumului în singurătate, fără sprijinul prinților. Aceasta ar fi expus mișcarea reformatoare la un pericol de neînving, căci împotriva ei era ordinul catolic, înarmat până în dinți cu arme de care, așa cum istoria arătase de mii de ani, nu-i era greață să se folosească. Cum să te opui unei asemenea puteri? Cu mâinile goale? Ar fi fost ca și cum ai lupta cu pumnii goi împotriva unei armate de tancuri, așa cum rebelii unguri au făcut-o în 1556. Alternativa era încheierea unor tratate cu conducătorii locali, ceea ce oferea mișcării reformatoare propria sabie și promisiunea succesului. Până la urmă, ce s-a ales de Jan Hus? Și ce l-ar fi salvat pe Luther de aceeași soartă? Glumele ironice ale acelor vremuri deja se refereau la el ca la „gâsca germană” (germanul Hus, deoarece cuvântul slav pentru gâscă este *hus*). Luther avea de luat o decizie, și încă una grea. Nimeni să nu privească ușuratic extrem de dificila natură a dilemei ce Luther și confrății săi reformatori o aveau de înfruntat. Omenește vorbind, singurul lucru ce oferea o rază de speranță era să construiască un rival orânduirii constantiniene – o nouă Biserică teritorială, ce putea oferi vechiului constantinianism un competitor formidabil. Nu părea să existe vreo altă alternativă viabilă.

Dar Luther de asemenea avea momentele sale, în care era mai mult în acord cu Noul Testament. Atunci vorbea din punctul de vedere al restituționiștilor: „Ereticii trebuie convertiți cu Scriptura și nu cu focul!” În acele momente ale anului 1523, Luther rostea următoarele: „Gândurile și reflecțiile sufletului sunt descoperite doar lui Dumnezeu; de aceea este imposibil ca cineva să fie contrâns prin forță fizică spre a crede ceva. E nevoie de alt fel de constrângere pentru a realiza acest lucru, căci forța fizică este incapabilă de așa ceva.” În acele clipe Luther era apropiat de Tertullian, care spusese în vremea lui că „Este un drept fundamental, un privilegiu natural ca fiecare om să se închine conform convingerilor sale. Religia unui om nici nu-i ajută și nici nu-i prejudiciază altui om. Nu este în natura religiei de a constrânge la religie, ci aceasta trebuie adoptată liber și nu cu forța.” Dar la fel și acest Tertullian își schimbase convingerea, căci a spus mai târziu că „Ereticii trebuie siliți pe bună dreptate, nu ademeniți la datorie; încăpățânarea trebuie corectată, nu înduplecată.” Și Luther nu a făcut excepție din rândul celor ce și-au schimbat concepțiile, căci poziția sa a fost determinată de ceea ce predomina în mintea sa – conturarea Bisericii în spiritul Noului Testament sau *het historisch gewordene*. Erau clipe în care Luther își împărtășea vechea speranță restituționistă de a avea într-o zi o Biserică de credincioși, căci le vorbea uneori prietenilor săi apropiați despre această Fata Morgana. Însă de fiecare dată era readus brusc în lumea reală și necesitățile ei nemiloase. Și atunci cealaltă alternativă revenea cu mai multă putere.

Acei dintre susținătorii săi care erau condiționați de „erezia” medievală au fost rapid istoviți de această șovăire dintre două opțiuni. Pentru ei nu exista vreo problemă, căci pentru ei exista doar o soluție – aceea de a se delimita de trecut și de a începe de la zero. Erau oameni înfierbântați printre ei, bărbați ce voiau să meargă „cu toată viteza înainte, fie ce-o fi!”

Nesăbuița lor l-a făcut pe Luther să privească cu mai multă atenție spre cealaltă alternativă, ceea ce i-a făcut pe radicali mult mai nerăbdători. Dezamăgiți de indecizia reformatoilor dintre cele două opțiuni, aceștia s-au refugiat de unii singuri.

La scurt timp îl găsim pe Luther lansând un atac de mari proporții împotriva prietenilor și asociaților de odinioară. Acum că îl abandonaseră, nu mai era nimic de pierdut. Reforma s-a cristalizat după tiparul neo-constantinian; nu mai rămânea nimic altceva de făcut decât să se întoarcă tunurile împotriva celor ce au părăsit Reforma din cauza acesteia.

Luther și-a delegat asociatul Urbanus Rhegius să conducă atacul, spunându-i să scrie o carte împotriva *Schwärmer*, așa cum începuse să-i numească. Rhegius s-a conformat, scriind un volum în care laude generoase sunt aduse lui Constantin și succesorilor săi pentru direcția deschisă. Rhegius s-a sprijinit de mânerul săbiei politicii constrângerii celor ce stau în calea sacralismului, lichidându-i dacă este nevoie:

Adevărul nu lasă loc alegerii; trebuie să fii de acord că magistratura are autoritatea să-și constrângă supușii față de Evanghelie. Și dacă vei spune: „Da, dar muștrându-i, și cu ajutorul cuvintelor bine alese, nu prin exercitarea forței”, atunci îți voi răspunde că pentru a aduce oamenii la slujbă cu cuvinte frumoase și muștrări este datoria predicatorului, dar pentru a-i păstra acolo recurgând la forță în caz de nevoie și pentru a-i înspăimânta de eroare este funcția specifică a conducătorilor ... Ce crezi că înseamnă „Compelle intrare?”⁴

Între timp, radicalii au purces spre a organiza Biserica așa cum credeau ei că trebuie să fie ea – prin asociere voluntară. Așa cum s-a exprimat unul din liderii lor, Felix Manz, ambiția lor era „să-i adune împreună pe acei care voiau să-L accepte pe Hristos, să se supună Cuvântului și să-I urmeze pașii, uniți fiind prin botez, lăsându-i pe ceilalți cu convingerile

din prezent.” Observatorului nu-i va scăpa faptul că aici avem implicarea voluntară asigurată (prin cuvintele „voiau să-L accepte”) și constrângerea exclusă (prin expresia „lăsându-i pe ceilalți cu convingerile din prezent).

Acesta era cu siguranță Restituționismul, fără nici o ambiguitate. Manz a plătit pentru această ambiție a sa, fiind luat într-o barcă cu mâinile legate împreună la încheieturi și trecute peste genunchi, un băț greu trecut între genunchii și coatele sale îndoite. Legat în acest fel, a fost dus cu barca până la capătul îndepărtat al râului Limmat și aruncat, pierind astfel în apele mocirloase. Aceasta a avut loc în data de 5 ianuarie a anului 1527.

Un alt radical, Georg Blaurock, și-a exprimat viziunea restituționistă prin următoarele cuvinte: „adunându-ne laolaltă, așa cum a spus-o Pavel”. O astfel de Biserică nu poate fi Biserica maselor. A edifica o astfel de Biserică înseamnă a pune capăt programului sacralist. De aceea este evident că Blaurock era un om vânat.

Un altul, Pilgram Marpeck, un restituționist dintre cei de frunte, s-a referit la subiectul implicării voluntare versus coerciție în felul următor: „Prin botezul copiilor oamenii constrâng poporul să intre în Împărăția lui Dumnezeu; și totuși n-ar trebui să existe silire în acest scop. Toți cei ce recurg la puterea civilă căutând să susțină Împărăția lui Dumnezeu sunt așteptați de pedeapsa veșnică ... magistratura nu are nici o atribuție în ceea ce privește Împărăția lui Dumnezeu.”

Să cităm un altul, Hans Denck: „Să știe oricine că în ce privește credința lucrurile trebuie să fie în baza implicării voluntare, fără vreo constrângere.”

Auzim vocea liderilor „Celui de-al doilea front” în aceste mărturii; dacă ascultăm vocile luptătorilor comuni, auzim rostite aceleași sentimente. Aproape optzeci de tineri, selectați datorită stării fizice dintre două sute ce fuseseră arestați, au fost ținuti la Trieste până galera (pe care au fost

condamnați să ispășească pedeapsa ca animale de povară) a venit în port pentru a-i lua. În timp ce așteptau, au întocmit o declarație a credinței lor, menționând și caracterul impropriu al constrângerii. Citim în dialectul nostim al acestor oameni simpli: „În ce pasaj a poruncit Dumnezeu copilului Său spunând: „Copile, mergi în toată lumea învață toate popoarele și pe oricine refuză să accepte sau să creadă cuvintele tale prinde-l, torturează-l, da, chiar sugrumă-l până va crede?”” Când reprezentantul „Creștinătății”, care era responsabil de încarcerarea acestor tineri, un cleric ce a fost trimis să convertească acești „eretici”, a replicat spunând „Nu spune Hristos în parabolă ... „mergi la drumuri și garduri și silește-i să vină pentru ca să-mi fie casa plină”?”, ei l-au contrazis prin „Prin Cuvântul Său și prin judecata Sa îi constrânge Hristos pe oameni!”

Totul este suficient de clar, fără nici o îndoială. Respingerea tehnicilor coercitive în domeniul Credinței era parte integrantă din discursul radicalilor, de la cel mai învățat conducător până la cel mai simplu țaran. Că așa stăteau lucrurile poate fi cunoscut mai clar din mărturia dată de reformatori acestora. Henry Bullinger, spre exemplu, succesul lui Zwingli, a recitat următoarele pentru a arăta ce oameni „intoleranți” erau restituționiștii:

Ei susțin că nu este permis a se utiliza forța pentru ca cineva să accepte credința, spunând că aceasta este un dar de la Dumnezeu. Este greșit, spun ei, să silești pe cineva prin forță sau constrângere să îmbrățișeze credința sau să condamni la moarte din cauza rătăcirii de la credință. Este o eroare, afirmă aceștia, ca în Biserică să se utilizeze orice altă sabie decât cea a Cuvântului divin. Împărăția laică, declară ei, trebuie să fie separată de Biserică și nici un slujitor civil nu ar trebui să-și exercite autoritatea în cadrul Bisericii. Domnul a poruncit, susțin ei, doar să se predice Evanghelia și să nu se folosească forța pentru a o accepta. Adevărata Biserică a lui

Hristos, potrivit lor, are această caracteristică a suferirii și îndurării persecuției fără a o exercita împotriva nimănui.⁵

Pasajul citat ar trebui să infirme argumentul auzit adesea, conform căruia ar fi un anacronism să așteptăm de la reformatori o aderare deschisă la principiile libertății creștine, din moment ce acele principii nu fuseseră formulate. Bullinger le cunoștea și era capabil să le declame doar pentru a le respinge. Același lucru este adevărat în ce-l privește pe Bucer, care fusese expus următoarelor, adresate lui personal:

Această lucrare a Domnului va fi făcută fără ajutorul săbiei și fără exercitarea forței fizice, doar prin puterea spirituală și prin har, nu fără multe întristări și neazuri Sfintele Scripturi nu învață că cei puternici și slăviți trebuie să zidească Biserica ... cu ajutorul forței și constrângerii utilizate cu sau fără știință Cei care au suveranitatea și credința de asemenea ... trebuie să fie disciplinați de Dumnezeu împreună cu alți membri ai Bisericii ... căci magistrații nu au fost chemați de Dumnezeu să dezrădăcineze și să extermină neghina persecutându-i sau confiscându-le averile sau condamnându-i la moarte pentru cauza religiei. Nu pentru aceasta Dumnezeu le-a dat putere; ba din contră, Hristos interzice folosirea puterii în acest scop în sânul Bisericii. Este de datoria lor să administreze într-un mod echitabil și imparțial treburile temporare și materiale Nu este potrivit ca cei ce iubesc Cuvântul lui Dumnezeu în adevăr să constrângă la credință prin violență tiranică pe cei din afara Bisericii sau să-i facă pe cei ce le împărtășesc religia să continue să o facă contrar voinței lor. Este cu neputință de crezut că este în vreun fel de folos unui om să fie forțat să fie prezent la Sfânta Cină, cu deșarta nădejde că acesta va sfârși prin a accepta credința în mod voluntar și durabil.... Legea harului nu dorește să aibă oameni slujind contrar alegerii lor, dar, în mod contrar, lasă fiecărui om libera sa alegere.... Domnul nu a dat vreo altă regulă sau mijloace de constrângere pentru a forța oamenii spre credință

și religie afară de Cuvântul Adevărului însuși În această privință, voi recurgeți la legea imperială și la viziunea lui Augustin ... dar susținem că asemenea constrângere aduce Bisericii mai mult rău decât bine.

Departe de a renunța, Bucer a ripostat:

Este de datoria magistraților de a nu tolera ca cineva să atace sau să insulte în mod deschis doctrina Evangheliei Ideea că aceasta se întâmplă pentru că un asemenea om este un răzvrătit și constituie o amenințare la adresa ordinii pașnice, nu este suficient, căci, de-aseamenea, el nu trebuie tolerat într-o republică creștină, întrucât refuză să fie învățat^h lucrurile ce țin de Împărăția lui Hristos.⁶

Este evident că reformatorii știau principiile ce conduc la libertatea religioasă; ei cunoșteau ce presupunea separarea Bisericii de Stat. Este de asemenea evident că respingeau această direcție de gândire și o făceau, pentru că susțineau axioma conform căreia Statul trebuia să aibă o confesiune religioasă, Statul trebuia să fie o „republica Christiana.” Această convingere, ce conducea direct la „sacralismul creștin”, îi situa acolo unde erau.

Asociații lui Bucer, Adam Krafft, și-a adus aportul cu privire la propaganda în favoarea coerciției, spunând că „Este posibil ca cel ce a fost constrâns astăzi să vină de bună voie mâine ... și fiind salvat, îi mulțumește apoi magistratului pentru constrângerea exercitată.” Într-o încercare de a justifica coerciția, acesta a adăugat: „Astfel a procedat regele din Ninive când a poruncit supușilor să postească La fel a procedat Nebucadnețar când a amenințat cu moartea persoanele profanatoare. Acest edict imperial a lui Nebucadnețar învâța

^h Prin aceasta am revenit la frecventarea forțată a cursurilor de îndoctrinare, concept inventat atunci când a fost lansat pentru prima dată „sacralismul creștin”.

toți magistrații creștini că au cu siguranță prerogativa de a constrânge oamenii la credință.”⁷ Acest pastor protestant era ferice inconștient că spunând aceasta își semna în realitate sentința la moarte; era prea adevărat că politica recomandată de el era de origine păgână și se potrivea modului pre-creștin de gândire și numai acestuia. El cerea Bisericii lui Hristos să uite ceea ce Domnul a învățat-o și să stea în schimb la picioarele păgânilor!

Apologetii „sacralismului creștin” erau capabili, după cum am văzut, să găsească sprijin pentru viziunile lor la păgâni. De asemenea jonglau destul de bine cu Vechiul Testament – unde sunt exemple ale uniformității religioase prin utilizarea săbiei conducătorilor civili. Dar chiar și Vechiul Testament – despre care insistau oamenii „Celui de-al Doilea Front” că era învechit în această problemă – nu era suficient de aspru pentru reformatori. Sus-menționatul Urbanus Rhegius afirma că „Se cade ca magistrații noștri să-i pedepsească pe eretici și pe schismatici și să-i extermine cu nu mai puțin zel decât regele din Vechiul Testament.”⁸

Susținătorii „sacralismului creștin” se descurcau cu mult mai puțin bine în lumina Noului Testament, care nu le-a furnizat vreun argument solid. Atunci când un restituționist, Leendert van Maastricht, a susținut ideea că oamenii răufăcători îi persecută pe cei buni, dar cei buni nu persecută pe nimeni, Bucer a replicat cu „Faptul că oamenii răi îi persecută pe cei buni este admis, dar că cei pioși îi persecută pe cei răi este ceea ce Scriptura ne învață. Ce a făcut Hristos în Templu dând afară vânzătorii și ce i-a făcut Pavel lui Anania?”⁹ Acestea au fost singurele exemple ce le-au putut găsi reformatorii drept răspuns în Noul Testament – un argument lamentabil de slab.

Restituționiștii tratau cu indiferență argumentele aduse din Vechiul Testament. Unul dintre ei, care a fost întemnițat pentru anti-constantinismul său, a spus următoarele:

Avem dreptate spunând că magistratului nu i se poruncește nici măcar o singură dată să conducă în probleme de credință, indiferent cât de mulți strigă în zilele noastre contrariul și pun sabia în mâinile conducătorului pentru a judeca în chestiunile credinței, sprijinindu-și opinia prin referințe la Judecători și la Regii lui Israel. O fac fără justificare, căci deși admitem că le-a fost poruncit unor conducători ai lui Israel să pedepsească venerarea idolilor, acesta pentru că Israel era un popor slugă al Legii (*ein knechtisch volck des gzetz*) în care totul era prin constrângere, la fel și religia lor. Acum totuși în doctrina liberă a Evangheliei lui Hristos orice constrângere a încetat, astfel încât nu este potrivit prin folosirea forței sau a cârmuirii laice să aduci pe cineva la credință împotriva voii sale; după cum nu este potrivit ca un magistrat să penalizeze pe cineva pentru lipsa credinței, căci aceasta este prerogativa exclusivă a Fiului lui Dumnezeu și a nici unei alte făpturi de pe Pământ, așa cum într-adevăr au înțeles unii dintre acei ce luptă împotriva acestei stări de lucruri cu toată silința, fiind cândva singurii ce se opuneau stării rele a lucrurilor până alții au început să respingă noțiunile eronate și doctrinele lor (la fel cum ei respinseseră cele ce aparțineau Papei), căci atunci au început problemele. Au uitat învățăturile anterioare și au început să vorbească o altă limbă, convingându-i pe magistrați să le susțină falsele învățături. Ei i-au susținut atunci pe acei împotriva cărora scriseseră și aclamaseră mai devreme, și anume împotriva faptului că magistrații ar trebui să nu se amestece în problemele religiei. Pe toți aceștia îi vom lăsa în voia lui Dumnezeu spre a-și lua pedeapsa, văzând că ne-au greșit.¹⁰

Cititorul va fi observat reclamația restituționistă, auzită constant la „Cel de-al doilea front”, conform căreia reformatorii au întors spatele firii lor de la început și deși la începuturi au vorbit împotriva coerciției, acum erau cei care vorbeau în favoarea ei. Această schimbare de poziție era

inevitabilă din moment ce reformatorii au acceptat autorul puterii civile. Cu toate acestea, din motive principiale, „Copiii vitregi” nu au acceptat niciodată acest sprijin. Când reformatorii s-au întors la doctrina constrângerii în chestiunile credinței, „Copiii vitregi” au rămas convinși că libertatea conștiinței și afilierea voluntară cauzei Lui sunt însăși esența învățăturilor lui Hristos. Aceasta este ceea ce sacraliștii, mai devreme sau mai târziu, nu au realizat și nu realizează în întregime.¹

„Copiii vitregi” nu reușeau să priceapă ceea ce i-a determinat pe reformatori să scrie acele lucruri ce îi rușinau acum pe adepții lor. Stânjeneala pe care Articolul 36 din Confesiunea Belică îl produce practic tuturor celor ce au de-a face cu el este bine cunoscută. Oamenii au încercat prin diverse metode, inclusiv prin operații radicale, să scape de ceea ce articolul susține în mod vădit. Dar ceea ce spune Articolul 36 este simptomatic pentru o ideologie adânc înrădăcinată; „doftoricirea” simptomelor nu este suficientă, un tratament mult mai drastic este necesar dacă se intenționează încetarea stânenelii.

Articolul 36 nu este singurul care ne irită. Cine nu este ofensat în mod asemănător de replica lui Calvin ideii „Copiilor vitregi” că magistrații nu au nici o atribuție în interiorul Bisericii: „Să ne amintim regula lăsată de Pavel, care susține că fiecare să rămână în starea în care a fost chemat și că suntem

¹ Abraham Kuyper, spre exemplu, scria: „Dacă coerciția din partea Statului ar avea efect, n-am ezita nici pentru un moment să o angajăm” (Baatte staatsddwang we zouden geen oogenblik voor staatsbemoeiing terugdeinzen) (*Ons Program*, p. 325). Kuyper de asemenea nota: „Nu voi da înapoi dacă cineva va spune ‚Atunci tu dorești și propui ca idolatria și păcatele similare să fie pedepsite cu moartea, dacă este nevoie!’ Dacă este nevoie, desigur ...” (*Dictaten Dogmatiek, Locus de Magistratu*, pp. 420f.). Este evident că Kuyper era încă destul de tributar aspectelor sacralismului din moment ce nu vedea vreun motiv *principal* pentru a se opune utilizării forței, evidențiind doar motivele *practice*.

un trup în Domnul nostru, așa că brațul nu poate spune ochiului, nici mâna piciorului „Nu am nevoie de tine.”¹¹ Cine dintre copiii spirituali ai lui Calvin nu dorește ca marele genovez să nu fi spus aceasta? Este oare magistratura prin definiție membru al trupului lui Hristos? Oare oficiază magistratura una din funcțiile vitale ale Trupului Său? Este ea în relație cu alte funcții și agenții, așa cum mâna este în relație cu piciorul și brațul cu ochiul?

Suntem de asemenea jenați de lucrurile pe care le-a spus Calvin atunci când „Copiii vitregi” au declarat că corecta conducere a magistraturii este „a cărnii” și corecta conducere în desăvârșirea în Hristos este „a duhului.” Chiar dacă ar trebui să admitem că această terminologie necesită îmbunătățire (să ne amintim că „Copiii vitregi” luptau să creeze un vocabular: cuvintele cu care suntem obișnuiți – „Biserică”, „Stat”, erau neinteligibile), pot avea un sens cel puțin tradițional. N-a fost dintotdeauna obișnuit să ne referim la regimul magistraturii ca la „putere laică” sau „brațul secular”? De ce a trebuit Calvin să insiste atât, spunându-le „Copiilor vitregi”:

Asemeni unui bețiv care după ce a răgăit, vomite toate cheștiile josnice ce îi îngreunează stomacul, așa procedează acești mizerabili – după ce au vorbit de rău această instituție sfântă pe care Domnul a onorat-o, ei vomită blasfemii mult mai deplasate, susținând că guvernarea conducătorului civil ține de carne și că cea creștină ține de duh Dar aceasta e nimic față de ceea ce urmează, cum că sediul magistraturii este limitat la Pământ [textul latin este *tantummodo in hoc mundo est*], dar cel a creștinilor este în Cer. Vă rog, în numele lui Dumnezeu, pe voi toți credincioșii drepecți, și vă sfătuiesc să luați aminte bine la ceea ce Sfântul Pavel și Iuda au spus despre cei ce în zilele lor perverteau credința celor sinceri.

Cine nu și-ar dori ca marele Calvin să nu fi scris aceste rânduri sau cel puțin nu cu aceste cuvinte. În graba lui, așa cum

ni se pare, de a muștra „Copiii vitregi” pentru diferențierea dintre legea lui Dumnezeu ce se exprimă în magistrat și legea lui Dumnezeu ce se exprimă printre acei ce păstoresc credința, el însuși se apropie periculos de mult spre a le identifica pe cele două. Dacă, așa cum spunem azi, Statul decurge din îndurarea comună și Biserica din îndurarea specială, atunci ceea ce „Copiii vitregi” spuneau nu era blasfemiator, așa cum Calvin ne-ar face să credem. Apoi, suntem alarmați de faptul că el însuși le confundă pe cele două.

Calvin și-a continuat atacul împotriva restituționiștilor:

Principalul scop al instituției magistraturii nu este de a menține supușii în pace, ci mai degrabă de a face cunoscut că Dumnezeu este slujit și onorat în teritoriile lor și că toți duc o viață bună și onestă Vedem cum diavolul vorbește prin gurile lor pentru a-i deturna pe Prinți de la calea lor și a-i reține de la datorie Ei arată că sunt dușmani ai lui Dumnezeu și ai omenirii.

Ne-am putea doar dori ca să nu fi scris Calvin aceasta, fiind de aceeași natură cu Articolul 36, ce i-a jenet destul de mult pe adeptii săi. Gândirea lui Calvin în acest moment reflectă monismul medieval ce vedea în magistrat și în preot două brațe complementare ale aceluiași trup. Era timpul potrivit pentru ca cineva să atragă atenția asupra faptului că o nouă dimensiune este atinsă atunci când venim la „desăvârșirea lui Hristos.” Și cei ce subliniază acest lucru nu sunt în nici un caz „dușmani ai lui Dumnezeu și ai omenirii”. Magistratura civilă este într-adevăr a lui Dumnezeu (așa cum „Copiii vitregi” au spus în cuvinte monosilabice), dar nu este bine spus (așa cum Calvin a făcut-o) că „Magistratura civilă este o chemare nu doar sfântă și legitimă, ci de departe ceea ce e mai sfânt și onorabil în viața umană.”¹² Oare primarul deține „de departe” o poziție mai sacră și mai onorabilă decât cea a slujitorului Evangheliei? Ar fi mai ușor de acceptat ceea ce

Schlatten am Rande susține: „Sabia este decretul lui Dumnezeu în afara desăvârșirii lui Hristos; așadar Conducătorii lumii sunt predestinați pentru pedepsirea celor ticăloși și pentru condamnarea lor la moarte.”

Cum de a scris Calvin aceste lucruri, pe care noi, ce suntem în atâtea privințe urmașii lui, le găsim imposibile de repetat? Răspunsul trebuie căutat în faptul că el, blocat de aceeași dilemă ce îl tortura pe Luther, încerca aceeași soluție imposibilă de a combina două viziuni ireconciliabile ale Bisericii lui Hristos. Ca și Luther, a învățat să vadă faptul că Noul Testament delimitează Biserica ca fiind un grup de credincioși; asemeni lui Luther, el a moștenit pe de o parte conceptul medieval de Biserică, conform căruia Biserica îi include pe toți dintr-o localitate.

Așa cum am sugerat deja, mijlocul preferat de a menține una pentru a nu o anula pe cealaltă era „Biserica vizibilă” și „Biserica invizibilă.” Biserica vizibilă a lui Calvin este Biserica constantiniană, în timp ce Biserica invizibilă este cea a Noului Testament. Cea din urmă este pentru Calvin înfinit mai mică decât prima, „un mic număr și vrednic de dispreț ascuns într-o multitudine enormă, câteva fire de grâu învelite într-o grămadă de pleavă.”^j Imaginea este aceea a multor „creștini”, printre care este un lustru de „Creștini.”^k

^j Supunem cercetării faptul că Noul Testament nu prezintă nicăieri o Biserică în care o micuță *ecclesiola* să stea ascunsă între pliurile unei masive *ecclesia*. Pentru a susține această idee *ecclesiola in ecclesia* sacralității din toate timpurile au fost obligați să meargă înapoi la situația din Vechiul Testament, unde putem într-adevăr găsi „șapte mii ce nu s-au închinat lui Baal,” adevărați israeliți, ascunși într-o masă a unui Israel aparent. În Noul Legământ ei „nu învață pe fiecare om, spunând ‚Cunoaște pe Domnul’, căci toți [din acel grup] trebuie [deja] să Mă cunoască ...! (Evrei 8:11).

^k Categoria de „creștin”, adică o persoană ce nu este păgână și nici creștină, este străină Noului Testament. Ne-am aștepta ca oamenii care au avut ocazia să asiste la creșterea domniei terorii sub Nazism să renunțe la ideea de „Biserică” ce include toată societatea. Ne-am aștepta ca oamenii să-și

Acest concept al „Bisericii vizibile” și „Bisericii invizibile” este străin Noului Testament, căci fusese lansat pentru a furniza o formulă prin care oamenii să scape de strigătul puternic al „Copiilor vitregi” pentru o Biserică a credincioșilor, fiind inventat ca oamenii să fie scuzați de respingerea Bisericii inclusiviste a lui *het historisch gewordene*.

Dacă Calvin a scris lucruri pe care nu le putem digera, Theodore Beza ne mulțumește și mai puțin, scriind în favoarea uciderii ereticilor următoarele:

După ce Dumnezeu a lansat Creștinismul prin apostolii neînarmați, El a ridicat mai târziu regi prin înțelepciunea cărora a intenționat să apere Biserica Lor nu le este pe plac că legile civile sunt decretate împotriva ticăloșiei lor, spunând că apostolii nu au recurs la ajutorul regilor, dar acești oameni nu iau în considerare faptul că acelea erau alte vremuri și că toate lucrurile sunt în favoarea timpurilor lor. Ce împărat a crezut în acele vremuri în Hristos, în zilele în care Psalmul 2 era încă valabil: „De ce se mânia popoarele” Atunci când invocăm protecția legală și instituită în mod divin împotriva ereticilor încăpățânați și incorigibili, facem

amintească cum atunci când acești naziști au început să spună „Gemeinschaft des ganzen Volkes hat die Kirche zu sein, nicht Geimenschaf für sich in separativer Bildung”, clerul n-a avut obiecții (până a fost prea târziu – atât de obișnuiți erau cu această reprezentare sacralistă). Ne-am aștepta ca ei să-și revizuiască moștenirea teologică ce a făcut posibilă așa ceva. Dar, în schimb, încă găsim oameni jucându-se cu formula sacralistă. În Olanda, Noordmans pledează pentru lărgirea structuralizării Bisericii pentru a face loc credinciosului și necredinciosului deopotrivă, „een uitbouw van de gemeentelijke inrichting, waarin de schare meer betrokken is dan tot dusverre.” El crede că a venit timpul să ne întrebăm dacă „alături de structuralizarea presbiterială a Bisericii, în care sunt sluiți cei ce aparțin Bisericii prin conștiință, n-ar fi loc pentru o formă organizațională peste aceasta și mai presus de ea, unde să-și aibă locul lor și masele care sunt doar în genere în legătură cu Biserica.” Dar Noordmans nu va fi capabil să fie „și în car și în căruță”, așa cum n-a putut nici Luther, care de asemenea cocheta cu aceeași idee.

doar ceea ce declară Cuvântul lui Dumnezeu și autoritatea sfinților profeți.¹³

În mod evident, acesta este constantinianism concentrat, căci acceptă fără vreo problemă noțiunea lui Augustin de „împlinire mai mare” și se declară în favoarea procedurilor coercitive pentru cauza Bisericii lui Hristos.

Beza de fapt îl depășește chiar și pe Constantin. Singura critică pe care i-o aduce lui Constantin este că acesta nu a fost suficient de drastic în tehnicile sale represive:

Va fi Constantin judecat drept vinovat în această privință? Ar fi fost mai înțelept dacă apăra cu mai multă înverșunare maiestatea lui Hristos, atacată în mod atât de netrebnic și încăpățânat În timp ce protecția imperială era un lucru nou în Biserică nu e de mirare că utilizarea ei era îngăduitoare, căci aceasta îl mulțumea atât pe împărat, cât și pe episcop.

Beza nu vedea cu ochi buni faptul că Augustin nu a fost de acord de la început cu faptul ca donatiștii să fie condamnați la moarte.

Acest hiper-constantinianism, inițiat de Beza, a devenit normativ în Țările de Jos. E de la sine înțeles că Protestantismul german când a întâmpinat „Copiii vitregi”, a scos sabia cu sete de răzbunare. Și e natural ca atunci când clericii reformați au parcurs lumea publicațiilor pentru material ce le-ar fi putut servi scopului lor, atenția le-a fost imediat captată de Beza și cartea sa scrisă în sprijinul uciderii ereticilor. Așa cum s-a spus deja, Bogerman a reeditat-o, în traducere germană, în 1601.

El a adăugat acestei cărți o lungă introducere și prefață, de factură mult mai constantiniană decât a lui Beza, dacă este posibil una ca aceasta. Și ocazia reeditării a fost aceasta: în timpul păstoririi sale la Sneek, atenția lui Bogerman a fost

atrasă de faptul că erau anabapțiști în oraș, oameni ce țineau adunări de unii singuri.¹ Deși aceste întâlniri religioase nu erau ținute în stradă, ci în liniștea caselor private, fără nici cea mai mică intenție de revoltă, Beza, însoțit de poliția locală, a venit neinvitat la acele întâlniri și fără să i se ceară, a rostit o rugăciune lungă și a prezentat o expunere a Scripturii. Autoritățile locale au fost influențate ulterior să publice aspre interziceri ale altor servicii „ne-reformate”.

Toate acestea sunt scrise de însăși penița lui Bogerman. El și-a expus fapta glorioasă, fiind ferm convins că contemporanii reformați îi vor aplauda acțiunile. S-a plâns că restituționiștii au avut „cutezanța” să citeze (înaintea primăriei câțiva ani mai devreme) din Matei 22, pasajul despre „lăsarea Cezarului a lucrurilor ce aparțin Cezarului și lui Dumnezeu a lucrurilor lui Dumnezeu” și din Fapte 4 pasajul despre „supunerea față de Dumnezeu mai degrabă decât față de om”, ca magistrații să cunoască că nu intenționau să facă din religia oamenilor preocuparea magistraților. Bogerman a strigat în acest moment: „Imaginați-vă o conștiință atât de șubrezită!” căci ce contribuie mai mult la înfrângerea împărăției lui Satan ... decât atunci când Biserica cu armele sale spirituale și conducătorii civili cu armele lor fizice își unesc forțele” – așa cum au făcut literalmente, atunci când Bogerman și polițistul, pășind mână în mână, au invadat adunare „ereticilor”.

Când Bogerman s-a mutat la Groningen (aici a tradus lucrarea lui Beza), a întâmpinat aceeași situație – mai mulți anabapțiști și mai multe adunări ilicite. Și în mod natural, a acționat conform aceluiași convingeri. El și colegii săi reformați au făcut presiuni asupra magistraților locali pentru a publica renumitul Groninger Edict. Acesta începe cu următoarele: „Primarul și Consiliul decretează prin prezenta că

¹ Vom discuta în capitolul 5 atitudinea reformatorilor în ce privește întâlnirile religioase neautorizate ale „Copiilor vitregi”, ale lor *Winkelpredigten*, așa cum erau numite aceste întâlniri în mod malițios.

de acum înainte nici o religie decât cea reformată nu va fi permisă în oraș; cel care va merge la adunările papistașilor sau ale anabapțiștilor, va fi amendat” Apoi urmează o listă de penalizări civile adecvate pentru a eradica orice opoziție față de sacralismul ce s-a înrădăcinat în oraș.

Față de argumentul restituționist, cum că magistratul „nu trebuie să-și asume responsabilitatea în problemele de religie, ci să le lase slujitorilor Cuvântului să le rezolve ... obținând ceea ce poate fi obținut prin mijloace spirituale”, Bogerman a înaintat remarcabila înțelepciune că „nimic nu este mai folositor sănătății scenei politice și prevenției tulburării maselor decât practica unei singure religii, văzând că nici o legătură de unitate și fidelitate nu apare printre ființele umane ce aparțin religiilor diferite.” (cititorul va observa că și aici, ca și în cazul „sacralismului creștin” lansate pentru prima dată, există preocuparea pentru chestiunile politice ce determină tactica rezolvării celorlalte).

Diferențierii restituționiste dintre infracțiuni pasibile de pedeapsă din perspectiva civilă și abateri ce trebuie pedepsite de disciplina Bisericii, Bogerman îi răspunde: „Dacă am urma acest principiu ... atunci ce ne mai rămâne decât să cruțăm toți vinovații, doar ca să adauge ofensa ereziei la celelalte fărădelegi ale lor”, nefiind prea corect față de oponenții săi. Cine nu și-ar dori ca Bogerman să fi luat în serios ceea ce „ereticii” spuneau, căci distincția pe care o făceau era valabilă.

Argumentului restituționist, conform căruia „Biserica apostolică nu dispunea de o slujbă a magistratului, căci este scris în Efeseni 4 că El „a dat pe unii păstori și învățători etc.” dacă El ar fi instituit o slujbă a magistratului în Biserică, atunci apostolii n-ar fi omis o referință la acesta.” Bogerman a replicat: „Dacă din această tăcere rezultă că slujba magistratului nu-și are locul în Biserică, atunci acești eretici trebuie să respingă toate slujbele ce nu sunt menționate în

Efeseni 4.” Dacă ar fi să comentăm, aceasta nu a fost cea mai elocventă replică.

Deși erau voci distincte ce au rostit lucruri diferite – aici reamintim „dărele” Confesiunilor Belgice – poziția lui Bogerman era poziția Bisericii Reformate ale Țărilor de Jos. Nu există nici un dubiu în ce privește acest lucru. Dacă legiferarea Articolului 36 a Confesiunilor nu e suficientă pentru a stabili acest fapt, putem remarca un alt șir aproape interminabil de dovezi.

Edictul de la Groninger a fost duplicat în alte orașe. La Deventer, spre exemplu, acesta a fost decretat în 1620, ca rezultat al presiunilor reformatoarelor:

Magistrații orașului Deventer înștiințează pe toți cetățenii și rezidenții orașului că nici un menonit etc., nu poate găzdui vreo adunare secretă sau publică ... unde orice fel de predicare ... căsătorie sau orice alt serviciu religios are loc, sub nici un fel de pretext ... cu durerea ... sau izgonirea definitivă Orice persoană găsită într-un astfel de loc sau într-o asemenea adunare își va pierde haina și 25 *florini*; la a doua abatere haina și 50 *florini*; la a treia abatere va fi supus unei pedepse aleatorii. Cel care își folosește casa în scopul unor asemenea reuniuni va plăti 100 *florini*, a doua oară 200, iar a treia oară va fi izgonit definitiv din oraș.

Se poate spune că Bisericile Reformate ale Olandei erau oficial supuse formulei constantiniene. La Disputa ținută cu „Copiii vitregi” la Emden în 1578, Menso Alting, purtătorul de cuvânt al Bisericilor Reformate a declarat:

Autoritatea civilă este decretul și vocația Dumnezeuului cel Atotputernic, pe care a instituit-o în Biserica Creștină Biserica Noului Testament are câteva promisiuni speciale din Vechiul Testament în ce privește biroul magistratului, cum ar fi Isaia 49:23 („Te vor hrăni împărații”). De aceea slujba magistratului nu poate fi și nu va fi exclusă din

Biserica Noului Testament – altfel, promisiunile lui Dumnezeu în ce privește această instituție sunt nule și neavenite. Și astfel această slujbă aparține Bisericii Creștine, iar cei ce slujesc în ea trebuie ei înșiși să fie creștini Și în acest fel am dovedit din Scripturi ... că magistratura ca decret al lui Dumnezeu aparține de drept în Biserică.¹⁴

Acest ilustru exponent al Bisericii Reformate de Stat a subliniat ideea săbiei ca armă legitimă în Biserică prin următoarele afirmații:

Chiar și păgânii, deși necunoscându-L pe adevăratul Dumnezeu, când au dorit să emită decrete politice, au considerat că prima lor datorie este aceea de a institui religia, chiar așa eronată cum era ea. Prin aceasta devine evident că legea naturii i-a învățat că sunt responsabili de religie în corelație cu profesia lor.

Se pare că acesta realiza prea puțin că propriile dovezi ale formulei sacraliste erau pre-creștine și deci păgâne.

Este evident din toate acestea că teologia reformatorilor rămânea blocată în sinteza medievală a „ceea ce este a Cezarului” și a „ceea ce este a lui Dumnezeu”. Aceasta este tratată de Peter Damian, care a făcut o paralelă dintre „taină” de când umanul și divinul s-au contopit în Hristos și „taină” de când legea civilă și ecleziastică s-au unit. Această blocare a continuat până forțele eroziunii au redus treptat lumea medievală și al său *Weltanschauung* sacralist.^m

^m Au fost două forțe în istorie ce au contribuit în mod serios la reducerea neo-constantinismului reformatorilor – Revoluția Franceză și Anabaptismul. Este sugestiv că ambele sunt „bestii negre” în viziunea calviniștilor din Olanda, ce încă nu au pus capăt constantinismului lor. Este grăitor faptul că partidul politic ce caută să continue mult din vechiul sacralism își spune *anti-Revolutionair*, însemnând împotriva Revoluției Franceze, căci Revoluția Franceză a pus capăt lumii, așa cum acest partid și-o amintește. Este inutil de adăugat că calviniștii din Lumea Nouă nu sunt atât de

Nu va fi nevoie de alte dovezi despre natura constantiniană a Bisericii Reformate din Țările de Jos. Căci nu era Sinodul din Dordt o adunare civilă înainte de toate, chemat de generalul de stat (la insistența consistoriilor, desigur), prezidat de o persoană de la Primărie? Și oare sentințele emise împotriva pârâților nu erau de natură civilă – izgonire de pe teritoriu?

Este bine cunoscut faptul că nici o adunare sau un sinod din partea de sud a Țărilor de Jos nu avea loc fără vreo rezoluție ce să exercite presiuni asupra oficialilor guvernamentali locali pentru a pune capăt practicilor oricăror religii afară de cea reformată. Au fost luate măsuri împotriva anabapțiștilor și a celorlalți ca rezultat al acestor întruniri.ⁿ Noul sacralism reformat a depus eforturi speciale pentru a zdrobi rămășițele cultului catolic. La o altă întrunire ținută la Breskens în 2 octombrie 1582 s-a decis „să trimită o cerere autorităților orașelor pentru a da curs exterminării papistașilor” („om te vercrijghene uuytroeynghe der papen”). Acțiuni similare au avut loc la întrunirile ținute la Sluys în 1582; la Ramscapelle au fost luate măsuri pentru a „duyvelsche afgodische dienst” ale papistașilor eludate, dar și obținerea

categoriale în ce privește Revoluția Franceză, fapt ce denotă că strigătul „Libertate, Egalitate, Fraternitate” conținea mult bine. Cercurile *anti-Revolutionairen* însă priveau în continuare anabapțiștii drept nihiști, ceea ce nu e surprinzător, văzând că anabapțiștii au contribuit semnificativ la reducerea treptată a perspectivei asupra lumii pe care *anti-Revolutionairen* ar vrea să o recupereze. Nu este deloc surprinzător nici faptul că în Lumea Nouă anabapțiștii au o audiență nouă și înțelegătoare.

ⁿ Spre exemplu, în Actele Sinodului Provincial ale bisericilor flamande, ce a avut loc la Ghent în 5 martie 1581, una din biserici a pus întrebarea: „Hoe ende op wat maniere die doopers ende dierghelijcke kettens moghen geweert worden?” Sinodul a răspuns în felul următor: „dat men dien angaende niet beter doen can, dan achtervolgens die articulen des Dordrechen Synodi; ende indien zulcke ende dierghelijcke middelen niet souden helpen, dat alsdan de Christelicke overhezt haeres officii stichtelijck zal veraent worden” Vezi H. Q. Janssen, *De Kerkhercorming in Vlaanderen*, partea a II-a, p. 75.

exterminării preoților catolici („vuytrouynghe vande eerloose ende goddeloose papen”); la fel și la întâlnirea ținută la Sluys în 12 aprilie 1583; de asemenea la întâlnirea din 3 noiembrie 1578, programată pentru a fi ținută la Deinze, dar ținută la Ghent din cauza ravagiilor ciumei la Deinze.

Se pare că magistrații civili nu erau foarte cooperanți în această privință de suprimare a serviciilor religioase nereformate. Citim că la o întrunire, ținută la Brugge în 13 februarie 1582 s-a decis ca: „în vederea faptului că nu primim sprijin de la magistratură, să tritem o cerere pentru fiecare adunare clasică de a implora conducătorii civili să pună capăt serviciilor catolice, urmând precedentul Olandei și Zeelandei.”¹⁵

Aceasta era situația generală, conducătorii Bisericilor Reformate neprecupețind nici un efort de a determina puterea civilă să suprimă alte facturi religioase, iar magistrații refuzând să coopereze în acest program neliberal. Vedem, de exemplu, generalul de stat administrând o muștrare serioasă pentru orașul Aerdenberg, ce intrase sub influența pastorilor reformatori^o:

Am aflat cu surprindere că în mod contrar rezoluției noastre anunțate organizației voastre onorabile prin clericul nostru, Jan Bogaerd, continuați să împiedicați membrii asociației anabapțiștilor ... în libertatea adunării și exercitării religiei lor. Întrucât dorim ca celor menționați mai sus să le fie permis să se bucure de aceeași libertate ... în inimile și conștiințele lor și în adunare, în Aerdenberg ca și în alte locuri ... de aceea vă înștiințăm să procedați în consecință.

^o În acei ani liderii Bisericii Reformate au adresat o avertizare Regelui Ștefan al Poloniei, îndemnându-l să suprimă religia catolică, avertizare la care acel monarh liberal a răspuns cu un refuz ferm, spunând că unul dintre lucrurile pe care le refuză este să domnească peste conștiințele oamenilor. Răspunsul său, unul clasic al gândirii liberale, a fost editat și discutat de H. Q. Janssen în *Bijdragen tot oudheidkunde en geschiedenis, inzonderheid van Zeeuwsch-Vlaanderen, Deel III*.

Printul de Orange a trebuit să intervină pentru salvarea acestor anabapțiști într-un mod asemănător în 1578 și pentru a doua oară în 1579. Succesorul său, Maurice de Nassau a fost nevoit să repete ordinele în 1593.

Vedem că orice tendințe spre toleranța religioasă existau în zonele unde Protestantismul era „instituit”, aceste tendințe caracterizau puterea laică mai degrabă decât consistoriile. Această situație l-a făcut pe un cercetător modern să spună că „Este desigur greșit să atribuim oricărui dintre reformatori o atitudine de implicare religioasă voluntară, pe care țările moderne o consideră indiscutabilă.”^p Reformatorii pot cu greu fi citați în sprijinul libertății religioase Ei erau terifiți de implicațiile Bisericii libere.”¹⁶

Avem de-a face cu o situație stranie, într-adevăr – magistratul pregătindu-se să dea o șansă compozitismului social al Noului Testament, iar clericul opunându-se acesteia! Și totuși, aceasta este situația. Iată ce declară pastorul reformat, Johannes Seu, la Middelburg, în timp ce îndeamnă conducătorul local „să-și facă datoria” prin impunerea uniformității religioase:

Cum poate fi vorba de o viață liniștită și pașnică și cum o țară poate prospera, dacă cetățenii acesteia sunt divizați de

^p Este un adevăr solid în cuvintele lui William Warren Sweet, ce afirmă: „Există o idee răspândită printre grupurile protestante cum că separarea Bisericii de Stat, și deci libertatea religioasă, a fost produsul imediat al Reformei, cum că protestanții dintâi erau susținătorii unei mari toleranțe, și că libertatea religioasă n-a fost decât consecința logică a principiilor reformatorilor. Este dificil de spus de unde a apărut această idee și nici un istoric serios al timpurilor noastre nu ar putea să o susțină. Cert este că dezvoltarea Protestantismului era însoțită de o izbucnire a unei intoleranțe fără precedent ...” (*Religion in Colonial America*, pag. 320). Ar trebui să atenueăm ideea unei intoleranțe „fără precedent”, căci au fost izbucniri ale intoleranței mult mai nemiloase, dar ar fi greu să dezbatem afirmația că reformatorii nu erau protagoniștii libertății religioase. Căci pentru aceasta trebuie să le dăm credit celor din „Cel de-al doilea front”.

diverse concepții și religii? Nu este nimic mai funest pentru comunitate decât lipsa unității, diversitatea și controverse în chestiuni religioase. De aceea magistratul trebuie să vegheze cu vigilență ca falsa doctrină și erezie să fie înlăturată și eliminată, căci acestea sunt originile lipsei de unitate dintre cetățeni Este clar ca bună ziua că unitatea câștigată prin sabia magistratului este singurul început, mijloc și sfârșit al păcii și prosperității țării.¹⁷

Din fericire erau și câțiva ce continuau în spiritul zilelor dinaintea instaurării neo-constantinismului. Unul dintre aceștia era Huibert Duifhuis, fiu al unui slujitor și el slujitor la rândul său al Bisericilor Reformate ale Olandei. Acesta a declarat într-o predică: „Nu lăsați ca cineva să inducă în eroare pe conducătorii civili pentru a implica forța în chestiunile credinței și ale conștiinței sau pentru a persecuta pe cineva din aceste cauze, căci aceste lucruri aparțin lui Dumnezeu.” Și pentru aceste cuvinte Biserica predominant sacralistă a acționat împotriva lui. La întâlnirea din 1578 au citit din Beza spre beneficiul lui Duifhuis, iar acesta a ascultat suficient până să recunoască lucrarea, întrerupând apoi și spunând următoarele: „Dacă acestea sunt sentimentele dumneavoastră, atunci sufletul meu nu va zăbovi la sfatul dumneavoastră, căci nu doresc să fiu asociat cu asemenea oameni.” Apoi a părăsit întrunirea. Unul dintre slujitorii conducători, Hendrik Alting, a declarat că Duifhuis de patruzeci și șapte de ani era „un lup în haine de miel, căruia oamenii ar trebui să i se împotrivescă între patru ochi și dacă aceasta nu are efect, să fie adus în atenția magistraților.” La scurt timp după aceea Duifhuis a fost destituit.

Opiniile lui sunt considerate indiscutabile printre protestanții din întreaga lume în zilele noastre, fiind parte a moștenirii libertății, astfel încât s-a spus:

Aceste opinii sunt printre acele adevăruri pe continentul Nord American ce le deținem ca fiind de la sine înțelese: Biserica bazată pe implicarea voluntară, separarea Bisericii de Stat și libertatea religioasă. Aceste principii atât de esențiale nouă ... fuseseră în așteptare, amânate din zilele lui Constantin.¹⁸

Cum au ajuns aceste adevăruri evidente să fie respectate pe continentul Nord American? Acesta este subiectul unui alt studiu. Nu este nici o îndoială că diminuarea sacralismului în Lumea Nouă a fost, asemeni altor diminuări, rezultatul unor multiple cauze, dar printre acestea pionieratul „Copiilor vitregi” merită un loc de frunte. Nimeni nu a văzut acest lucru mai clar decât marele cercetător al istoriei sociale, Ernst Troeltch, care a scris despre Lumea Nouă: „Aici acești „Copii vitregi ai Reformei” au avut parte de bine meritatul moment al scrierii istoriei Aici în sfârșit ideea medievală a culturii a fost efectuată și în locul culturii coercitive a Statului-Biserică a venit începutul culturii moderne separate de Biserică.”¹⁹

Așa cum s-a exprimat un alt cercetător german în acest secol: „Anabapțiștii au fost propunătorii modificării concepției protestante a Statului-Biserică și făcând aceasta, ei au transmis Reformei un serviciu de proporții, serviciu pentru care încă nu și-au luat lauda ce le aparține pe bună dreptate în istorie.”²⁰ Este cert că argumentele în care s-au implicat bărbații „Celui de-al doilea front” aveau mult de-a face cu dezvoltarea acestor adevăruri „de la sine înțelese” – Biserica voluntară, separarea Bisericii de Stat, libertatea religioasă. Când cineva citește, de exemplu, lucrarea „The Great Case of Liberty of Conscience once more briefly debated” (1687) a lui William Penn este ca și cum cineva aude voci din trecut, voci ce emană din „Cel de-al doilea front”.

Istoria pare să fi stabilit, dincolo de orice îndoială, ceea ce o autoritate calvinistă recentă a remarcat: „Orice cult religios ce devine asociat cu coerciția trebuie necesarmente să devină

corupt.” Colaborarea reformatorilor cu puterea laică, renașterea de durată a „sacralității creștine” a fost un lucru încărcat cu multă răutate. Și cu siguranță că vom fi din ce în ce mai jenați de el. La fel de sigur este că în jena noastră vom judeca foarte diferit pe „Copiii vitregi ai Reformei” decât au făcut-o strămoșii noștri. În timp ce vorbim despre anabapțiști, suntem incapabili să digerăm ceea ce înaintașii noștri reformați au scris despre ei. Ne ajustăm evaluarea în ce-i privește pe anabapțiști, așa cum a procedat unul dintre autorii Catehismului Heidelberg, Olivianus, care a fost și el învățat că anabapțiștii trebuie⁹ exterminați, dar după ce i-a ascultat, și-a schimbat în mod radical opinia despre ei.

Protestantul american este sigur că magistratul se află în afara teritoriului său atunci când, cu sabia sa constrângătoare, invadează spațiul religios, la fel de sigur precum erau reformatorii că acesta aparține domeniului religios. Noi suntem convingși că astfel de constrângere fizică este în mod principial greșită. Mult mai pătimăși în această privință erau „Copiii vitregi” care, din pricina convingerii lor, erau cunoscuți sub numele disprețuitor de Stabler.

Am descoperit din nou că implicarea voluntară este esența Evangheliei și această descoperire ne-a adus aproape de poziția pe care se situau „Copiii vitregi” din vremurile lor. Trăim într-o lume în care prin legiferare legală singura structurizare a Bisericii lui Hristos care este permisă este aceea pentru care agonizau „Copiii vitregi”. Și pe măsură ce îi cunoaștem mai mult, așa cum erau în realitate, ne trezim spunând ceea ce Castellio îi replica lui Beza:

⁹ În anul 1598 Oberrat-ul orașului Heidelberg a depus mărturie că „Weisz sich sonst wohl zu erinnern das D. Olivianus der meinung gewesen, inen die köpf herunder schlagen zu lassen ; ist aber uf dem creuzenachischen hofgericht einer andern und miltern meinung worden.”²¹ Se referea în mod specific la „Copiii vitregi”.

În ce-i privește pe anabapțiști, aș vrea să știu de unde știi tu că ei condamnă căsătoriile și magistratura, și acceptă omorul. Cu siguranță acestea nu sunt de găsit în cărțile lor și cu atât mai puțin în vorbele lor. Ai auzit acestea de la dușmanii lor, Beza, dar dacă dușmanii sunt de crezut, atunci să știi ... că se spune despre Farel al tău că are atâția draci câte fire de păr are barba lui și că de fiecare dată când mănâncă, își hrănește cu firimituri acești draci. Beza, nu cred ceea ce spui tu despre acești anabapțiști.

America își spune „pământul celor liberi” și s-a arătat dispusă de a face tot ce-i stă în putință pentru a păstra „libertățile” sale. Una dintre acestea este libertatea de a crede și de a nu crede. Aceasta este rodul viziunii pentru care au luptat „Copiii vitregi” până la ultima suflare și este, așa cum au remarcat și observatorii străini, „nu atât progenitura Iluminismului, ci mai degrabă fructul copt al curentului bisericii libere a aripii stângi a reformatorilor.” Dacă aceasta pare a fi ceva forțat, atunci să reamintim că prima voce ce s-a ridicat împotriva unei alte forme de coerciție, sclavia umană, a fost vocea unuia din grupul „Copiilor vitregi”. În 1688 fiul unui restituționist vorbitor de germană, un imigrant ce a venit pe aceste țărâmurile pentru a găsi libertatea conștiinței, a scris poporului său din Europa: „Aici este libertatea conștiinței, așa cum este corect și adecvat; ceea ce ar mai trebui să existe este eliberarea de sclavie.” Aceasta a fost doar o deducție din principiul voluntar pentru care au luptat pentru prima dată „Copiii vitregi”. Nu este nicidecum o simplă coincidență că Statul ce a fost influențat în mare măsură de ideile „Copiilor vitregi” este Rhode Island.^f Când ne amintim că iobăgia a fost

^f Este revigorant să vedem un cercetător european, Emil Brunner, recunoscând că sfârșitul epocii constantiniene cu al său *Zwanggleichschaltung* nu a fost prilejuit în Lumea Nouă de către *Aufklärung*, dar în spatele acestei dezvoltări a fost „zum Teil auch die christliche Kirche selbst.” (Vezi pamfletul lui Brunner despre *Die*

în mod oficial aprobată (în cazul sarazinilor și ai altor formațiuni ce nu erau membre ale „Creștinătății”, desigur) în perioada de prosperitate a „sacralității creștine”, începem să vedem un tipar, și anume că principiul voluntar al Noului Testament generează libertatea umană, chiar dacă constrângerea „sacralismului creștin” răspândește înrobirea. Oamenii care erau în mod disprețuitor numiți Stabler aveau un cuvânt de spus. Și au reușit, chiar dacă le-a luat mult timp.

Christusbotschaft und der Staat, pag. 45f.) Brunner susține cu privire la acest fapt că „der erste Toleranzstaat ist bekanntlich eine christliche Gründung, der kleine Neu-England-Staat Rhode Island.” Este semnificativ că exact acest „kleine Neu-England-Staat Rhode Island” a fost influențat în mod profund de moștenirea „Copiilor vitregi”.

3 Catharer!

„Un popor plin de râvnă pentru fapte bune...” Tit 2:14

Am observat în capitolele precedente că în timpul schimbării constantiniene Biserica lui Hristos a început să fie privită ca fiind co-extensivă imperiului, iar efectele secundare ale acestei schimbări erau numeroase. Vom aborda în acest capitol aceste efecte secundare pe care schimbarea constantiniană le-a avut în domeniul *conduitei* sau, mai bine zis, a cerințelor de conduită.

În Biserica necompromisă de schimbarea menționată, cei ce-i aparțin contrastează, în ceea ce privește comportamentul, cu mediul din care fac parte. Noul Testament menționează limpede că cei ce L-au primit pe Hristos nu mai trăiesc asemeni celor de rând din lume. Ei încep să se comporte „în mod vrednic de chemarea ce le-a fost făcută”, fiind „înviați cu Hristos” și, drept consecință, au început „să caute lucrurile de sus.”^a

Dar dacă Biserica devine inclusivă, astfel încât „toți dintr-o localitate” sunt cuprinși în ea, atunci toate acestea trebuie să se schimbe, căci are loc o egalizare și o scădere a standardelor. Atunci „lumea” nu mai este ceva ce înconjoară Biserica, ci este identică cu ea. Scăderea standardelor de conduită este consecința inevitabilă a Bisericii inclusive; când premisa Bisericii ca și „trup al celor aleși” a fost abandonată, atunci mare parte din credințele puritanice cu care

^a Se pare că în timpurile primilor creștini corectitudinea lor morală era aproape proverbială. În *Octavius*, de Minuscus Felix, găsim scris, fără teama că ar putea fi contrazis, că „Închisorile sunt pline de adepții tăi, în timp ce nu găsești acolo măcar un creștin, decât dacă este un renegat sau unul a cărui crimă este religia sa.”

este asociat acest concept, devine desuetă. Atunci comportamentul creștin și comportamentul uman ordinar devin noțiuni insesizabile.

Scăderea standardelor de conduită a fost rezultatul imediat al schimbării constantiniene și rezistența la această egalizare a fost instantanee, fiind prezentă din plin în rebeliunea donatistă.

Este binecunoscut faptul că conflictul dintre donatiști și catolici a reflectat imediat întrebarea dacă un *cleric* lumesc poate împărtăși enoriașilor mântuirea, dar aceasta este doar rafinarea temei scăderii standardelor de conduită. Biserica „decăzută”, fiind deja orientată spre înlocuirea mântuirii cu manipularea sacramentală pentru mântuire ca răspuns la Cuvânt, hirotonia preoți, acordând puțină atenție sau nici o atenție la statutul de credincios al candidatului. În acest fel, umpleau zona rurală era plină de clerici care nu dădeau dovadă de a fi născuți din nou, dar dădeau multe dovezi că nu erau. Împotriva acestei stări de lucruri au protestat donatiștii, spunând că un cleric ce trăiește în păcat nu poate transmite mântuirea. Altfel spus, Donatismul a fost un protest împotriva scăderii standardelor de conduită și a extins această problemă până la cazul omului hirotonisit. Donatismul era în esență preocupat de perpetuarea neprihănirii care a fost semnul urmașilor lui Hristos, fiind în mod special preocupat de perpetuarea neprihănirii *preoțești*, observând că „credințele puritanice” ale Creștinismului originar deveneau desuete și luând măsuri în vederea recuperării acestora. În cadrul acestui proces, Donatismul s-a concentrat pe preoție, deoarece pierderea „credințelor puritanice” era mult mai serioasă la nivelul liderilor.

Această preocupare donatistă și rafinarea acesteia au continuat să fie expuse mult după suprimarea rebeliunii donatiste, fiind amintite în literatură ca fiind mișcări „eretice” ale Evului Mediu. „Ereticul” era un om care insista atât de mult

asupra cerințelor comportamentale, încât orice persoană ce vorbea despre o viață schimbată era automat suspectă de erezie.^b În primul plan al ciocnirii dintre fiii Bisericii „decăzute” și „eretici” se puneă atât de mult problema unei „umblări demne de pocăință” încât, în rândul popoarelor cu limbi germanice, aceasta a dat naștere unui cuvânt comun pentru „eretic”, după cum vom vedea în cele ce urmează.

În epoca Reformei toate aceste realități au revenit în scenă cu expresii reînnoite. Bărbații „Celui de-al doilea front” erau pentru neo-constantinieni ceea ce donatiștii fuseseră pentru constantinieni douăsprezece secole mai devreme. Argumentul privind cerințele comportamentale era foarte proeminent pe scena secolului al XVI-lea și tocmai acestea sunt aspectele pe care le vom observa în prezentul capitol.

În efortul său de a discredita „ereticul”, ce îi dădea încontinuu bătăi de cap în ce privește mediocritatea sa comportamentală/scăderea standardelor de conduită, Biserica „decăzută” a dezgropat un termen vechi de reproș: numele prin care era cunoscut un eretic antic dualist – *Cathar*, termen care înseamnă *purificat*. Biserica a schimbat acest substantiv propriu într-unul comun pentru a-l putea folosi pentru oricare și fiecare „eretic”. Acest *Cathar*, cunoscut acum ca și substantiv comun, ce a dat naștere în limbile germanice celui mai comun

^b Scriitorul francez Beuzart a remarcat, în lucrarea sa despre erezia dinaintea Reformei, că „severitatea și seriozitatea vieții departe de a fi o protecție devenea mai curând un motiv de suspiciune” Ralph de Coggershall, un inchișitor notoriu, relatează el însuși povestea unei femei tinere virtuoză suspectată de erezie, deoarece respinsese avansurile amoroase ale preotului, fiind arsă pe rug ca o eretică (cf. Coulton, *Inquisition and Liberty*, pag. 35 ff.). Acest inchișitor spune povestea cu înțelegerea ca cititorii săi să ia partea preotului mai degrabă decât a fetei! Este evident că asemenea situații nu erau nicidecum neobișnuite și din scrierile lui Peter the Precentor, care vorbește despre „anumite matroane cinstite refuză să consimtă la lascivitatea preoților ... ce au fost scrise de asemenea preoți în cartea morții și acuzate ca fiind eretice, chiar condamnate ...” (*op. et loc. cit.*).

cuvânt pentru *eretic*, căci cuvântul german literar *Ketzer* nu este altceva decât cuvântul *Cathar*, pronunțat cu specific vocal german din germana superioară, la fel cum cuvântul *ketter* din germana inferioară nu e altceva decât cuvântul *Cathar*, pronunțat cu specific vocal din germana inferioară.^c

După ce cuvântul a devenit un substantiv comun, aplicabil oricărei persoane ce se deosebea, a fost folosit în continuare în campanii de compromitere a imaginii pentru a păstra insinuarea că *Ketzer* sau *ketter* era cu sens dualist. Catharii dintâi au fost într-adevăr dualiști, susținând că există un Principiu al Răului și un Principiu al Binelui, dar era o nedreptate gravă să transferi acuzația asupra tuturor celor ce mai târziu au fost numiți cu acest cuvânt după devenirea lui un substantiv comun. Această nedreptate este cu mult mai gravă cu cât este încă perpetuată.

Așezarea poverii dualismului asupra oricui se opunea „sacralismului creștin” era o nedreptate comisă de-a lungul timpurilor medievale. Căci, așa cum a evidențiat Herbert Grundmann¹, un expert în opozițiile medievale, atât cât a reușit studiul să contureze, de la începutul ereziei nu a existat în lumea vestică vreo aplecare spre trăsături dualiste. Rapoartele în care apare acuzația dualismului încep de obicei cu „Se spune că ...” – aceasta fiind o dovadă suficientă că scriitorii au de-a face cu un clișeu, o tradiție străveche, o legendă, ceea ce face ca tot ceea ce relatează să stea sub semnul suspiciunii.

Pentru a da un singur exemplu, atunci când acel mare vânător de eretici Eckebertus de Schonau își acuză victimele de dualism, el, așa cum menționează Grundmann, „copiază din Augustin”. Augustin a fost forțat să se lupte cu dualiștii în

^c Omul medieval părea să fi pierdut urma derivării etimologice a cuvântului *Ketzer*. Luther l-a derivat, în mod eronat, din *Götzen* (idol) (cf. *Werke*, St. Louis ed., III, pag. 1692). Bullinger, și el indus în eroare, asocia cuvântul *Ketzer* cu ideea de *divizare* (cf. John H. Yoder, în „Recovery”, pag. 207, citat din Bulinger), confundându-l cu *eretic*.

controversa sa cu maniheeni, de asemenea cunoscuți ca și cathari, iar Ekebertus dezvoltă imaginea sa de eretic nu din propriile observații, ci în veritabil stil medieval, de la autorități, în acest caz de la Augustin. Și astfel Ekebertus își informează eronat contemporanii cu aceleași biciuiri verbale pe care Augustin le-a construit în luptele sale cu maniheeni cu mult timp înainte. De aici rezultă că nu-l putem considera pe Ekebertus o sursă credibilă.

În general vorbind, acuzația adusă la adresa „ereticului” medieval că ar fi tributar unui dualism fundamental a fost o acuză falsă și este cu mult mai grav cu cât nici în ziua de azi oamenii nu s-au debarasat de această concepție.

Acuzația de dualism a fost preluată de reformatori și continuă să fie auzită printre adepții lor până în ziua de azi. Aceasta este adevărat îndeosebi în Olanda. Din motive ce le vom discuta cu altă ocazie, în această zonă Anabaptismul a fost dintotdeauna considerat o amenințare majoră pentru ceea ce se crede a fi Creștinismul biblic. Este aproape cert că până în prezent polemica împotriva Anabaptismului începe cu acuzația dualismului.^d Este momentul ca această abordare a „Copiilor vitregi” ai Reformei să fie abandonată. Ei *nu* erau afiliați nici unui dualism intolerabil, decât dacă insistăm să numim dualism distincția dintre guvernarea corectă în cadrul Statului (care este creat prin har comun) și în cadrul Bisericii (care este creată prin har răscumpărător), asemeni distincției dintre filiația universală și cea răscumpărătoare, revelația generală și cea răscumpărătoare.

Nu susținem că în vremurile medievale nu existau grupuri în care nu erau reminiscențe ale dualismului pre-constantinian. Acestea existau, și probabil mai mult decât

^d Dr. Berkouwer, spre exemplu, derivă proveniența a tot ce era caracteristic viziunii anabaptiste (le menționează după nume: doop, eed, Overheid, Staat, oorlog, incarnatie) dintr-o „pronunțată premisă dualistă” (een uitgesproken dualistisch standpunt). (Cf. *Karl Barth en de Kinderdoop*, pp. 79ff.)

am reprodus din ceea ce Grundmann părea să sugereze. Se pare că au existat tendințe dualiste printre albigensieni dar, de asemenea, se pare că aceste accente dualiste au condus la tensiuni serioase în cadrul acestei grupări deeretici și în cadrul celor al căror sistem pivota în jurul repudierii constantinianismului. Avem remarca unui inchiizitor medieval în favoarea acestui fapt că, deși toți ereticii aveau aceeași perspectivă în ce privește aversiunea pentru Biserica „decăzută”, ei se contraziceau vehement cu privire la presupunerile dualiste. Cum bine s-a exprimat profesorul Ebrard, acum un secol: „Eroarea esențială în prevalarea reprezentării este că atunci când oamenii aud cuvântul *cathar*, se gândesc imediat la o sectă gnostică în timp ce cei mai ... onești oponenti medievali ai catharilor înșiși deosebesc foarte clar două varietăți de cathari.” Este cu siguranță o eroare să ne gândim la dualism de fiecare dată când cineva aude cuvântul *cathar*, termenul fiind împrumutat de la o situație și aplicat alteia în efortul de a discredita.

Același transfer îndoielnic de termeni a avut loc în multe alte ocazii. Spre exemplu, bogumili erau maniheeni sau eretici asemănători cu maniheeni ce-și aveau sediile în Balcani și care erau cunoscuți datorită acestui fapt ca și bulgari. Acest cuvânt a devenit *bougres* în pronunția popoarelor vorbitoare de franceză și, la început un substantiv propriu sugerând un eretic dualist specific, a devenit un substantiv propriu semnificând un eretic oarecare.^e Și aici asistăm la același tip de situație – un cuvânt împrumutat de la o situație și aplicat alteia diferite

^e Cuvântul *bougre* ca și substantiv comun semnificând un eretic *überhaupt* apare de două ori în citatul conținut în nota 17 a Capitolului 1 a acestui volum. Citim despre inchiizitorul dominican, Robert le Bougre din cauză că el însuși a fost eretic, ce a declanșat „un holocaust mareț și acceptat de Domnul, în arderea bougrilor; căci 183 de bougri au fost arși pe rug în prezența regelui ... și a multor prelați” (Coulton, *Inquisition and Liberty*, pag. 113).

pentru a discredita^f, devenind aproape un clișeu, o caracteristică a imaginii stereotipe a ereticului.

Existau multe asemenea stereotipuri și erau incredibil de persistente. Spre exemplu, de-a lungul timpurilor medievale se spunea că ereticii erau palizi. Citim despre un episcop medieval care „când privea oamenii, putea spune din paloarea acestora dacă fuseseră la casele de rugăciune ale waldensienilor.” Convingerea conform căreia paloarea era un semn al ereticului într-atât de încetățenită încât atunci când a căzut orașul Münster, soldații „au omorât fără întârziere pe toți cei ce erau palizi.” Motivul pentru această asociere a palorii nu este indicată în mod clar. Ar putea avea o explicație naturală: cine, știind că este „eretic”, n-ar deveni palid atunci când un inchizitor i-ar vorbi sau l-ar privi? În plus, „ereticii” petreceau mult din timpul lor ascunzându-se, ieșind mai mult noaptea (din care cauză erau adesea numiți *turlupins*, oameni-lupi și astfel citim expresia patetică „întristat ca un copil de turlupin.” Acesta era motivul pentru care fețele lor nu erau bronzate de soare și acest clișeu era extrem de rezistent. Auzim și acum în Franța rurală expresia „blanc comme un huguenot”, cu atribuirea dualismului fundamental. Aceste clișee erau caracteristici ale stereotipului de „eretic” și transmise din tată-n fiu.

Două motive au ajutat Biserica „decăzută” în timp ce căuta să discrediteze catharii asociindu-i cu acuzația dualismului. Unul dintre acestea era faptul că reprezenta o amenințare monismului îmbrățișat de Biserică. Deși

^f Expresia *bougre* supraviețuiește în insipidul cuvânt englezesc *bugger*. Așa cum lumea sacrală a timpurilor pre-constantiniene a acuzat creștinii de vicii împotriva firii, la fel lumea medievală sacrală i-a acuzat pe „eretici” de lucruri similare. Aceste defăimări antice erau asociate „Copiilor vitregi” în timpurile Reformei. Acest vechi clișeu pare să fie greu de distrus; când prezentul scriitor a fost în Olanda în 1950 a fost informat de către un profesionist că atunci când bapțiștii celebrau Cina Domnului, totul sfârșea într-o orgie de abandon sexual!

Creștinismul primitiv a recunoscut Statul ca „o orânduire a creației, dar în mod evident nu ca pe o orânduire a răscumpărării”, această distincție a fost estompată în timpul „decăderii” Bisericii, devenind dintr-odată nedigerabil într-un sistem sacral. În Roma sacralistă împăratul era venerat ca *soteer, dominus, et deus* (salvator, domn și dumnezeu) și oamenii nu făceau diferența dintre Stat și Biserică. Acest monism a revenit acum într-o versiune „creștină” când schimbarea constantiniană a avut loc, fiind exprimat în mod constant în teologia romano-catolică. Probabil formularea aleasă de Petru Damian (care a murit în 1076) este atât de succintă încât o vom cita: „Așa cum, într-o taină, natura umană și cea divină s-au contopit în Hristos, la fel, într-o taină, legea magistratului și cea preotească se unesc.” Restituționiștii erau acuzați de dualism dacă putem numi dualism viziunea conform căreia este respins monismul pe care se bazează sistemul sacral.

Și apoi, și restituționiștii au atacat monismul ce identifica *Volk Gottes* cu *Volk*. Ei susțineau că societatea este un compozit și este formată din credincioși și necredincioși. Această viziune poate fi numită dualistă dacă prin dualism înțelegem orice contravine monismului implicit al viziunii sacrale. Restituționiștii gândeau în termeni de „cei dinăuntru” și „cei dinafară”, gândind dintotdeauna despre cineva ca fiind în categoria „păgânilor și vameșilor” sau în categoria „fraților în Hristos”. Neîndoios că acest „dualism” a ajutat Biserica „decăzută” în politica sa de a aplica vechea etichetă de dualism celor ce le criticau căderea.

Alt subiect ce a făcut ca acuzația de dualism să pară cel puțin superficial plauzibilă a fost faptul că restituționiștii aveau o tendință de a diminua importanța Vechiului Testament (din motive ce le-am evidențiat deja, anume faptul că Vechiul Testament putea fi citat în favoarea sacralismului). Era bine cunoscut faptul că primii catharii atribuiau scrierea Vechiului

Testament principiul Răului și scrierea Noului Testament principiului Binelui. De aceea era posibil de a glisa cu dibăcie de la diminuarea importanței Vechiului Testament la o alt fel de diminuare, tactică nu tocmai cinstită, dar foarte eficientă. Atitudinea restituționiștilor și a reformatorilor față de Vechiul Testament era parte integrantă a scenei Reformei – în timp ce primii priveau Vechiul Testament ca fiind pre-creștin și deci demodat acum, reformatorii îl priveau ca pe un ideal, reflectând o situație a societății la care Biserica apostolică nu a putut accede la începuturile sale, însă o situație la care îi era predestinat să ajungă mai târziu, în timpul schimbării constantiniene.

Mai trebuie menționat un aspect, și anume că atunci când catharii spuneau că Biserica este formată din bărbați și femei schimbați, ei nu spuneau că este formată din bărbați și femei fără păcat. Era extrem de ușor de a glisa de la cenzura „ereticului” de scădere a standardelor comportamentale la acuzația că acesta era încredințat spre Perfecționism. Dar și aceasta ar fi destul de nedrept. Reformatorii s-au făcut vinovați de această nedreptate de nenumărate ori.^g Nimeni nu știa mai

^g Și Calvin s-a făcut vinovat de această nedreptate; în *Institutes IV*, 1:23, el scrie: „Cu mult timp în urmă erau două tipuri de eretici – cathari și donatiști. Aceștia, și cei dintâi, și cei din urmă, aveau aceeași fantezie ca și visătorii contemporani când sunt în căutarea unei Biserici în care nu este nimic de condamnat. Ei se dezic de Creștinătate spre a nu fi pângăriți de imperfecțiunile altora. Și care a fost consecința? Domnul nostru i-a năruit o dată cu considerațiunile lor atât de prezumțioase. Să ne fie tuturor dovada faptului că sunt din partea diavolului cei ce, sub acoperirea râvnei pentru perfecțiune, ne îngâmfă cu mândrie și ne seduc prin ipocrizie pentru a ne determina să abandonăm turma lui Hristos Căci nu există iertare pentru păcate și nici o altă mântuire oriunde altundeva, Fapte 4:12 [Cititorul va observa că Fapte 4:12 nu spune nimic despre subiectul pe care îl tratează Calvin, susținând doar că nu este mântuire în afara lui Hristos, fapt ce este suficient de diferit de a spune că nu există mântuire în afara Bisericii atotcuprinzătoare]. De aceea, chiar dacă ar trebui să avem o înfățișare a unei sfințenii mai mult decât angelice, dacă printr-o asemenea prezumție

bine decât restituționiștii că Biserica unui popor pe deplin neprihănit era un proiect irealizabil; și din perspectivă istorică nu este prejudicios să sugerăm, mai ales să susținem, că ei vizualizau o Biserică de sfinți univoci.^h Ceea ce afirmam este că sunt sfinți care cad în păcat și păcătoși care trăiesc în păcat – o distincție ce este fundamentală pentru Creștinismul autentic. Poate fi dificil sau chiar imposibil de spus într-o situație dată dacă un om este un păcătos trăind în păcat sau un sfânt căzut în păcat; dar nimeni nu poate respinge distincția și atenua conturarea Bisericii în spiritul Noului Testament.

Prin această formulare de a trăi în păcat și a cădea în păcat „Copiii vitregi” au evitat, pe de o parte, noțiunea nebiblică, conform căreia Biserica lui Hristos nu poate fi cunoscută prin distincția de conduită a membrilor săi și, pe de altă parte, la fel de nebiblica idee a sfinților univoci. Această cale de mijloc a fost aleasă de „Copiii vitregi”, respingând scăderea standardelor de conduită și respingând Perfecționismul. Cel mai influent gânditor al lor, Menno Simons însuși, a exprimat acest lucru în mod clar. Atacul lui împotriva scăderii standardelor de conduită este bine cunoscut, iar respingerea Perfecționismului este la fel de evidentă: Spunea el:³ „Să nu credeți că ne lăudăm a fi perfecți și fără păcat. Căci eu însuși mărturisesc că adesea rugăciunile mele

ajungem să ne separăm de societatea creștină, devenim diavoli.” Calvin comite aceeași eroare de a asocia Perfecționismul „Copiilor vitregi”, în *Institutes IV*, 8:12. Asemeni lui Augustin (care a căutat să se eschiveze de la faptul incomod al excelării donatiștilor în problema conduitei numindu-l „quasi laudabilis conversation”) și în cor cu reformații în general, Calvin vorbește de o sfințenie „aparentă” (adică nereală).

^h Balthasar Hübsmaier, un lider influent al „Copiilor vitregi” era la fel de conștient de faptul că reformatorii atribuiă zarva asociată de cuvântul „eretic” vieții schimbate [de Hristos] pentru a o adăuga ideii de Perfecționism. El a respins această idee, spunând următoarele: „Sye giessen auch von uns aus, wie wir uns berümen, wir mögen nach dem tauff nzmmer sünden Wir wissendt, dar wir vor und nach arm und ellend sunder seyent.”²

sunt amestecate cu păcat și neprihănirea mea cu pângărire.”¹ Acuzația de înclinație spre Perfecționism trebuie așadar respinsă ca nefiind derivată din doctrina „Copiilor vitregi”, ci fiind o deducție nejustificată. Aceasta apăruse în focul bătăliei și a fost inventată în tabăra reformatorilor ca o evitare a atacului „Copiilor vitregi” asupra ideii ce susține apartenența de Biserică a celor convertiți și neconvertiți deopotrivă.

De ce, ne-am putea întreba, erau reformații atât de porniți să-i atace pe „Copiii vitregi” pentru puritanismul lor? În mod cert este mereu prezentă accentuarea ideii de „roade demne de pocăință”, însă în acele vremuri violente aceasta era de două ori mai necesar. De ce atunci reformatorii se înfuriau când auzeau această evidențiere?

Reacția împotriva acestei remarci nu era dată de o preocupare pentru corectitudinea teologică. Ea apăruse deoarece ideea unei Biserici de care aparțin numai credincioșii lovea asemeni biciului în sistemul sacral. După douăsprezece secole oamenii încă aveau un soi de memorie tribală, prin care își aminteau că, la un moment dat, un om de stat îngrijorat a făcut față problemei de a menține imperiul intact. Oamenii își aminteau vag că atunci soluția s-a găsit în a uni Biserica lui Hristos și Imperiul Cezarilor. Și abia de își mai aminteau că aceasta a fost posibil doar prin supunerea spre cercetare a scăderii standardelor comportamentale. Oamenii timpurilor Reformei aveau vaga convingere că scăderea acestor standarde era necesară pentru stabilitate și menținerea păcii politice și că, din acest motiv, oricine vorbea despre limitarea acestui fenomen, periclita sistemul. Devine evident că aceasta era motivația, dincolo de strigătul înfuriat ca reacție la cerința restituționiștilor pentru o Biserică de credincioși, și din cuvintele lui Justus Menius, unul dintre asociații de încredere ai lui Luther:

¹ În alt context Menno a declarat că „meyne sherechtigheit gaarniet en is dan eenen vule bevleekte laken.”

Asemeni donatiștilor de odinioară ei caută să sfășie Biserica, deoarece le permitem oamenilor răi să fie parte a Bisericii. Ei caută să constituie o Biserică pură și indiferent unde aceasta are loc, ordinea publică este răsturnată în mod sigur, căci o Biserică pură nu este posibilă, așa cum Hristos a atenționat suficient de des – de aceea trebuie să îi suportăm.⁴

Suntem în poziția acum de a vedea dincolo de afirmația repetată adesea că „Copiii vitregi” erau nihiști din punct de vedere politic și că ei, în limbajul Confesiunilor Belgice, „caută să răstoarne instituția magistraturii.” Această acuzație era o injustiție evidentă, căci nu se baza pe observație, ci pe un silogism. Doar o societate sacrală ar fi putut să o inventeze, bazându-se, așa cum o face, pe (greșita) idee că societatea nu poate fi ținută laolaltă decât dacă este unită de o religie comună.

Fisura dintre reformatori și restituționiști a apărut pentru prima dată în lumea lui Luther în privința problemei scăderii standardelor de conduită. Încă din 1524 erau semne că reformatorii și radicalii se despărțeau în privința cerințelor comportamentale. În acel an a apărut o carte cu titlul *A Dialog between an Evangelical Christian and a Lutheran in Which the Offensive Life of Some Who Call Themselves Lutherans is Exposed and Fraternaly Reproved* („Un dialog între un creștin evanghelic și un luteran în care viața ofensatoare a unora ce-și spun luterani este descoperită și muștrată în mod frățesc”).

În același an, Hans Hut, pionier radical, a atenționat oamenii împotriva reformatorilor din cauza eșecului acestora de a ataca scăderea standardelor comportamentale, spunând: „oricine se bazează pe ei va fi îndrumat greșit, căci doctrina lor nu e nimic altceva decât credință și nimic mai multVai, ce lamentabil duc ei pe o cale greșită întreaga lume în vremurile

noastre ... cu credința lor falsă și ticluită, o credință din care nu rezultă nici o îmbunătățire morală.”^j

Într-un stil mult mai pozitiv, se mai spunea la „Cel de-al doilea front”: „Hristos a murit într-adevăr pentru noi și ne-a răscumpărat, dar nici un om nu este mântuit prin această răscumpărare decât dacă prin comportamentul său calcă pe urmele lui Hristos și face ceea ce a făcut Hristos.”

Un alt reprezentant al „Celui de-al doilea front”, Michael Sattler, unul dintre primii ce și-a dat viața pentru cauza restituționistă, a spus că reformatorii „lansează fapte fără credință până într-acolo încât înalță o credință fără fapte.”

Un faimos lider al restituționiștilor de secol XVI, cel care și-a dat numele descendenților săi moderni, a fost de asemenea muștrat de Luther pentru evidențierea univocă asupra aspectului juridic al mântuirii și a spus cu reproș că „nimeni nu găsește la turci sau tătari asemenea comportament nelegiuit ca la cei atât de învățați.” El a adăugat încruntat: „Și dacă cineva respinge asemenea comportament, este poreclit propagandist al cerului, un *Schwärmer*, un „sfânt prin fapte” sau anabaptist.”

^j Balthasar Hübmaier a reclamat faptul că în tabăra reformatorilor a învățat doar primele două dintre cele trei doctrine centrale ale credinței creștine, că „das volckh nit mer denn zway stuck geleernet hat.” Prima doctrină era „der gloub macht uns selig.” (Suntem mântuiți prin credință.) Cea de-a doua era „nimeni nu locuiește în noi” (wir mugen auzs uns selbs nichts guts thon). Ambele sunt adevărate, susține acest învățător al „Celui de-al doilea front”, dar continuă spunând că „Sub acoperirea acestor două adevăruri parțiale toată răutatea, necredința și pângărirea au dobândit controlul total ... astfel încât vechea zicală este împlinită „Ye alter ye böser!” „Oricine vrea să treacă drept un creștin și un bun evanghelic dacă este preocupat de a-și lua nevastă, de a mânca carne [în Postul Paștelor], de a nu-și face nici un alt sacrificiu, de a posti, de a se mai ruga”, dar altfel nimeni nu vede altceva decât oameni bând, îmbuibându-se, blestemând, practicând cămătăria, mințind, înșelând, abuzând, violând, furând, jefuind, jucând, dansând, flirtând, trândăvind, precurvind, asuprind, omorând etc., etc. Cea de-a treia lecție, pe care oamenii din tabăra protestantă nu o predau, a spus Hübmaier, este că credința fără fapte este moartă.”⁵

În lumea lui Zwingli cele dintâi semne ale tensiunii au apărut cu privire la reclamația „Copiilor vitregi” despre necesitatea distingerii comportamentale. Zwingli, care la început i-a privit cu simpatie, s-a întors împotriva lor atunci când a auzit despre agitația pentru o Biserică formată din oameni ce contrastează cu mediul lor în ce privește conduita:

În primul rând Simon de Höngg [Simon Stumpf, ce a devenit lider printre „Copiii vitregi”] a venit la el și la domnul Leo [Leo Jud, unul din colegii lui Zwingli] și a stăruit asupra faptului că ei trebuie să ridice un alt popor și Biserică, ce să cuprindă un popor creștin, care să trăiască vieți curate și să adere la Evanghelie, nu un popor compromis în orice fel. Ei l-au tratat cu indiferență, deși într-un mod prietenos și politic. După aceea Grebel a venit la ei în același fel ca și Simon. Și pe acesta l-au refuzat în același mod. Totuși, acești oameni au continuat în același spirit, ținând întâlniri noaptea pentru a ridica o altă Biserică.⁶

Motivul recurent invocat pentru dezertarea restituționiștilor este această problemă a scăderii standardelor de conduită. Citim următoarea expunere, scrisă în 1538 de unul dintre „Copiii vitregi”:

Pe când eram în biserica națională am fost învățați din scrierile lui Luther, Zwingli și alții Și totuși eram conștienți de o mare lipsă în ce privește pocăința, convertirea și adevărata viață creștină. Acestea erau lucrurile după care tânjea inima mea. Am așteptat și am nădăjduit un an sau doi, din moment ce învățătorul avea multe de spus despre îmbunătățirea vieții Dar n-am putut neglija faptul că doctrina pe care o predica ... nu era deplină; nu s-a discutat despre adevărata conduită creștină ... adevărata pocăință și dragostea creștină nu erau evidențiate Apoi Dumnezeu a trimis mesagerii Săi, Conrad Grebel și alții, ce s-au predat doctrinei lui Hristos prin convertire. O adunare s-a format cu

sprijinul lor, în care pocăința era evidențiată prin înnoirea vieții în Hristos.⁷

Conrad Grebel, menționat în acest citat, a spus în 1524 că „în zilele noastre fiecare se gândește să obțină mântuirea printr-o credință prefăcută, una lipsită de roade ... fără purtarea creștină.”^k

Luther era destul de conștient că protestul împotriva scăderii standardelor de conduită a condus la exodul celor numiți *Schwärmer*:

De la începuturile Bisericii, ereticii au menținut ideea că Biserica trebuie să fie sfântă și fără păcat. Pentru că au văzut că unii din Biserică erau slujitori ai păcatului, au negat de atunci încolo că Biserica era Biserică, organizând secte Aceasta este originea donatiștilor și catharilor ... și anabapțiștilor din zilele noastre. Toate acestea strigă într-un refren furios că adevărata Biserică nu este Biserică, deoarece ei văd că păcătoșii și oamenii păgâni sunt amestecați în ea și ei s-au separat de ea Este o dovadă de înțelepciune să nu fim ofenșați atunci când oameni răi intră și ies din Biserică cea mai mare consolare dintre toate este cunoașterea faptului că ei nu aduc vreo pagubă, dar că noi trebuie să permitem neghina să fie amestecată înăuntru ... Schwärmer, ce nu permit neghina printre ei, dovedesc de fapt că nu este grâu printre ei – prin această râvnă pentru doar grâu și o Biserică pură ei dovedesc, prin această prea multă sfințenie, că ei nici nu sunt măcar Biserică, ci doar o sectă a diavolului.⁹

^k În disputa apărută în legătură cu scăderea standardelor de comportament, preferința „Copiilor vitregi” pentru Noul Testament s-a făcut de asemenea simțită. Potrivit reformatorului Bucer, ei erau obișnuiți să spună „Es soll die christliche gemeynd reiner sein dann der alten. Darzue käme man basz, so nit iederman getauffet unnd in Christlich gemein, sonder allein die bekennenden eingenommen wurden.”⁸ Ne vom întoarce într-un alt capitol la această idee a restituțiștilor, cum că botezul n-ar trebui făcut la grămadă, din modă, ci ar trebui redus la elementul credinței.

Și am putea continua. Exemplu după exemplu nu lasă vreo îndoială asupra faptului că una din fațetele conflictului ce a izbucnit la „Cel de-al doilea front” a fost dezacordul în ce privește nevoia distingerii prin conduită. Două aspecte ies în evidență cu claritate inconfundabilă și acestea sunt: (1) că în tabăra reformatorilor nu exista un atac de anvergură asupra scăderii standardelor de conduită, ce era un corolar inevitabil al sacralismului și (2) că „Copiii vitregi” au depus eforturi serioase în a provoca vechea ordine cu delăsarea sa în detrimentul conduitei și că ei au stabilit în mare măsură un tipar mai bun. Din moment ce ambele teze vor uimi cititorul ca fiind destul de neobișnuite, trebuie să le documentăm într-o oarecare măsură.

Pentru început, să-l cităm pe Philip de Hesse, unul dintre cei mai înțelepți oameni ai timpurilor sale, care scria sorei sale, Elizabeth de Saxonia, cu referire la „Copiii vitregi”: „Remarc într-adevăr o îmbunătățire morală mai mare printre ei decât printre cei ce sunt luterani.”

Capito a declarat într-o scrisoare că radicalii „se feresc de viciile ofensatoare ce sunt foarte comune la poporul nostru.”

Luther însuși a recunoscut că Reforma sa a contribuit puțin la corectarea scăderii standardelor de conduită, dar a lăsat în mare lucrurile așa cum au fost înainte. Este un fapt trist că a căutat să justifice aceasta. Într-o încercare de a se eschiva de la evidentul fapt indisputabil că „Copiii vitregi” se descurcau mult mai bine, a spus: „Doctrina și viața trebuie să fie diferențiate una de cealaltă. La noi conduita este atât de rea cum era și la catolici – nu ne deosebim de ei în materie de conduită. Hus și Wyclif, ce au ridicat problema conduitei, nu erau conștienți de aceasta ... dar a trata doctrina înseamnă într-adevăr a lupta cu lucrurile.”¹⁰

Pentru Schwenkfeld (ce a încercat să afle părerea lui Luther și a asociaților săi cu privire la trăsăturile Bisericii ce avea să fie, și care a pledat pentru crearea unei Biserici de

credincioși cu tehnici disciplinare pentru expulzarea nepocăiților) Luther a recunoscut că „printre noi nu există o îmbunătățire a vieții.”

Pe de altă parte, dovezile nu lasă loc îndoielii că restituționiștii cu insistența lor asupra „conduitei de a deveni sfinți” procedau destul de bine, căci acest lucru ieșea la iveală în mărturiile din instanță destul de des. Vom selecta câteva din aproape interminabila listă de exemple.

Atunci când anumiți oameni erau cercetați pentru suspiciunea de învățături anabaptiste, această mărturie a fost oferită: „Pentru că copiii lor sunt crescuți în mod corespunzător și cu atâta grijă și pentru că nu au obiceiul de a înjura și a blestema, sunt suspectați de a fi anabaptiști.”¹¹ În mod similar, la audiția lui Hans Jeger, sub aceeași suspiciune, s-a spus: „Pentru că nu înjură și pentru că duce o viață inofensivă, oamenii îl suspectează de Anabaptism De mult timp pare anabaptist, deoarece nu a înjurat, nu s-a certat cu nimeni și nu a făcut alte lucruri asemănătoare.”

În mod contrar, citim despre oameni achitați de înclinații spre Anabaptism din cauza purtării lor *rele*. S-a depus mărturie despre Casper Zachers la judecată: „Gloata nu crede despre el că ar fi anabaptist, pentru că este un tip grosolan ce nu se poate împăca cu alții, începe certuri și discordii, înjură și blestemă, perturbă liniștea și poartă arme asupra sa.”

Toți știau simplul fapt că în tabăra restituționiștilor de secol XVI o „purtare cum se cuvine sfinților” era vizibilă. Predicatorii reformați din Berna au admis într-o scrisoare pe care au trimis-o la primărie că: „Anabaptiștii au asemănarea unei pietăți exterioare într-un grad mult mai ridicat decât noi sau celelalte biserici care, în uniune cu noi, îl mărturisesc pe Cristos, și ei evită păcatele ofensatoare ce sunt foarte comune printre noi.”¹²

Henry Bullinger a declarat: „Există oameni care în realitate nu sunt anabaptiști, dar care au o aversiune pronunțată

față de lascivitatea și frivolitatea lumii și de aceea mustră păcatul și viciul, fiind drept consecință numiți, în mod greșit, anabaptiști de către persoane capricioase.” Schwenkfeld a reclamat faptul că îi făceau acest lucru, spunând: „Sunt calomniat de predicatori și de alții că aș fi anabaptist, chiar dacă toți cei ce duc o viață creștină adevărată și devotată primesc peste tot acest nume.” Un semn evident al „ereziei” restituționiste era un comportament neobișnuit de bun, astfel încât în anul 1531 se spunea despre protestanți în general: „Idea lor despre libertatea creștină i-a dus atât de departe încât orice persoană ce vorbește despre Dumnezeu și despre modul creștin de a trăi sau este preocupat în mod serios de îmbunătățirea morală, trece drept arhi-anabaptist.”¹³

În mod similar, un romano-catolic contemporan nota:

Printre sectele eretice existente nu este nici una care în aparență duce o viață modestă sau pioasă decât anabaptiștii. Cât despre viața lor exterioară, sunt fără reproș – fără minciună, fără înșelăciune, fără conflicte, fără limbaj supărător, fără îmbuibare sau consum excesiv de alcool, fără expunere indecentă exterioară, în schimb dau dovadă de umilință, răbdare, corectitudine, simplitate, onestitate, cumpătate, integritate, într-o asemenea măsură încât cineva ar presupune că au Duhul Sfânt al lui Dumnezeu.

Este evident că incontestabilul mod bun de viață al „Copiilor vitregi” era un fapt incomod pentru reformatori, astfel încât ei căutau un mod de a-l evita. În acest sens Henry Bullinger scria:

Cei ce se unesc cu ei vor fi primiți de slujitorii lor în biserică prin rebotezare și pocăință și înnoire a vieții. De acum încolo își vor petrece viața sub o aparență de conduită spirituală liniștită. Ei renunță la lăcomie, mândrie, profanare, conversații obscene și imoralitatea lumii, băut și îmbuibare. În fine, ipocrizia lor e mare și variată.¹⁴

Reformatorii, în încercarea de a se eschiva faptului jignitor că „Copiii vitregi” reușeau de fapt în atacul lor împotriva scăderii standardelor de conduită, recurgeau la argumentul – unul vechi, de altfel – că faptele bune nu erau decât momeală cu care diavolul îi tenta pentru a prinde o mulțime de pești. Bullinger, spre exemplu, a scris că viețile exemplare ale restituționiștilor „sunt ipocrizie, căci ... chiar și Satan se poate transforma într-un înger al luminii el care dorește să prindă pește nu aruncă un cârlig fără momeală.” După ce a admis că restituționiștii Pilgram Marpeck și soția lui erau „oameni cu vieți pioase și fără pată”, el a adăugat: „Dar acesta este un vechi truc al diavolului, cu care este prezent în toate bisericile, din zilele Apostolului Pavel, căutând să-și prindă peștele.”¹⁵

Evident că viața schimbată a restituționiștilor era bună. Se spunea că oriunde mergeau, predicatorii acestora purtau asupra lor o sticlă din care fiecare nou convertit trebuia să bea un pic, rezultatul fiind alipirea pentru totdeauna de „erezie”. Această poveste (ce e posibil să fi apărut în legătură cu faptul că predicatorii restituționiști purtau o sticlă de lemn cu vin pentru a fi folosit la celebrarea Cinei Domnului) se găsește chiar și în arhivele de la judecată. Când Leonard Schiemer a fost judecat, i s-a spus „ce rău vine de la Anabaptism, o comunitate de soții și bunuri, și că conduce la afaceri rușinoase și poftă trupești, și că ei dau o sticlă din care se bea nu se știe ce, ceva contrar lui Dumnezeu, și multe alte lucruri de acest fel.” La toate acestea, prizonierul a răspuns simplu: „Nu știu într-adevăr nimic despre nici o sticlă și nici despre vreun rău chipurile venind din ea.” Această idee bizară de a „alipi” prin poțiunea ereziei este o mărturie elocventă a faptului că după ce un om a devenit anabaptist, el ducea o viață de corectitudine de la care nu era ușor să îl deviezi.

Nimeni nu se agita în mod mai dureros cu privire la indezirabilul fapt că restituționiștii aveau succes în atacul

scăderii standardelor de conduită decât Martin Bucer. Îi îndemna în mod constant pe magistrați la o rigoare mai mare în utilizarea săbiei, spunând în ce-i privește pe „Copiii vitregi”:

Cel mai de seamă argument al lor este întotdeauna că suntem ispravnici răi, abătând de la calea bună mulți oameni cu ajutorul acestui argument. Dumnezeu să ne ajute să putem într-o zi să fim capabili să le smulgem acest argument, lor, propriei noastre conștiințe și dinaintea Domnului Dumnezeului nostru. Într-adevăr, se apropie vremea cuvenită ca în ziua Sfintei Ecaterina să ne ocupăm în mod serios de problema isprăvniceii... căci dacă aceasta nu este luată în considerare și remediată, toate sfaturile noastre împotriva acestei nuiele a Domnului vor fi inutile.¹⁶

Cu o altă ocazie acest reformator s-a plâns:

Magistrații sunt destul de grosolani și lumești, iar predicatorii sunt foarte neglijenți, mulți dintre ei îmbătându-se adesea. Din moment ce domnii și oamenii din consiliu sunt astfel de oameni ... ei îi îndepărtează pe bieții oameni cu modul lor sălbatic de viață [*mit erem überbolderen*]. Un om întreg la minte n-ar putea recunoaște Biserica lui Hristos printre asemenea persoane sălbatice și distinge corect între doctrină și viață.¹⁷

Scriind despre aceasta, Bucer era capabil să rămână liniștit și demn, mai mult decât atunci când vorbea unui restituționist între patru ochi. Apoi i s-a părut dificil să păstreze această stăpânire de sine. Unuia dintre „Copiii vitregi”, Leonhard van Maastricht, i-a strigat, în 1538: „Cum poate concluzia să fie bună că ,este un copac rău căci eu nu văd nici un rod bun în el!’ Ce putem spune despre faptul că copacul poate sta în Calcutta, în timp ce eu sunt aici și nu văd nici un rod bun în el? Dovedește aceasta că nu are nici un rod? El,

acest Leonhard, nu a văzut pe toată lumea, de aceea judecă pripit.”¹

În dialogul său cu restituționistul Jörg Schnabel, Bucer a spus, ca și în anul 1538:

Ne acuză mereu că lucrurile merg mai rău în loc să fie mai bine. Acum aceasta ne este învățătura: „Pocăiți-vă și îmbunătățiți-vă modul de viață.” Nu este vina doctrinei că nimic nu se întâmplă. În Vechiul Testament, la fel ca și în Noul Cuvânt al lui Dumnezeu, a existat mereu această trăsătură, aceea că îi face mai răi pe cei ce nu aleg această cale Cei ce nu acceptă doctrina, după ce au fost învățați suficient, cad cu mult mai jos și aceasta reprezintă ocazia

¹ În acest moment Bucer este tributar lui Augustin, ce a certat donatiștii într-un mod similar, spunând: „Cei ce spun că știu în mod cert că oamenii amintiți sunt răi și nevrednici de comuniune prin Împărtășanie ..., orice ar fi ceea ce știu ei, nu vor putea să convingă Biserica universală, împrăștiată așa cum e printre popoare, de credibilitatea poveștii lor Unitatea Bisericii dispersate în întreaga lume nu trebuie părăsită cu nici un preț din cauza păcatelor altor oameni.” Această idee de „congregație”, o unitate ecleziastică cu autonomie suficientă pentru a exercita disciplina, nu era parte a gândirii lui Augustin, nici a Bisericii din Evul Mediu. Lumea creștină datorează restabilirea *congregației* restituționiștilor, un aspect ce l-a determinat pe Ernest A. Payne să spună (în cartea sa *The Anabaptists of the Sixteenth Century and Their Influence in the Modern World (Anabapțiștii secolului al XVI-lea și influența lor în lumea modernă)*, London, 1944, pag. 13): „Anabapțiștilor li se datorează nu doar mecanismul unei singure congregații, ce a fost preluat de Calvin în *Institutes* și pus în practică în Geneva, dar și mecanismul pentru alianța dintre congregații, adoptat în Franța în timpul anului 1559 și în Scoția în anul următor și atât de cunoscut drept organizarea presbiteriană Organizarea Bisericii Anabaptiste de odinioară antedata și influența pe cea a calviniștilor Dar „Frăția” avea o caracteristică la care au renunțat francezii, scoțienii și olandezii, un ordin al evanghelizatorilor, a căror slujire era să călătorească și să propovăduiască credința.” (Ne vom reîntoarce asupra acestui aspect mai târziu, care potrivit lui Payne, nu a fost preluat de reformatori de la anabapțiști. Pentru o discuție a „fiicei Bisericii” (*congregația*, cf. În viziunea lui Hübmaier, în *„Quellen IX”*, pag. 478.)

pentru a spune că „Din moment ce noua doctrină a fost predicată, mulți oameni au devenit tot mai răi.”¹⁸

De la lansarea „sacralismului creștin”, „ereticii” au fost caracterizați printr-o mai mare evidențiere a conduitei, prin care un credincios este diferențiat de un necredincios, astfel încât Bucer a spus: „Aceasta a fost mereu natura și practica lui Satan de a introduce religia falsă cu ajutorul stricteții conduitei s-a dovedit în cazul maniheenilor și a celorlalți care au distorsionat în mod atât de cumplit sfânta religie.”^m

Când unul dintre „Copiii vitregi”, Bernhard Knipperdollinck, a scris că adevărata Biserică este Biserica credincioșilor, Urbanus Rhegius a fost însărcinat să-i replice:

Aha, acolo Bernhard recurge la un veritabil truc donatist. Ei condamnă și abandonează Creștinătatea din pricina unor creștini răi și falși Totuși, au existat mereu creștini adevărați și devotați în mijlocul maselor și sperăm că ei sunt de asemenea prezenți printre noi. În plus, faptul că ticăloșii sunt prezenți printre noi ... nu ne privește, căci nu le-am spus să se îmbete și să se îmbuibă, să fie imorali și lacomi Nu vrem să rupem năvodul pentru că sunt câțiva pești răi în el, așa cum super-sfântul anabaptist Bernhard o face. El se dă de gol în acest fel și arată că îl are pe diavolul anabaptist în el, care i-a orbit de asemenea și pe donatiștii din Africa. Și ei și-au deschis larg ochii și au văzut, în ipocrizia lor, că mulți oameni răi purtau numele lui Hristos, oameni ce erau în realitate păgâni veritabili, și au decis astfel să plece de unii singuri, separat de Creștinătate, și au făcut ceea ce își doreau

^m În spatele acestui argument straniu, folosit de-a lungul secolelor de oamenii cu principii sacrale, stă noțiunea conform căreia corectitudinea teologică este infinit mai importantă decât corectitudinea comportamentală, căci Cel Rău îndeamnă oamenii la trăire virtuoaasă pentru a înainta aberații teologice. Această scară de valori nu este în conformitate cu învățătura Noului Testament, în care doctrina fără viață este la fel de rea ca și viața fără doctrină.

– o Biserică cu adevărat reformată, una în care să nu fie decât sfinți. Și erau atât de puri în propriii lor ochi că au declarat că botezul din Creștinătate efectuat de preoți răi nu era botez, botezând din nou. Prin această metodă ei urmăreau să ridice o sfințenie autentică. L-au certat pe Augustin pentru zăbovirea în adunarea celor răi, la care Augustin a replicat că erau într-adevăr oameni răi în adunare ... și spunând că adunarea externă a celor buni cu cei răi nu periclitează mântuirea celor dintâi, văzând că ei nu aprobă răutatea celor din urmă și modul lor nelegiuit de existență. Noi nu intenționăm să producem o separare, căci cel ce se separă de Biserică devine eretic și schismatic. Bernhard să se considere pus de-o parte, căci el este neo-donatist ce s-a simțit ofensat de viețile necuviincioase și a ... încercat să pună baza unei Biserici sfinte și fără pată, una în care sunt numai sfinți, un năvod pur fără pești murdari, astfel delimitându-se de Creștinătate împreună cu asociația sa Aș prefera mai degrabă să fiu un vameș blestemat în Biserica Creștină sau un păcătos întinat decât să fiu cel mai sfânt fariseu dintre toți din spelunca Episcopului Bernhard!¹⁹

Acesta a fost o pledoarie înflăcărată pentru Biserica „ce-i include pe toți cei dintr-o localitate” fără condiții de membralitate. Dar „Copiii vitregi” puteau fi la fel de înflăcărați. Așa spre exemplu, Hans Kuchenhacker, reprezentant pentru grupul de la Marburg, spunând cu referire la Ezechiel 22:26 (Preoții lui nu fac nici o deosebire între ce este sfânt și ce nu este sfânt....”):

În acest pasaj Dumnezeu se plânge că preoții nu fac diferență între cei sfinți și cei păgâni ... lucru despre care și noi, oamenii simpli, ne plângem de asemenea. Din acest motiv Domnul spune în Maleahi 3:18 „Și veți vedea din nou atunci deosebirea dintre cel neprihănit și cel rău, dintre cel ce slujește lui Dumnezeu și cel ce nu-I slujește”. Apostolii, ca slujitori adevărați ai lui Dumnezeu, au observat această diferențiere și, deși proclamau Cuvântul poporului, acceptau

doar pe cei ce primeau Cuvântul și se întorceau la Dumnezeu, întorcând spatele păcatului, pentru a fi membri ai congregației, întru frângerea pâinii, comunitate și rugăciune. În această privință ei au rămas statornici și trăiau în dragostea frățească și nimeni nu îndrăznea să li se alăture, așa cum vedem în Fapte 2:38. De aici decurge în mod clar că deși cei buni și cei răi sunt împreună în adunare unde Cuvântul lui Dumnezeu este predicat, totuși o distincție între aceștia trebuie păstrată Nu putem crede că lumea rea din prezent, trăind în întuneric, necredință și după poftele firii, în blasfemie deliberată, avariție, mândrie, îmbuibare și băutură, hulire a numelui lui Dumnezeu, este Biserica Creștină și congregația lui Dumnezeu. Și sperăm că nimeni cu frica de Dumnezeu și cu discernământul unui creștin ... nu ne va interzice acest mod de gândire sau îl va considera drept eroare.²⁰

Sau să vedem acest pasaj, scris de Jorg Leinhardt și Peter Los din închisoarea din Marburg, cu privire la practica sacrală de a considera toți oamenii ca fiind parte din categoria „creștin”:

Foarte bine atunci dacă un om are la fel de multe de pierdut ca și altul ... chiar dacă Sfântul Pavel spune (II Cor. 5:10): „Căci toți trebuie să ne înfățișăm înaintea scaunului de judecată al lui Hristos, pentru ca fiecare să-și primească răsplata după binele sau răul pe care-l va fi făcut când trăia în trup”, deși Hristos spune (Ioan 14:21): „Cine are poruncile Mele și le păzește acela Mă iubește”, și în capitolul 15:9 și 10 „Rămâneți în dragostea Mea. Dacă păziți poruncile Mele, veți rămâne în dragostea Mea”, iar în I Ioan 2:4 Apostolul spune: „Cine zice: „Îl cunosc”, și nu păzește poruncile Lui, este un mincinos, și adevărul nu este în el.” De aceea Pavel spune, în Romani 2:5-16 „Dar, cu împietrirea inimii tale, care nu vrea să se pocăiască, îți aduni o comoară de mânie pentru ziua mâniei și a arătării dreptei judecăți a lui Dumnezeu, care va răsplăti fiecăruia după faptele lui”. Spune fapte, nu după o credință imaginară sau trâmbițată, ci fiecăruia după faptele lui, adică „viață veșnică celor ce, prin

stăruința în bine, caută slava, cinstea și nemuirea; dar celor ce, din duh de gălceavă, se împotrivesc adevărului și ascultă de nelegiuire” ce le va da Dumnezeu? Același lucru ce ticăloșii, falșii apostoli o spun? Pavel spune că nu, ci „necaz și strâmtorare va veni peste orice suflet omenesc care face răul”. O, Dumnezeule, Domniile voastre, ca și toți oamenii trebuie să reflecte asupra acestei mărturii a lui Pavel. Apoi falșii apostoli nu vor ține captive într-un confort mincinos atât de multe suflete temătoare de Dumnezeu! Pavel continuă spunând că Dumnezeu va da „slavă, cinste și pace peste oricine face binele: întâi peste iudeu, apoi peste grec”. Dar apostolii falși insultă pe acei ce în zilele noastre încearcă să urmeze aceste cuvinte, numindu-i ipocriți și comparându-i cu omul ce stătea în templu laudându-se cu pioșenia sa Vai, ce a rămas de cuvintele lui Hristos (Mat. 12:36): „Vă spun că, în ziua judecății, oamenii vor da socoteală de orice cuvânt nefolositor pe care-l vor fi rostit.” Și apoi apostolii falși spun că dacă un om poate doar spune că crede în plata pe care a plătit-o Hristos pentru el, suferind pentru el, ispășind pentru el înaintea lui Dumnezeu, nu mai contează cum trăiește, căci toate păcatele lui sunt iertate și uitate, lucru negat de comportamentul lor. Dacă cineva acordă atenție parohiei lor, copiilor lor pe care pe care i-au născut conform Cuvântului lor, va vedea că lucrurile stau precum susținem noi. De aceea ne rugăm cu toată umilința ca Domniile voastre să ia în considerare Sfintele Scripturi și să judece scrierile noastre, vorbirea noastră și purtarea noastră în lumina acestora.²¹

Așa cum s-a spus mai devreme, acestea sunt două perspective ireconciliabile asupra Bisericii. Una dintre tabere voia să ridice o „Biserică mărturisitoare bazată pe credința personală”, iar cealaltă era decisă să păstreze o Biserică „ce-i include pe toți dintr-o localitate”. Pentru cea dintâi, modul de trăi îl identifică pe individ drept creștin, pentru cea din urmă, întâmplarea de a fi un locuitor a unei anumite așezări îl califică ca fiind creștin, iar tiparele comportamentale nu sunt definitorii în acest sens.

În cursul conflictului, restituționiștii din Hesse au recitat ceea ce credeau a fi descrierea potrivită a Bisericii lui Hristos: „Credem și mărturisim o singură Biserică Creștină, o adunare de sfinți, adică a celor ce sunt creștini credincioși regenerați și copii ai lui Dumnezeu, născuți din nou din Dumnezeu prin Cuvântul Lui și Duhul Sfânt.” Pastorii protestanți au ridicat obiecții serioase la aceste cuvinte, spunând:

Când oamenii vorbesc despre însemnele Bisericii Creștine, caracteristicile prin care oamenii o pot găsi pentru a i se alătura ei, atunci numim Biserică acea masă de oameni în care Cuvântul lui Dumnezeu este predicat în mod pur și Împărtășania este dată conform instituirii lui Hristos. Acolo unde aceste două însemne ies în evidență, nu putem pune sub semnul întrebării că Dumnezeu are, în mod mai mult decât cert, în această masă greu de mănuit [*diesem grosen haufen*] a celor chemați, grupul Său mic [*sein heuflein*] de credincioși adevărați, fie că sunt mulți sau puțini Hristos a învățat în parabole despre Biserică Sa pe Pământ: „Împărăția lui Dumnezeu este asemeni unui om ce a semănat sămânța bună în ogorul lui, dar”²¹

²¹ Fragmentul din Scripturi citat de acești pastori protestanți pentru a susține sacralismul, Parabola Neghinei, a fost citat prea adesea pentru a susține ideea unei Biserici ce îi cuprinde pe toți dintr-o localitate, aster încât o putem numi *Locus classicus* al sacraliștilor. Acești învățători utilizează acest pasaj pentru a susține ideea unirii în *cadru* Bisericii a celor buni și răi laolaltă. „Ereticii” au citat pasajul destul de frecvent, argumentând că această parabolă susține poziția lor, adică faptul că unirea despre care vorbește pasajul este în *cadru* lumii. Trebuie să reliefăm faptul că în această dispută în ce privește înțelesul esențial al parabolei „ereticii” aveau în mod clar un argument mai bun, căci comentariul lui Isus însuși indică în mod specific că scena unirii celor buni și răi laolaltă este „lumea”, nu Biserică. Parabola nu învață despre compozitism ca fiind corect și potrivit în *cadru* Bisericii, ci că acesta este corect și potrivit în *cadru* lumii. Parabola susține ideea compozitismului social și nu a sacralismului. Sacraliștii utilizează această parabolă, lansând două idei incorecte: pe de o parte, îi oferea unui om lipsit de preocupări spirituale un loc confortabil în Biserică: pe de altă parte, nu îngăduia disidentului să calce în societatea din care făcea parte.²²

Din moment ce atâtea depindeau de această problematică a semnelor prin care adevărata Biserică să fie cunoscută și din moment ce este și acum actuală în Bisericile Reformate, n-ar fi greșit să observăm că a fost în mod manifest inventată pentru a servi ca și combatere pentru conturarea Bisericii în viziunea „Copiilor vitregi”, ceea ce evident că nu este biblic și nici nu este rezultatul exegezei Noului Testament. Ideea că Biserica este conturată conform acestor semne este o polemică, inventată pentru a se eschiva atacului „Copiilor vitregi” și prezentării veridice a Bisericii.

Prezentarea Bisericii din perspectiva Noului Testament nu este echivalentă cu o mică adunare, pierdută într-o mulțime imensă. Probabil ne-am dori să lărgim definiția dată de restituționiști Bisericii și s-ar putea să ne dorim să facem loc în ea copiilor părinților credincioși. (Restituționiștii ar fi putut dori această ajustare o dată ce critica lor despre Biserica teritorială ar fi fost acceptată.) Restituționiștii ar fi putut fi destul de doritori să admită că așa cum oamenii văd Biserica, ea poate fi o adunare de ipocriți (ei au susținut destul de clar că era verosimil să fie așa). Dar erau foarte înverșunați în ce privește ideea Bisericii descrise în viziunea constantiniană, „incluzând pe toți dintr-o localitate”, fără vreo referire la conduita „de a deveni sfinți”.

În lumina acestei evidențieri restituționiste a înnoirii interioare remarca atribuită unui pastor restituționist devine semnificativă – se spune că ar fi vorbit ascultătorilor săi în felul următor: „Mergeți acasă și muriți mai întâi. Nu îngrop niciodată oameni vii.” Pastorul se referea, desigur, la botez. La fel cum ar fi prematur să te oferi să îngropi un om care nu a

murit încă, așa era prematur să te oferi să botezi un om ce nu a murit încă față de păcat.^o

Biserica, așa cum era văzută de restituționiști, este o organizație cu cerințe speciale la intrarea în ea. Cine voia să fie admis, trebuia să se califice nu în sensul posesiei meritelor câștigate, ci în sensul așezării conștiente sub conceptul umil de har. Și din moment ce nimeni nu putea trece prin această experiență fără a fi fost înnoit în interior, Biserica caută semne ale acestei înnoiri interioare. În acest sens, o „umblare vrednică de chemarea făcută” este o condiție esențială pentru membralitate.

Știind destul de bine că în evaluarea oamenilor Biserica nu este omniscientă și că de aceea ea trebuie mereu să fie pregătită pentru a cerceta atent enoriașii, ea trebuie să verifice dacă listele ei au nevoie de revizuire. Dacă apoi devine evident că sunt ramuri neroditoare, Biserica este confruntată cu sarcina sensibilă de a îndepărta ramurile evident uscate.

Aceasta implică disciplină, disciplina bisericească, acel lucru despre care vorbea Isus când a spus „Să fie pentru tine ca un vameș și un păcătos”, acel lucru la care se gândea Pavel când a spus Bisericii din Corint „dați afară pe răul acela din mijlocul vostru”. Deși Noul Testament lasă impresia că asemenea acțiune drastică este necesară destul de rar, învață în mod evident că asemenea acțiune disciplinară trebuie să aibă loc în cazuri extreme. Este inutil de adăugat că dacă Biserica există prin asociere voluntară, incidența unor asemenea

^o Povestea relatează despre liderul anabaptist Leendert Bouwens și este scrisă de Guido de Brès în cartea sa împotriva anabapțiștilor. Este inutil a mai menționa, de Brès spune istorioara pe un ton de reproș. Reformatorii nu agreau ideea conform căreia cineva trebuia să moară față de păcat dacă voia să fie un candidat potrivit pentru botez. Doctrina „regenerării prezumptive”, ce s-a dezvoltat mai târziu, este o recunoaștere stângace a faptului că „Copiii vitregi” aveau dreptate insistând asupra ideii că acolo unde botezul este administrat în mod corect, regenerarea spirituală este prezentă în mod foarte probabil.

evenimente va fi mult mai mică decât în cazul Bisericii definite în alt mod. Dacă, într-o situație normală, există vreun oprobriu atribuit confesiunii creștine, atunci incidența va fi mică, într-adevăr, însă condițiile nu sunt niciodată de așa natură încât Bisericii să-i fie permis să arunce cheile în fântână.

Inutil de menționat că sacraliștii vor fi rușinați cu privire la acest aspect. Ei nu au o măsură punitivă pentru a pune deoparte o persoană ce nu mai poate face parte din lista Bisericii. Dacă ar fi să fie pus în afara Bisericii, el ar trebui pus de asemenea în mod simultan în afara societății, adică *exterminat* (din latinescul *ex* și *terminis*), adică pus „în afara granițelor”.^p Dacă comunitatea ecleziastică și comunitatea socială sunt unul și același lucru, doar că văzut din poziții avantajoase diferite, atunci cel ce este expulzat din prima, nu poate avea permisiunea de a rămâne în a doua. Disciplina Bisericii, așa cum apare în Noul Testament, este imposibilă în „sacralismul creștin”.

Este un fapt cert că disciplinarea în Biserică era într-o situație fără speranță din momentul în care a avut loc schimbarea constantiniană. De la bun început nu exista disciplină pentru abateri de la conduită. Oamenii puteau trăi în păcat și desfrâu, destrăbălându-se la maximum și neajungând vreodată să cunoască faptul că Biserica lui Hristos deține cheile cu care ar trebui să închidă afară asemenea păcătoși.

Biserica nu a ridicat un deget decât și doar în momentul când cineva provoca formula sacrală. Acesta era singurul „păcat” ce făcea Biserica „decăzută” să-și găsească cheile. În catalogul ei acesta era un păcat de neiertat, acesta era păcatul „ereticii”, „sectantului”, „schismaticului”, catharului – toate

^p Este, într-adevăr, echivoc faptul că Biserica a înțeles vreodată cuvântul *exterminare* în sensul lui etimologic. Este cert însă că de foarte timpuriu era deja utilizat și înțeles cu conotația modernă, adică cel de lichidare. Cuvântul pare a fi fost unul din multele eufemisme folosite de Biserica medievală atât de liber și înțelept pentru a-și îmbunătăți propria „image”.

nume ce reveneau în această dispută. Când Biserica „decăzută” vedea sau auzea pe cineva ce „sfâșia haina lui Hristos” atunci – și numai atunci – începeau să se pună în funcțiune mecanismele disciplinei. Cu o furie ce amintește de lumea comunistă a secolului al XX-lea atunci când auzea de revizionism – ceea ce nu e surprinzător, din moment ce sunt inspirate în mod similar – Biserica își dezvăluia ghearele atunci când oamenii provocau formula sacrală.

Când Biserica „decăzută” disciplina, mergea mult prea departe, căci atunci expulza nu doar din adunarea celor răscumpărați, dar și din adunarea oamenilor în general.^q

La sfârșitul Evului Mediu, disciplinarea în Biserică avea nevoie crâncenă de o reparație capitală.

„Copiii vitregi” au fost cei ce au adus în prim plan ideea restaurării acestei disciplinei așa cum cere Noul Testament.^r Oamenilor care sunt obișnuiți să audă că Biserica are o a treia notă („unde disciplinarea Bisericii este observată”^s), le va fi dificil să creadă că erau timpuri când

^q Această confuzie inspirată din monism, acest eșec de a vedea că măsurile punitive în societate se situează pe un plan diferit față de măsurile punitive în domeniul credinței, își găsește expresia în învățăturile lui Toma d’Aquino, unde citim că erezia trebuie condamnată cu moartea și cel vinovat merită „nu doar să fie separat de Biserică prin excomunicare, dar și să fie excomunicat din lume prin moarte” (*non solum ab ecclesia per excommunicationem separari sed etiam per morte a mundo excludi*, cf. *Summa*, II, 2, Q. 11, Art. 3).

^r Au existat aluzii în anii timpurii ai carierelor reformatorilor că nu erau insensibili la nevoia recuperării disciplinei Bisericii. Dar viziunile lor erau în cel mai fericit caz ambigue. Atunci când restituționiștii au înlăturat toată ambiguitatea, reformatorii s-au retras și în ce privește disciplinarea. Această desfășurare a evenimentelor l-a determinat pe Farner să spună despre Zwingli că cu el „tritt seit demn Jahre 1526 der Bann zurück” (op.cit., pag. 18).

^s Citatul este din Articolul Confesiunilor Belgiene. Atunci când a fost scris, în 1559, ideea exercitării disciplinei ca „a treia notă” a Bisericii a devenit parte a gândirii lui de Brès. În același an Confesiunea Franceză, ce avea aprobarea lui Calvin, nu o incluseră.

aceasta nu era doar absentă din reprezentarea reformată a Bisericii, dar era și privită ca un aspect al fanatismului anabaptist. Totuși arhivele vorbesc din plin despre aceste aspecte.¹

Conrad Grebel este de obicei privit ca un om la care restituțiunii au aderat pentru prima dată, și scrisoarea sa către Thomas Müntzer, despre care credea că poate fi câștigat pentru cauza resituționistă, poate fi privită ca una dintre primele scrieri din rândul „Copiilor vitregi”. În această scrisoare, datată în 1524, citim următoarele:

Încearcă să pui bazele unei congregații creștine prin Cuvânt, cu ajutorul lui Hristos și a legii Lui, așa cum găsim în Matei 18 și așa cum vedem în practica Epistolelor Cel ce refuză să se schimbe ... împotriva Cuvântului și lucrării lui Dumnezeu, și continuă vechiul mod de trai, după ce Hristos și Cuvântul Lui și legea i-au fost predicate și după ce a fost muștrat de doi sau trei martori și de adunare ... acel om nu trebuie condamnat la moarte, ci socotit ca un vameș și un păgân, fiind lăsat în pace.²³

Prin aceste rânduri Grebel propunea o procedură prin care disciplinarea așa cum era cunoscută în Creștinătate – o disciplinare ce sfârșea în moartea victimei – ar lua sfârșit și un nou tip de disciplinare – una în care excomunicarea este pedeapsa ultimă – ar fi introdusă. Programul lui Grebel era

¹ Imaginea medievală a donatiștilor stăruia în mintea reformatorilor în timp ce contemplau restaurarea disciplinării în Biserică, așa cum este înfățișată în Noul Testament. Era privită ca un aspect al fanatismului donatist. Când „Copiii vitregi” au abordat problema reînținerii disciplinării în Biserică, reformatorii au spus „Umbre ale Donatismului!” Calvin, spre exemplu, a scris: „Donatiștii, ce atunci când observă greșeli în Biserică, muștrate de episcopi în cuvinte, dar nepedepsite prin excomunicare ... critică violent episcopul ca trădător al disciplinării, s-au separat de turma lui Hristos printr-o schismă profană” (*Institutes* IV, 12:12). Calvin a adăugat pe același ton că anabaptiștii acelor zile „procedează în același mod”.

gândit pentru a pune capăt Bisericii așa cum era cunoscută de douăsprezece secole și a o substitui cu Biserica Noului Testament. Aceasta a contribuit la aducerea în centrul atenției a unei dispute între idealurile restituțiunii și cele ale neo-constantinienilor. În timpul procesului lui Grebel, el a relatat poziția sa despre disciplinarea în Biserică în felul următor: „nici o persoană avară, nici un cămătar, nici un escroc și nici un alt păcătos menționat în Scripturi nu-și va găsi locul printre creștini – căci aceștia trebuie excluși prin interdicție.”

Colegul lui Grebel, Felix Manz, a vorbit în mod similar despre idealul restituționist. „În ce privește Biserica, concepția mea a fost dintotdeauna, și este și acum, că toți cei ce trăiesc în păcat și ocară, cum ar fi bețivii, curvarii, preacurvarii, escrocii, bătaușii, cămătarii și alții asemeni lor, trebuie excluși din ea.” (El a adăugat aici: „Dacă totuși o persoană va continua în acest mod fără ca oamenii să știe și fără a se da de gol, acesta va rămâne în comunitate.”)

Așa cum vorbeau liderii, vorbeau și adepții acestora din tabăra „Copiilor vitregi”. Unii care au fost întemnițați în Hesse, în anul 1538, au vorbit în felul următor:

Dacă excluderea creștină ar fi pusă în practică conform instituției lui Hristos și Apostolilor, atunci nu ne-am distanța în nici un fel Da, din momentul în care vom vedea că tot ce este realizabil a fost făcut în păstrarea înțelepciunii și puterii lui Hristos, exercitarea exilării menite de Hristos și de Apostoli, atunci vom fi pregătiți să ne îndreptăm spre acea comunitate cu toată inima noastră.

Bernard Wick, un om înțelept din aceste cercuri, a spus în timpul procesului său: „În timpurile Noului Testament exista o pedeapsă printre creștini pentru cei ce aveau o purtare necuviincioasă, o pedeapsă ce nu mai este evidențiată acum.” Mărturiile de acest fel pot fi aduse la nesfârșit.

Inutil de menționat, problema disciplinării în Biserică a atras atenția restituționiștilor ce s-au adunat la Schlatten am Rande. Manifestul (pe care l-am amintit deja) scris acolo declara: „Sabia laică este o orânduire a lui Dumnezeu în afara desăvârșirii lui Hristos, căci prinții și conducătorii lumii sunt orânduți să pedepsească ticăloșii și să-i condamne la moarte. Dar în desăvârșirea lui Hristos, pedeapsa ultimă este excomunicarea, și nu moartea fizică.” Se pare că aceasta ar fi trebuit să fie acceptată de oamenii cu discernământ, căci este foarte bine exprimată, situând sabia și funcția ei acolo unde le este locul, evidențiind o altă putere disciplinară din interiorul Bisericii și conform căreia excomunicarea este pedeapsa maximă. Această exprimare pregătește o diviziune a muncii – una foarte necesară – prin care Statul are funcția sa (care în cazurile extreme duce la pedeapsa capitală) și Biserica are funcția sa (care în cazurile extreme duce la expulzarea din societatea credincioșilor). Ca atare, această exprimare pune capăt multor aspecte nefavorabile și ne-am așteptat ca oamenii ce cred în Biblie să fie de acord cu ea.

Articolele continuă spunând că „Excomunicarea trebuie exercitată asupra celor ce pretind a fi creștini, au fost botezați, dar totuși cad în vreun păcat din neatenție și nu în mod deliberat. Aceștia trebuie să fie sfătuiți și consiliați în mod confidențial în repetate rânduri. După cea de-a treia oară, ei trebuie excluși în mod public în fața întregii congregații, pentru ca la sfârșitul acestui eveniment să putem să frângem pâinea și să bem din vin în unitate și cu râvnă.” Și acesta este un mod recomandabil, acționând conform ipotezei că un credincios poate cădea în tipare comportamentale indezirabile, de la care este recuperat prin vizite pastorale. Dacă acestea eșuează, este mutat în categoria celui ce a căzut în păcat și așezat în categoria celor ce trăiesc în păcat. De atunci încolo, nu vor fi considerați parte a Bisericii lui Hristos, fiind oficial dați afară din adunare. Acest articol oferă o modalitate discretă de

recuperare prin vizite repetate, asigurând confidențialitatea în primele etape. De asemenea oferă, ca și prim obiectiv al acțiunii de disciplinare, recuperarea celui căzut și, ca al doilea obiectiv, o preocupare pentru considerația Împărăției. Cu siguranță aceste aspecte nu ar putea fi respinse de oamenii reformați!

Dar să ne gândim că aceasta ar diminua autoritatea puternică pe care tradiția sacrală deținută de reformați o avea asupra minților oamenilor. Acest plan ar fi contribuit la apariția unor insule de „expulzați” chiar în marea Creștinătății, constituind un pas înapoi de la schimbarea constantiniană. Ar fi fost la fel de radical ca și schimbarea constantiniană în vremurile sale, deși în direcția opusă. În lumina implicațiilor revoluționare a propunerii restituționiștilor de a ridica o Biserică a credincioșilor păstrată în acest fel de disciplinarea în Biserică, reacția lui Calvin devine cel puțin logică.

El și-a propus să combată Schlatten am Rande, nedorind să accepte ideea că „excomunicarea a înlocuit sabia fizică în Biserica Creștină în așa fel încât în loc de a pedepsi crima cu moartea trebuie să pedepsim delincventul prin privarea de compania credincioșilor.”

Este adevărat că Calvin în combaterea sa susține că excomunicarea este o politică bună și necesară. De fapt, el spune că „de la noi acești bieți ingrați au învățat orice știu despre această problemă; ei, în ignoranța sau îngâmfarea lor, distorsionează doctrina pe care noi o învățăm în puritatea ei.”^u

^u Este într-adevăr dificil să distingem cum Calvin a putut acuza „Copiii vitregi” de a fi „ingrați” că au furat ideea disciplinei bisericesti de la „noi”. Dacă prim „noi” el înțelege propria persoană, atunci ar trebui să găsim un mod de a explica felul în care credincioșii de la Schlatten am Rande puteau, în 1527, să-și asume ceva de la Calvin, un tânăr în anii adolescenței. Ba mai mult, trebuie amintit că încă din anul 1524, în scrisoarea pentru Müntzer, Grebel deja expusese o doctrină bine articulată a disciplinei bisericesti. În 1524 Calvin avea doar cincisprezece ani! Și dacă am considera acel „noi” ca referindu-se la reformatori, atunci am fi tot în impas, căci în 1527, fără a

El declară că este „un mare viciu și o mare vină” dacă disciplinarea este neglijată. În orice caz, el dezaprobă oamenii „Celui de-al doilea front” atunci când ei susțin ideea că Biserica fără disciplinare nu este biserică. „Prima întrebare”, spune el, „este dacă suntem sau nu considerați o adunare ce este Biserica, nepracticând disciplinarea.” Calvin ilustrează cu exemplul congregației din Corint pentru a găsi răspunsul la această întrebare. Disciplinarea lipsea acolo, dar Pavel i-a onorat cu numele de Biserica. Calvin afirmă că dacă nu există excomunicare, „forma Bisericii este desfigurată, dar nu este distrusă în totalitate”.

Calvin insistă împotriva poziției restituționiste, conform căreia Biserica are loc doar pentru credincioși, spunând următoarele: „trebuie să prețuim atât de mult Cuvântul și Împărtășania că oriunde le vedem prezente, trebuie să conchidem, fără îndoială, că acolo este Biserica, indiferent cât de mult viciu și rău poate fi în comunitatea acelor oameni.”^v Calvin susținea în mod vădit, alături de Luther, că Biserica lui Hristos nu poate fi cunoscută în mod empiric și că diferențierea prin conduită nu este definitivă pentru ea. Cum pot aceste afirmații fi în armonie cu maxima lui Hristos „După roade îi veți cunoaște” este cu adevărat dificil de explicat.

mai menționa 1524, reformatorii încă nu publicaseră nimic cu referire la Disciplinarea în Biserica – ce ar fi putut deci „ingrații” să fure? În plus, când reformații au cunoscut disciplinarea în Biserica, așa cum era aplicată în Frăția din Boemia (în 1540), au rămas muți de uimire și invidie la cele auzite. Cum de erau în situația de a fi învățați mai devreme de 1527 (sau 1524) ceea ce au descoperit cu stupefacție în 1540 rămâne un mister. Se pare că ceea ce spune Calvin aici este doar un alt exemplu al prezentării eronate la care „Copiii vitregi” erau expuși în mod constant.

^v „... nonobstant les vices et macules qui pourront ester en la vie commune des homes.” Cititorul va observa că Calvin nu spune „en la vie des gens confessants” sau „en la vie des gens d’eglise” sau vreo expresie asemănătoare; nu, el spune „des hommes”, pentru că în sistemul lui cele două sunt coextensive, „les hommes” e Biserica.

Calvin în a sa respingere a ideii oponentilor săi, este ofensat în mod special de afirmația că dacă nu ar fi disciplinare, ticăloșii și josnicii ar fi părtași la Cina Domnului, iar adevăratul credincios ar trebui să se retragă ca să nu fie atins de influența acestora. Organizarea unei Biserici rivale din acest motiv este intolerabilă, indiferent cât de rea ar fi situația. Oare profeții Vechiului Testament aveau „un altar sau un templu separat?”²⁴

Pentru a susține această idee, Calvin ilustrează cu exemplul lui Pavel care nu mânca și nu bea cu cei ce duceau vieți necuviincioase (I Cor. 5:11): „aceasta are de-a face cu asocierea personală și nicidecum cu comuniunea publică. Dacă Biserica tolerează o persoană nevrednică, atunci cel ce cunoaște aceasta să se ferească de acel om în relațiile lui personale ... dar el nu trebuie să fie separat sau marginalizat în ce privește comuniunea publică.” Implicația evidentă este că e normal să stai la masa împărtășaniei cu un om cu un comportament necuviincios pe care cineva n-ar vrea să-l vadă în compania lui pe stradă!

Această idee că cineva ar putea dori să evite compania oamenilor din cauza vieților lor nevrednice, dar să nu aibă scrupule în a șede cu el la masa împărtășaniei, Calvin o sprijină cu un exemplu:

Să luăm cazul unui om încă în viață, care fiind inoculat de această eroare, astfel încât îi este frică să primească împărtășania cu noi pe motivul unor imperfecțiuni ale oamenilor, se lipsește de împărtășania Bisericii. Și toate acestea în timp ce avea doi slujitori în casa lui cu vieți necuviincioase și defăimătoare. Fiind informat de aceasta, i-am declarat că în ce-l privește, el trebuie să se străduiască să curețe propria casă de care este responsabil, dacă crede că este pângărit de greșelile oamenilor peste care nu era administrator, la care el a realizat cât de ridicol fusese.

Calvin a apărat de asemenea Biserica inclusivistă (la fel cum constantinienii au făcut-o douăsprezece secole mai devreme, începând cu Augustin) cu parabola neghinei în câmpul de grâu. Este un câmp, pretinde Calvin, „în care spicele bune sunt amestecate cu cele rele pe care de cele mai multe ori nu le poți vedea.”^w Calvin, asemeni tuturor celor ce înaintea lui pledaseră în favoarea Bisericii ca o comunitate „ce-i include pe toți dintr-o localitate”, citea selectiv faptul că Isus însuși comenta parabola, în care pe un câmp creșteau două tipuri de plante, ca fiind *lumea* și nu Biserica. Sacraliștii medievali au folosit dintotdeauna această parabolă pentru a justifica Biserica inclusivă, iar Calvin nu a corectat această exegeză greșită.

În mod evident, Calvin era tras în două direcții^x, prins în aceeași dilemă ce îl preocupa pe Luther – dilema unei

^w Calvin afirmă în *Institutes IV*, 1:2, că „adesea nu poate fi făcută vreo distincție între copiii lui Dumnezeu și ceilalți, dintre turma Lui și animalele sălbatice.” Aceasta a fost spus, desigur, despre acea entitate pe care Calvin a ales s-o numească Biserica vizibilă, un termen inventat pentru a lăsa loc Bisericii de mărimea civilizației, astfel încât reformatorii s-au înclinat spre dreapta – atât de mult au acceptat ei conceptul de Biserică „vizibilă”. Acest fapt l-a determinat pe Farner să spună despre Zwingli că acest concept al Bisericii vizibile și invizibile „characteristisch ist für die zweite Periode von Zwingli's Kirchenbegriff” (op. cit., pag. 5, n. 7). Restituționiștii bineînțeles că nu împărtășeau această distincție.

^x Ambiguitatea ce rezultă din doctrina lui Calvin despre Biserică era, desigur, rezultatul încercării sale moniste de a combina Biserica sacralismului medieval cu Biserica Noului Testament. Am putea de asemenea spune că aceasta rezulta din încercarea lui Calvin de a combina Biserica Vechiului Testament cu Biserica Noului Testament. În orice caz, am putea să fim de acord cu Arthur Cushman McGiffert în timp ce susține că „doctrina lui Calvin asupra Bisericii era un compozit de multe elemente diverse și inconsecvente și, din această cauză, a domnit confuzia în ce privește înțelesul, locul și scopul Bisericii încă din timpurile lui aproape oriunde în aripa reformată a Protestantismului.” (Cf. McGiffert, „Calvin's Theory of the Church” („Teoria lui Calvin despre biserică”) în *Essays in Modern Theology and Related Subjects*, pag. 225). Doctrina complicată a Bisericii propusă de reformatori i-a îndepărtat pe „Copiii vitregi” și a cauzat conturarea „Celui de-al doilea front”.

Biserici a credincioșilor sau a unei Biserici inclusiviste. Nu se putea decide pentru vreuna din ele, deoarece nu putea renunța la cealaltă. Din acest motiv nu putea trăi în pace cu cei ce asaltau uniformitatea comportamentală.

În aceeași situație era și Luther. Și el își dorea să păstreze Biserica inclusivistă, chiar dacă aceasta implica o atitudine tolerantă cu privire la conduită. Gândindu-se la anabapțiști, Luther a spus următoarele:

Când ne privesc și văd defectele ofensatoare cu care Satan distorsionează bisericile noastre, ei neagă că noi suntem o Biserică și sunt incapabili să treacă cu vederea acest fapt. În același mod gândeau și donatiștii, punând sub disciplină pe cei ce au revenit la vechiul mod de viață și interzicându-le să vină la Bisericile lor În același mod s-au comportat maniheerii și alții, deși Biserica era deja în slavă și nu în trup. Oamenii nu trebuie să combată idei despre Biserică în acel mod ... orice ar rămâne în păcat, aceasta ofensează cu adevărat pe acești donatiști spirituali ... dar nu ofensează pe Dumnezeu, văzând că de dragul credinței în Hristos, El scuză și iartă.²⁵

Luther a încercat de asemenea să combine idealul Noului Testament a unei Biserici de credincioși cu exprimarea unei *ecclesiola in ecclesia*, o Biserică mică de credincioși adevărați, deoparte, dar nu separat de Biserica maselor. De timpuriu în cariera sa, în 1523, înaintea formării „Celui de-al doilea front”, Luther a scris prietenului său, Nicolas Hausmann: „Intenția mea este ca, în zilele ce urmează, să nu admit atunci când comuniunea mea va fi ținută, decât pe cei ce au fost interogați și care au dat răspunsuri acceptabile în ce privește credința lor personală. Îi vom exclude pe ceilalți.” (Dacă Luther a acționat conform acestei dezvăluiri, după toate probabilitățile n-ar fi existat „Cel de-al doilea front”.) În lucrarea sa *Deutsche Messe*, scrisă în 1526, Luther scria:

Cei care vor în mod serios să fie creștini și vor să mărturisească Evanghelia în vorbă și faptă trebuie să-și scrie numele într-o carte și să se adune într-o casă de unii singuri pentru a se ruga, a citi Scripturile, a boteza, a lua Cina și a lua parte la alte activități creștine ... dar eu nu pot și nu am permisiunea să pun bazele unei asemenea congregații, căci încă nu am oamenii potriviți pentru aceasta. Dacă totuși vine vremea când va trebui să o fac, astfel încât nu pot să mă sustrag de la aceasta cu conștiința împăcată, atunci sunt gata să-mi fac partea.²⁶

În acel moment Luther era dominat de aceeași frică ce a condus la crearea „sacralității creștine” cu multe secole în urmă, teama că organizarea unei Biserici a credincioșilor ar pune capăt liniștii publice și ar cauza o răzmeriță civilă.^y Acest fapt i-a fost aruncat mai târziu în față de către „Copiii vitregi”, spunând că nu a fost, conform propriei recunoașteri, suficient de *khun* (adică *îndrăzneț*) să facă ceea ce îi dicta perspicacitatea sa.²⁷ În aceste adunări private, în aceste întâlniri ale Bisericii credincioșilor Luther vedea șansa de a introduce disciplinarea cerută de Noul Testament. Însă el era total împotriva acestei disciplinări în Biserica maselor. Când a auzit că la Zwickau (unde restituționiștii aveau o influență puternică) o asemenea disciplinare era luată în considerare în Biserica maselor, el a atenționat:

^y Atunci când în Hesse, unde anabapțiștii aveau o influență puternică, liderii Reformei semnalau că se gândeau să introducă disciplinarea în Bisericile Luterane din Hesse, Luther le-a scris: „Euren Eifer für Christum und die christliche Zucht habe ich mit sehr grosser Freude erfahren; aber in dieser so trüben Zeit, die auch noch nicht genugsam geeignet ist, Zucht anzunehmen, möchte ich nicht wagen, zu einer so plötzlichen Neuerung zu rathen. Man musz fürwahr die Bauern lassen ein wenig versaufen, und einem trunkenen Mann soll ein Fuder Heu weichen.” (Cf. *Werke*, St. Louis edition, Vol. XXIIb, col. 1827.9

... asemenea mustrare a persoanelor amintite nu-și are locul, cu excepția adunărilor creștinilor ..., într-o predicare publică unde creștinii și ne-creștinii stau deopotrivă împreună, așa cum este cazul în bisericile noastre, acolo mustrarea trebuie să fie generală ... fără ca cineva să fie descris în particular. Căci este o predică generală și generală trebuie să rămână, în care nimeni nu e rușinat în fața celorlalți sau făcut să se înroșească până nu s-au desprins și au intrat într-o adunare separată, în care pot avea loc în ordine atenționarea, pedeapsa și mustrarea.²⁸

Aceasta se atribuie unei Biserici inclusiviste în care nu există disciplinare, dar și Bisericii credincioșilor în care aceasta există – o combinație vizibil imposibilă! În mod evident Luther încerca să vâslească în două luntre, în încercarea de a face lucruri pe care „Cel de-al doilea front” le voia făcute, fără a schimba lucrurile pe care le voiau schimbate.

Nicăieri n-a arătat Luther mai deplin cât de sfâșiat era între două alternative – Biserica credincioșilor și cea a tuturor oamenilor – ca atunci când, în 1526, Caspar Schwenkfeld l-a vizitat. Schwenkfeld relatează conversația avută cu Luther:

Am vorbit cu el pe îndelete despre Biserica viitorului și despre faptul că aceasta era singura cale în care creștinii adevărați puteau fi separați de cei falși și că altfel, situația era fără speranță. El cunoștea bine că expulzarea disciplinară trebuie să fie mereu alături de Evanghelie și că acolo unde nu are loc, lucrurile nu se pot îmbunătăți, ci doar înrăutăți, căci este evident că așa se întâmplă oriunde ... oricine vrea să se laude cu faptul că este creștin. La aceasta a răspuns că era profund îndurerat de faptul că nimeni nu dădea semne ale unei îmbunătățiri morale. În ce privea Biserica viitoare, el spunea că nu avea prea multă experiență, deși se gândea să facă un registru, o listă a creștinilor, a căror comportament voia să-l cerceteze cu atenție, gândindu-se să le predice acestora în mănăstire, iar un capelan să se adreseze celorlalți

din *Pfarr-ul** Bisericii...; Am tot întrebat despre excludere, dar a refuzat să-mi răspundă. Am adus exemplul din II Petru 2, în care citim despre „întinați și spurcați ... ospătează împreună cu voi”, întrebându-l ce putea însemna „crezând cu o inimă și un cuget”. La toate acestea, el a replicat: „Da, dragă Caspar, adevărații creștini nu sunt atât de numeroși, mi-ar plăcea să văd doi dintre aceștia împreună, dar nu știu unde aş putea găsi măcar unul.”²⁹

Acesta era un om foarte conștient de situația nefavorabilă pe care o moștenise, aceea a Bisericii inclusiviste. Era îndeosebi conștient de incongruența acesteia când era în fața Împărăției. În predica sa *Gründonnerstag***, din 1523, Luther a spus că a administra elementele fiecărui membru, bun sau rău deopotrivă, nu era foarte diferit de a le îndesa în gătlejul unei scroafe. Și a dat o bătălie, de cuvinte, cel puțin, împotriva răului moștenit de a nu-i întreba nimic pe cei ce doreau să ia Împărăția. Dar acest Luther era pierdut în ezitări. Exodul „Copiilor vitregi” a rezultat în abandonarea ambiției de a avea într-o bună zi o biserică a credincioșilor păstrată în acel fel prin exercitarea disciplinării. Luther nu a abandonat niciodată Biserica inclusivistă, chiar în gândurile sale, fără a menționa ceva despre punerea în practică a idealului bisericii, ceea ce a păstrat ideea sa fantezistă de *ecclesiola in ecclesia* fără intenții de materializare.

Atunci când „Copiii vitregi” au pus în practică idealurile, împărțite cândva de Luther, dar aparent prea teribile pentru el, acesta devenea tot mai nerăbdător cu ei. Ucenicul său, Justus Menius, vorbea dezaprobator despre practica pe care Luther spera să o adopte, dar niciodată nu a făcut-o. Acesta muștra anabapțiștii, deoarece „înainte de a celebra Cina Domnului aveau obiceiul de a practica disciplinarea întâi, și celor ce nu se comportaseră într-un mod

* [parohia – n. ed.]

** [Joiă Mare, n. tr.]

cuvincios ... la fel și celor ce retractau, fiind presați, li se cerea să se pocăiască de păcatul amintit înainte de a fi primiți din nou la Împărăție, astfel încât comunitatea să fie pură și fără pată cu orice preț.”³⁰

Vedem că atitudinea ezitantă cu privire la disciplinarea în Biserică ce era exprimată în tabăra reformatorilor i-a determinat pe radicali să părăsească corabia; iar când aceștia au continuat să abordeze problema, reformatorii și-au întărit împotrivirea față de subiect. Le-a luat ani și ani reformatorilor să ia din nou în considerare ideea și atunci faptul că s-au opus cândva „Copiilor vitregi” în această problemă constituia un obstacol pentru ei. Chiar și în anul 1569 mai exista opoziție pentru introducerea disciplinării în unele cercuri protestante și aceasta datorită faptului că practica era cunoscută drept un exces anabaptist. În același an, oamenii din Zürich „resping excluderea și excomunicarea de la Cina Domnului, citând legătura cu anabapțiștii, ce considerau aceasta o condiție esențială a bisericii adevărate. Unde funcționa o administrare păgână, excluderea putea fi indispensabilă, dar această disciplinare ... duce la diviziuni și încurajează fariseismul. De aceea Cina Domnului trebuie să fie accesibilă tuturor celor veniți.”^z

Vedem atunci că diferența de opinii ce exista cu privire la felul disciplinării ce trebuia practică în Biserica lui Hristos era doar o fațetă a diferenței de opinie ca și mod de reprezentare a Bisericii. Pentru oamenii în a căror viziune Biserica „îi include pe toți dintr-o localitate”, disciplinarea, așa cum fusese distorsionată din vremea lui Constantin, era corectă

^z Aceste sentimente indică faptul că în tabăra protestantă schimbarea constantiniană era încă privită ca un progres față de vremurile trecute. Ideea „mai marii împliniri”, despre care am discutat mai devreme, era încă parte a gândirii lor. Achiziția „celuilalt braț” a transmis ca fiind învechită disciplinarea în Biserică, așa cum e conturată în Noul Testament – astfel sugerau oamenii din tabăra reformată.

și potrivită, pentru aceia în a căror viziune Biserica era o societate de credincioși, câteva schimbări radicale erau necesare. Reprezentantul taberei reformate s-a exprimat foarte atent și concis la Disputa ținută la Emden în anul 1578:

Viziunea noastră asupra Bisericii lui Dumnezeu este diferită de cea a „oamenilor” (o desemnare foarte peiorativă) – ei exclud slujba magistratului din Biserică și refuză să atribuie puterii civile orice funcție punitivă în Biserica lui Dumnezeu. Dar noi, păstrând Cuvântul lui Dumnezeu, includem slujba magistraturii în biserica lui Dumnezeu. Din acest motiv ei spun că în Biserică nu trebuie să aibă loc altă pedeapsă decât cea de excomunicare. La întrebarea dacă un preot și o Biserică sunt unite prin Cuvântul lui Dumnezeu pentru a sfătui guvernarea civilă de a urmări ereticul și a-l condamna la moarte, noi spunem „da”, iar ei spun „nu”.³¹

Vedem apoi că, deși au existat în enunțurile timpurii ale reformatorilor aluzii că ar putea introduce disciplina în Biserică după stilul Noului Testament, acestea s-au redus la zero în bătălia împotriva anabaptiștilor. Când problema a fost abordată din nou în direcția reformată, putea fi, pe drept cuvânt, numită moștenire anabaptistă. Această situație a determinat un cercetător recent să declare, referindu-se în mod specific la Anabaptism:

Deși Calvin era ostil majorității ideilor Anabaptismului, acesta a furnizat calvinismului ingredientul conceptului Bisericii ca o comunitate de credincioși convinși, în care o disciplinare riguroasă și sfințenia trăirii erau cerințe proeminente pentru membralitate.³²

Este evident apoi că reformații nu erau preocupați de înlăturarea formulei constantiniene, căutând să reformeze Biserica pe calapodul „sacralismului creștin”. Aceasta îi reținea de la lansarea unui atac de proporții împotriva scăderii

standardelor de conduită și de la re-instituirea disciplinării Bisericii potrivit tiparului Noului Testament. Lichidarea lui Servetus este un exemplu mai mult decât suficient pentru a evidenția această idee. Reformatorii căutau să construiască Biserica Noului Testament după tiparele Vechiului^{aa}, inversând astfel mișcarea de înaintare a planurilor lui Dumnezeu în istorie prin lovitura atavică ce coincidea cu schimbarea constantiniană.

În toată această zonă „Copiii vitregi” au deschis un nou drum, repudiind schimbarea constantiniană, reinstituind Biserica credincioșilor cu distingerea comportamentală, eliminând funcția săbiei din Biserică și reintroducând disciplina în Biserică cu excomunicarea ca ultimă formă de pedeapsă. Acest program le-a câștigat apelativul incriminator de *Catharer*.

^{aa} Cornelius Krahn a scris cu o perspicacitate deosebită: „Im Alten Testament wurzelnd kann Calvin mit ruhigem Gewissen bei der Anwendung des Bannes auch der Todesstrafe beipflichten, während für Menno nach Christus Moses ausgedient hat und jetzt nur noch ‘christliche’ Mittel zur Säuberung der Gemeinde geboten sind.” (Cf. Biografia lui Menno Simons scrisă de Krahn, pag. 117) Această exprimare unică despre caracterul preliminar al Vechiului Testament este una din multele caracteristici ale viziunii anabaptiste ce nu au fost derivate din 1517, ci datează din timpurile opoziției pre-reformate împotriva „sacralismului creștin”. Waldensienii, de exemplu, obișnuiau să vorbească despre Vechiul Testament ca *ley velha* și despre Noul Testament ca *ley novella* [în provensală, *ley velha* înseamnă lege veche, iar *ley novella*, lege nouă – n. ed.], menționând că *ley novella* „nu omoară păcătosul, așa cum o făcea Legea lui Moise, dar îl conduce în mod compătimitor spre pocăință. Atât *ley velha*, cât și *ley novella* sunt de la Dumnezeu, dar date pentru obiective diferite.”

4 *Sacramentschwärmer!*

Astfel, credința vine în urma auzirii Romani 10:17

„Copiii vitregi” ai Reformei erau adesea numiți în mod peiorativ *Sacramentschwärmer* sau, mai simplu, „sacramentarieni”. Ne vom ocupa de acest termen de reproș de-a lungul acestui capitol sau, mai corect spus, de aspectul conflictului dintre „Copiii vitregi” și reformatori, ce le-a atribuit acest nume. Vom vedea că acest conflict era o altă fațetă a fundamentalei diferențe de convingere în ce privește conturarea Bisericii Creștine.

Creștinismul primar a avut ca obiect principal de activitate predicarea Evangheliei, predicând Vestea Bună tuturor și botezând pe toți ce credeau, astfel încât „Domnul adăuga zilnic [Bisericii] pe cei ce erau mântuiți” (Fapte 2:47).

Aceasta era marea noutate. Lumea pre-creștină n-a cunoscut nimic de acest fel, căci atunci nu exista vreun dialog religios dintre „cei dinăuntru” și „cei dinafară”, toți fiind din aceeași categorie – cum ar fi putut astfel exista vreun dialog? Și dacă exista vorbire în general, era sub forma unui monolog.

Biserica timpurie era convinsă că auzise o voce de Dincolo, o vorbire opusă vorbirii umane, în mod special opusă vorbirii umane la nivelul religios al vieții. Era o vorbire contradictorie, ce spunea *nu* omenescului *da* și *da* omenescului *nu*. Și cu această vorbire căuta urechea tuturor celor la care putea ajunge. În centrul acestei vorbiri era *skandalon* al Crucii, cel mai crunt *nu* al lui Dumnezeu la omenescul *da*, cel mai empatic *da* al Său la omenescul *nu*.

Biserica primară considera actul credinței constând, în primul rând, din rostirea unui *da* la dumnezeiescul *da* și *nu* la al Său *nu*, privind la momentul mântuirii ca la acel moment

când ascultătorul Cuvântului începea să vorbească în idiomul Cuvântului – vorbirea controversată a lui Dumnezeu pentru om. În tradiția autentică creștină, omul creștin este omul ce a fost lăsat să spună *Amin* la vocea controversată de dincolo.^a

Și acești oameni ce spun *Amin*, acești bărbați și femei ce sunt în armonie cu vorbirea controversată a lui Dumnezeu, prin însăși actul săvârșit devin la fel de controversați ca și oracolul lui Dumnezeu. Nu este surprinzător că se spunea despre adevăratul creștin că trăiește în tensiune cu lumea, căci ea există separat de actul răscumpărător al lui Dumnezeu. Aceasta este chemarea lui și prin aceasta se bucură, căci este de fiecare dată o reamintire a propriei sale metamorfoze și o dovadă a autenticității sale. El știe cât de grav este „dacă toți oamenii te vorbesc de bine”, aceasta implicând că al lui *da* nu este încă dumnezeiescul *da* și al lui *nu* este încă dumnezeiescul *nu*; și el cunoaște bucuria de a fi fost „învrednicit să fie batjocorit pentru Numele Lui” (Fapte 5:41).

Lumea etniilor, adică lumea care nu beneficiase de revelația răscumpărătoare a moștenirii iudeo-creștine, nu a avut parte de nici o vorbire de Dincolo din suficientul motiv că nu avea un Dincolo recunoscut. Nu avea terminologia *Creatorului* și a *creatului*, cu atât mai puțin conceptul Căderii, eveniment

^a În vremurile noastre s-a ridicat întrebarea dacă Biserica confruntă lumea cu „Propunerea” sau cu „Persoana”, fiind discutată cu o considerabilă ardoare. O altă întrebare ce decurge din prima este dacă Biserica are o confesiune propozițională. Trebuie admis faptul că Noul Testament nu cunoaște nimic despre o credință non-propozițională și nici despre o revelație non-propozițională. Credința creștină din viziunea istorică a privit actul credinței ca *credere* dintr-o singură perspectivă și *fidere* din altă perspectivă – prima o face vizavi de Propunere, a doua vizavi de Persoană. De aceea nu e o problemă de *entweder-oder*, ci o problemă a ambelor. Nu putem vorbi despre vreo întâlnire cu persoana decât prin vorbire. Cineva trebuie să fie întâi *Schriftgläubig* înainte de a putea *Christgläubig*. Cuvântul întrupat nu este disociat de Cuvântul scris. În lumina acestor aspecte trebuie privită afirmația noastră că principalul obiect de activitate al creștinismului autentic era Cuvântul.

ce a făcut vorbirea controversată a lui Dumnezeu necesară. Inutil de a adăuga, ea nu avea și nu putea să aibă dialogul dintre cei ce spun *da* și cei ce spun *nu*, cunoscând doar consensul asupra temelor religiei, nu vorbirea bilaterală pe care o cereau creștinii și de care se bucurau.

Văzând cât de radical era conceptul creștinismului primar al misiunii propovăduitoare și cât de nou și diferit, nu trebuie să fim surprinși să vedem acest concept asaltat. Nu trebuie nici să fim surprinși să asistăm la un regres atavistic, o întoarcere la starea lucrurilor, așa cum era înainte de vocea de Dincolo. În acest aspect, la fel ca și în toate celelalte, Biserica va trebui să fie pe poziții și să țină strâns ce are, căci mereu există spirite ce ar vrea cu tot dinadinsul să întoarcă timpul și să meargă în unanimitate în timpurile pre-creștine.

Concepția Bisericii primare despre misiunea sa de a predica, cu corolarul său, formarea a două tabere, nu este potrivită ambiției sacraliste. Această predicare sfârșește în două tabere – tabăra celor ce au început să vorbească în idiomul vorbirii de dincolo și tabăra celor ce continuă să vorbească așa cum vorbeau oamenii dinaintea venirii vorbirii. Dar această situație a celor două tabere este exact ceea ce sacraliștii nu-și doresc, căci ei trebuie să aibă toți oamenii într-o singură tabără vizibilă^b, privind religia ca un prim contribuitor al obținerii

^b Convingerea fermă a creștinismului autentic că la punctul terminal al istoriei sunt două tabere – a celor „salvați” și a celor „pierduți” – era jenantă pentru sacraliști. Oamenilor ce gândesc în termenii unei categorii a ceea ce e *aici* le este greu să trăiască cu ideea a două categorii *dincolo*. Se pare că conceptul purgatoriului își face loc în lumea „sacralismului creștin” atât de ușor, deoarece oferea un mod convenabil de eschivare de la jena simțită, deschizând posibilitatea *unei* categorii chiar și dincolo. Această portiță de scăpare le oferea șansa oamenilor obișnuiți să perceapă sfinții și păcătoșii nediferențiat aici să gândească despre ei nediferențiat și dincolo. În această perspectivă, ideea purgatoriului este o prelungire a gândirii sacrale. Nu e deloc surprinzător să găsim „eretici” ostili ideii de purgatoriu. În general vorbind, ei respingeau ideea în mod deschis, dar găseau un alt mod de a combate ideea unui singur rezervor la punctul terminal prin conceptul

unei societăți omogene. De aceea nu ar trebui să surprindă pe nimeni că odată cu venirea „sacralismului creștin” o mână grea s-a lăsat peste Cuvânt și deci și peste predicare. Era firesc ca altceva să înlocuiască tehnica propovăduirii. Am putea doar prezice ce putea fi acel altceva, mai exact, negociere, manipulare, ritual, *ritus*.

Societatea sacralistă este o societate legată întreolaltă de act, de punerea în scenă ce funcționează prin ritual. În societatea sacrală religia este rit, joc teatral la care participă toți, și acest ritual este un mijloc prin care tribul este ținut întreolaltă. Vrăciul Navajo organizează un ritual, făcând o pictură în nisip și prin acest ritual tribul este ținut întreolaltă. Și astfel funcționează lucrurile în societatea sacralistă de pretutindeni. Locul și funcția religiei în societatea sacrală este de așa natură că nu mai este loc pentru religia personală. Religia ca problemă a societății ca întreg este o problemă atât de stringentă încât devine dificil de a găsi loc practicii private în ea. Platon a scris aceste rânduri în Legile lui:

Fie ca aceasta să fie legea: nimeni să nu aibă altare ale dumnezeilor în casa sa și cel ce este găsit că posedă altare sau îndeplinește vreun rit sacru fără a fi autorizat în mod public, va fi spus păzitorilor legii și fie ca el să-și ducă riturile private la templele publice, iar dacă el nu se va supune, fie ca asemenea pedeapsă să fie stipulată încât el să se conformeze. Și dacă o persoană va fi dovedită vinovată de impietate, chiar cu ușurătatea copilărească, căci și adulții pot fi vinovați, fie ca el să fie pedepsit cu moartea.

„somniașului sufletului” – ideea că la moarte sufletele oamenilor intră într-o stare de letargie completă până la ziua judecării când sunt reînviată și merg la destinațiile lor. Această noțiune de „somniaș al sufletului”, numită în mod tehnic „psihopanihism”, era o trăsătură comună a „ereziei”, așa cum evidențiază George H. Williams în recenta sa carte despre Reforma Radicală. Această idee era recurentă în tabăra anabapțiștilor, asemeni multor alte trăsături ale opoziției medievale.

Religia personală nu doar că e dificil de ținut sub control, dar, în felul în care vede lucrurile acest gânditor păgân, este în mod fundamental asocială. A fi religios în intimitate este echivalentul devierii religiei de la cea mai importantă funcție a sa - cea de a ține tribul întreolaltă. De aceea Platon pledează pentru legi ce declară ilicite ritualurile religioase non-publice.

Se va observa că pentru Platon religia este un rit, ca și pentru toți ceilalți ce scriu din perspectiva pre-creștină. Platon nu este îngrijorat de cuvintele rostite sau de mesajul adus; nu pentru asemenea activitate dorește el legile puse în vigoare, ci pentru ritual, căci pentru el religia este ritual. Ritualul practicat în intimitate își pierde valoarea – acesta este modul tipic de a pune problema în această privință.

Cunoscând evaluarea precreștină a ritualului religios, nu vom fi surprinși să descoperim adepți ai „sacralismului creștin” oriunde și mereu gata să ridice armele când aud de sacrameinte non-publice. Un botez efectuat doar pentru câțiva sau o masă sacramentală împărțită doar pentru un grup din societate îi determină pe sacraliști să gândească faptul că a venit sfârșitul lumii.^c (Vom vedea că „Copiii vitregi” erau victimele acestei gândiri sacraliste.)

De aceea era inevitabil ca o dată cu venirea „sacralismului creștin” predicarea să fie înlăturată de către ritual. În locul mântuirii prin credință, ca răspuns la Cuvântul

^c Aceasta pune într-o lumină interesantă faptul că la sfârșitul carierei reformatoare a lui Zwingli în Zürich nimeni nu era eligibil pentru oficiul public ce nu a mers la Cina Domnului (deși s-a specificat că aceasta „nu știrbea cu nimic onoarea sa”), frecvența la Biserică fiind obligatorie. Pentru a face această coerciție cu adevărat eficientă, mai târziu s-a interzis luarea împărtășaniei într-un oraș vecin, un privilegiu acordat ceva timp mai devreme. (Cf. Farner, *op.cit.*, pag. 125).

predicat, a venit mântuirea prin ritual, prin manipularea sacramentală. Cele două au fost în competiție de mult timp.^d

Propunătorii „sacralismului creștin” în căutarea ritualului nu trebuiau să fie prea inventivi. Tradiția creștină autentică deja avea ritualurile sale ce aveau nevoie doar de ajustare și amplificare.

Printre aceste ritualuri era *Agape* sau masa dragostei, Cina Domnului, o masă solemnă a cărei intenție era să mențină vie amintirea pentru urmașii lui Hristos a suferinței și morții lui Hristos, reamintindu-le de a doua Sa venire. Era și o comuniune, un ritual în care erau simbolizate unitatea trupului și a Capului într-un mod elocvent (dar și unitatea ce există între membri), pus în scenă prin foarte omenescul act de a mânca dintr-o pâine simplă și a bea dintr-o cupă simplă. Această reprezentare deja instituită avea nevoie doar de puțină ajustare pentru a servi scopului pe care ritualul l-a jucat în mod repetat în societatea sacrală. (Mai era și ritualul botezului care, după cum vom vedea într-un alt capitol, redactorii „sacralismului creștin” l-au modificat de asemenea pentru a servi scopului lor.)

Susținătorii „sacralismului creștin” nu au fost nevoiți să fie prea inventivi în timp ce ajustau *Agape* programului lor. Exista un precedent ce putea fi folosit, căci mințile oamenilor din timpurile lor erau deja familiarizate cu termenii și instituțiile față de care se putea conforma *Agape*.

Exista o suspiciune ce încă mai stăruiește, adesea rostită în cercurile protestante, despre faptul că catolicismul roman

^d În bisericile sacramentale influența predicării slăbea, iar în bisericile unde se predica, sacrameintele deveneau secundare. Au existat încercări de a combina cele două „mijloace de har”, dar unul sau celălalt era mereu *primus inter pares*. Nici o Biserică nu a putut atinge în practică egalitatea ce o declară la nivel teoretic, căci în timp ce un mijloc crește, celălalt scade. Chiar acum asistăm la înălțarea Sacramentului în multe Biserici Protestante, aceasta fiind ilustrativ pentru ceea ce susținem – Cuvântul fiind discreditat (nu spunem discreditat în mod corect), în timp ce Sacramentul primește atenția ce cândva o primea Cuvântul.

este o formă hibridă dintre creștinismul autentic și credința păgână a Romei pre-creștine. Caracterul hibrid al acestui urmaș al mamei creștine și a tatălui păgân este mai mult decât evident în mesă, așa cum *Agape* a început să fie numită după metamorfoza constantiniană.

Ce era vechea reprezentare la care *Agape* putea fi conformată în timp ce oamenii erau purtați spre „sacralismul creștin”?

Să ne amintim faptul că în timpul lui Decius orice proprietar a fost instruit să completeze un formular ca acesta: „Eu, N.N., am adus mereu sacrificii zeilor și acum, în prezența ta am sacrificat, în conformitate cu directiva, ... și am gustat din jertfa sacrificată și cer ca tu, un slujitor public, să certific acest lucru.” Acest formular avea două funcții: pe de o parte, era un aspect al unui efort nebunesc de a infuza cu un nou avânt religia muribundă a Romei antice; pe de altă parte, era un mijloc prin care creștinii să fie localizați și arestați.

Ar fi mai mult decât mulțumitor dacă am putea ști mai multe despre evoluția ritului descris mai sus, mai ales despre „gustarea jertfei de sacrificiu”. Este evident că era o trăsătură a practicilor asociate cu așa-numitul cult al „religiilor misterelor”. În aceste religii (singurele forme religioase ce aveau vreo vitalitate în acele zile finale ale Romei păgâne) cineva se împărtășea cu zeitatea prin înghițirea unei bucăți din jertfa sacrificată.^e Prin acea înghițire, ceva din *élan* zeului se spunea a fi pătruns închinătorul, printr-un proces cunoscut ca *mysterion* – cuvânt ce a derivat în zilele noastre expresia „religii a misterelor”. Cuvântul *mysterion* a dat în latină *sacramentum* – antecedentul direct al cuvântului „sacrament”.

Un aspect important de observat pentru scopul nostru este că prin formularul lui Decius asistăm la o încercare a asigurării omogenității religioase prin utilizarea a ceea ce se numea

^e Se pare că în Ioan 6:53-56 avem un adevăr creștin afirmat în terminologia împrumutată de la religiile contemporane ale misterelor.

sacramentum.^f Trebuie de asemenea observat că *mysterion* sau *sacramentum* cu rolul de a instaura uniformitatea religioasă în schema lui Decius era *jertfa*, acel ceva adus pe altar.

Nu era nevoie de prea multă ingeniozitate pentru creatorii „sacralismului creștin” să realizeze că cu ajutorul câtorva modificări reușite *Agape* putea înlocui *sacramentum* și apoi să servească funcției pe care Decius o intenționa, adică funcția de a oferi o societate monolitică. Câteva modificări aici, câteva acolo, și masa dragostei era gata de a îndeplini funcția în noul sacralism, pe care păgânul *sacramentum* l-a îndeplinit în vechiul sacralism.

Primul lucru ce trebuia făcut era să ajusteze cuvântul păgân *sacramentum* (amintiți-vă că nu apare nicăieri în Scripturi) și să înlocuiască cu el cuvântul *Agape* a autenticei tradiții. Aceasta era o mișcare inteligentă, căci și locuitorii romani știau ce însemna *sacramentum*, care era funcția acestuia. Era nevoie doar de rezonanța cuvântului pentru a cunoaște teologia, aceea de „a gusta jertfa sacrificată” – un act ce semnifica solidaritatea participanților cu societatea din care făceau parte.

Al doilea aspect ce trebuia făcut era să scoată masa afară și să aducă altarul, ceea ce în mod automat ar transforma slujitorul oficiator într-un *sacrificateur*, un preot, contribuind de asemenea la schimbarea hranei – pâinea și vinul ce au stat pe masă în carnea și sângele „jertfei sacrificate”.

Al treilea aspect ce trebuia schimbat era eliminarea originalului „Luați, mâncați” cât mai mult posibil, căci conținea prea multe reminiscențe ale principiului voluntar ce definea viziunea creștină autentică, reprezentând prea evident că în ce privește lucrurile bune ale credinței creștine acestea

^f Faptul că cuvântul *sacrament* este de origine păgână (etnic) nu rămâne nici un fel de îndoială, căci religia Romei păgâne era sacramentală. În I Corinteni 10:20 ș. urm., Pavel reliefează că este inconsecvent să iei parte la un sacrament păgân și la *Agape* sau „masa Domnului” în același timp.

sunt simple și categorice. Actul determinant de a lua trebuia eliminat și în locul lui trebuia să vină un act de împărtășire. În locul unui ritual în care *a lua parte* era esența, apărea un ritual în care *a primi partea* ocupa punctul central. În acest mod, schimbarea constantiniană a transformat îndemnul „Luați, mâncați” în ceva învechit și depășit, și de acum încolo sacrificatorul oferea o bucățică din „jertfa sacrificată” în gura participantului. Tot ce trebuia să facă participantul în noua reprezentare religioasă era să deschidă gura – ceea ce solicita o acțiune la fel de simplă din partea lui ca și închiderea gurii.

Cu aceste schimbări masa dragostei era potrivită pentru rolul său în noul sacralism, rol pe care păgânul *sacramentum* l-a jucat în vechiul sacralism.

Nu este surprinzător că de-a lungul timpurilor medievale și în timpurile reformate, și mai târziu *Corpus Christianum* era perceput ca fiind ceva ținut împreună de „sacrament”.^g Aceasta este ceea ce *sacramentum* deținea ca funcție în zilele sacralismului vechi și ceea ce noul „sacrament” deținea ca funcție în noul sacralism.

Așa cum am sugerat deja și așa cum vom vedea în detaliu într-un alt capitol, făuritorii „sacralismului creștin” și-au lăsat amprenta și asupra ilustrației ce era parte a moștenirii creștine, transformându-l într-un lucru ce servea sacralismului. În plus, schimbarea constantiniană a condus la crearea unor sacrameente noi, instrumente foarte utile care contribuie la

^g Augustin învăța și toți adeptii „sacralismului creștin” repetau după el că societatea era unită doar dacă era ținută împreună de o religie comună. Augustin de asemenea învăța că puterea coezivă a religiei constă în Sacrament. Calvin pleda în perioada sa pentru acest aspect, spunând în *Institutes* IV, 14:19 că „Oamenii nu pot fi sudați împreună în numele nici unei religii, fie ea adevărată sau falsă, decât dacă sunt uniți prin împărtășirea semnelor sau a sacramentelor vizibile.” Asaltul anabapțiștilor împotriva sacramentelor ca și unificatori ai societății i-a făcut pe reformatori atât de odioși în reacții și fapte.

unitate, într-o versiune creștină a societății monolitice pre-creștine, non-compozite.

Atunci când schimbarea constantiniană era completă, tehnica mântuirii prin Sacrament a înlocuit eficient vechea tehnică a mântuirii prin predicarea Cuvântului. *Predicatorul* a fost înlocuit de *sacrificator*. De-a lungul timpurilor medievale și în zorii Reformei, preotul tipic al Bisericii imperiale era un străin pentru Cuvânt. (Luther a descoperit Biblia după ce purtase ceva timp veșmântul de preot. Același lucru este adevărat și despre Menno Simons și despre mulți alții). Preotul pentru care această afirmație să nu fi fost adevărată, era o rară excepție. Preotul tipic cunoștea toate fațetele tehnicii mântuirii prin manipularea sacramentală, însă era novice în ce privește tehnica mântuirii prin răspunsul la Cuvântul predicat.

Logica mântuirii prin manipularea sacramentală conduce direct la ideea *ex opere operato*, numele dat concepției potrivit căreia transformarea spre care arată Sacramentul este „săvârșită în procesul săvârșirii”.^{*} Puterea interioară a Sacramentului ca și exprimare a harului asigură medierea mântuirii și nu starea sau atitudinea celui ce oficiază sau celui ce ia parte la Sacrament.^h Nu e surprinzător că în rândul celor

^{*} N.tr.: *Ex opere operato* înseamnă „din lucrarea făcută” și sugerează că un sacrament este eficace în împlinirea scopului său. Eficacitatea nu depinde de credința celui care primește harul prezent în act. În plus, conceptul sugerează că sacramentul este eficace și atunci când este administrat de o persoană păcătoasă sau de o persoană care nu este „ordinată” de biserică. După Stanley J. Grenz, David Guretzki, Cherith Fee Nordling, *Dicționar de termeni teologici*, LOGOS, Cluj-Napoca, 2005, trad. E. Coțac, p. 52.

^h Cât de medieval putea să fie Luther uneori în ce privește sacramentul, și cât de periculos de aproape era de marginea esenței lui *ex opere operato* putem deduce din următoarele: „Wie könnte man die Taufe höher schänden und lästern, denn dasz es keine wahrhaftige gute Tauf sein sollte, die einem ungläubigen gegeben wirt? ... Darum, dasz ich nicht glaubte, so sollte die Taufe nichts sein? ... Was könntedoch der Teufel Aergeres und Lästerlicheres lehren oder predigen? Noch sin die Wiedertäufer und Rottengeister mit dieser Lehre erfüllt. Aber ich setze, das eine Jude die Tauf

ce au rezistat formulei constantiniene atitudinea părtașului a rămas singurul lucru ce conta. Nu e surprinzător nici faptul că printre cei ce regretau profund schimbarea constantiniană se spunea că preotul ce trăia în păcat nu e potrivit pentru a transmite mântuirea și că părtașul trebuie să creadă pentru a primi acel lucru bun simbolizat de Sacrament.

Ideea mântuirii prin manipulare sacramentală de asemenea conduce direct la ideea trans-substanțierii și a ideii că preoții ce oficiază „săvârșesc” (acesta este cuvântul ce era utilizat în mod uzual în timpurile medievale) trupul și sângele lui Hristos în timp ce rostesc cuvintele „Hoc est enim corpus meum”ⁱ (căci acesta este trupul meu). Pentru a înlocui „jertfa sacrificială” a pre-creștinului *sacramentum*, elementele Cinei trebuiau ajustate ca să înceteze a fi ceea ce erau, pâine și vin, și să înceapă să existe ca altă substanță, trup și sânge. Prin urmare sacrificatorul era împuternicit să trans-substanțieze.

De asemenea, sacramentalismul conduce la sacerdotalism. Dacă mântuirea vine prin manipulare sacramentală, atunci manipulatorul devine extrem de important. De fapt, el devine chiar indispensabil. Biserica era foarte geloasă pe slujba preoțească din motive întemeiate, căci aceasta conținea un mare potențial spre realizarea și perpetuarea „sacralismului creștin”. Biserica crea „sacramentul ordinării” sau al hirotonirii, un act prin care puterea de a trans-substanția era transferată de la preotul officiant spre capul celui ce era ordonat. În acest fel Biserica avea oficialii săi de

annähme (wie es oft pflegt zu geschehen) und glaubte nicht, so wollest du sagen: Die Taufe ist nicht recht denn er glaubt nicht? Das hiesze nicht allein mit der Vernunft genarrt, sondern auch Gott gelästert und geschändet” (*Werke*, St. Louis ed., VII, 990).

ⁱ Omul medieval, incapabil să înțeleagă jargonul Bisericii (totul avea loc în latină), nu știa nici măcar că la auzul cuvintelor „Hoc est enim corpus meum” avea loc ceva destul de tainic, așa cum pretindeau sacraliștii. Astfel că începea să se refere la orice avea loc în mod misterios ca la un alt caz de *hocus-pocus* – în așa fel sunau pentru el cuvintele preotului.

încredere, nucleul său bine încheșat de „membri de partid cu carnete vizate”, ce strict vorbind constituiau *ecclesia*.^j Prin aceasta, revizionismul sacerdotal era înlăturat în mod eficient, iar mulțimea era lipsită de drepturi în mod la fel de eficient. Doar cel ce a fost „trimis” „aleargă” cu adevărat și Biserica se îngrijea să „trimită” doar pe cei în care avea încredere.

În această procedură de ordinare important era nu statutul candidatului de om credincios și convertit, ci succesiunea apostolică, un șir neîntrerupt de împuterniciri, o genealogie ce ducea înapoi, în mod ipotetic, fără discontinuitate, la Apostoli. Aceasta săvârșea preotul.

Această predică acompaniată de manipularea sacramentală era săvârșită în latină, chiar dacă totul era neinteligibil pentru omul simplu. Într-un sistem de mântuire prin manipulare sacramentală, faptul acesta nu punea dificultăți, căci reprezenta o dificultate, una de neînlăturat, doar pentru omul ce gândește în termenii mântuirii prin răspunsul credinței la Cuvântul predicat. Latina era limba oficială a imperiului și din acest motiv era limba declarată a Bisericii-Imperiu.

Vedem apoi că eclipsarea Cuvântului și înlocuirea sa prin uzurpare a Sacramentului modelat după pre-creștinul *sacramentum*, accentul puternic asupra manipulatorului, a trans-substanțierii, a doctrinei *ex opere operato*, parțial asupra limbii latine în activitățile Bisericii, sunt toate fenomene înrudite. Sunt atât de multe amplificări inerente schimbării constantiniene, atât de multe suporturi ale „sacralismului creștin”.

De aceea nu e surprinzător faptul că viziunea „ereticeilor” era o atitudine negativă asupra întregului complex

^j În teologia romano-catolică Biserica este, dacă e să vorbim în termeni stricti, Biserica *ce dă învățătură*, *ecclesia docens*, cei hirotoniți, și numai într-un sens larg Biserica *ce aude*, *ecclesia audiens*, este inclusă în conceptul de Biserică.

de idei și instituții. De fapt, un cor de proteste răsună de-a lungul timpurilor, contestând tot ceea ce hrănește ideea mântuirii prin manipulare sacramentală și susținând tot ceea ce aparține formulei mântuirii prin răspunsul credinței la Cuvântul predicat.^k

Să alegem câteva voci din acest cor. În anul 1025 câțiva „eretici” locuiau în apropiere de Liège, unde migraseră pentru a evita mânia Bisericii „decăzute”, venind, așa cum susțineau, din Italia. Părăsind Liège, ei au ajuns în Arras, unde au fost arestați, în timp ce porneau încă o dată la drum pentru a fugi de inchizitor. În timpul procesului lor ei au declarat că „Taina botezului și a trupului Domnului sunt nimic.” (Cititorul își va aminti că „taină” și „sacrament” sunt sinonime.) Ei susțineau că „Nu există sacrameinte în sfânta Biserică prin care cineva să acceadă la mântuire.”^l Credința lor consta din „delimitarea de

^k Cei ce au aderat la ideea mântuirii prin manipularea sacramentală au devenit cunoscuți ca și sacramentaliști și cei ce s-au opus acestei idei și au aderat la formula mântuirii venite ca răspuns al credinței la Cuvântul predicat au devenit cunoscuți, printr-un straniu calambur al limbii, ca sacramentarieni. În acest mod, două cuvinte ce au același înțeles etimologic vorbind au început să desemneze două ideologii radicale diferite. În utilizarea noastră ulterioară un sacramentalist va fi acela care are păreri înalte despre Sacramentul ce a apărut o dată cu schimbarea constantiniană, în timp ce un sacramentarian va fi acea persoană care avea o părere nefavorabilă despre sacrament, acordându-i o importanță inferioară Cuvântului. Sacramentarieni erau de asemenea numiți *Sacramentschwärmer*.

^l „Ereticul” medieval era categoric orientat spre Cuvânt. Într-atât erau de versați în Scripturile Noului Testament „catharii evanghelici” (care după 1179 erau numiți waldensieni) încât Walter Mapes, un fiu bine îndochinat al Bisericii Catolice, a spus la Roma că îi era groază de o dispută cu ei în ce privește Cuvântul. În una din broșurile waldensienilor, Cuvântul este „mântuire pentru sufletul celui nefericit, întărire pentru cel slab, mâncare pentru cel înfometat, învățătură pentru adevăr, mângâiere întru liniștire, încetarea calomniei și întrunirea virtuții.” Într-o altă reminiscență literară a acestor „eretici”, așa-numitele *Cantica*, citim că „După cum cei ce sunt asaltați de inamic fug la un turn puternic, tot așa sfinții prizoniți fug la

lume, păstrarea curăției față de păcatele firii, câștigându-și cele necesare prin munca mâinilor lor, nefăcând rău nimănui, dând dovadă de milă, dacă această neprihănire este observată, atunci lucrarea botezului e nimic; dacă adevărul este falsificat, atunci botezul nu contribuie la mântuire.”^m Acesta era Sacramentarianismul, simplu și neîntinat, o negare directă a mântuirii prin manipulare sacramentală, rostită cu insinuarea că „Adevărul” a fost umbrat în tabăra Bisericii sacramentale, o pierdere ce nu putea fi compensată prin nici o cantitate de sacrament.

Aceste viziuni erau deja învechite în 1025. În același an, Berengarius, un „eretic” ce a încercat să rămână în Biserica predominantă dar să nu ia parte la ea, învăța că „trupul Domnului nu se referă atât de mult la trupul concret, ci la o umbră și reprezentare a trupului Domnului.” Învățând în acest mod, spunea Biserica revoltată, el „caută să introducă erezii vechi în timpurile moderne.”¹ (Se poate nota, în trecere, că „Copiii vitregi” ai timpurilor Reformei îl considerau pe Berengarius printre cei ce „au avut un bun început în adevăr.”)

Acest Sacramentarianism nu a fost niciodată absent de pe scena medievală. În anul 1112 găsim Biserica izbindu-se frontal cu „persoane ce neagă că substanța pâinii și a vinului, care sunt binecuvântate de preot la altar, sunt de fapt preschimbate în trupul și sângele lui Hristos.”² (Acești

Sfintele Scripturi, găsind acolo arme împotriva ereziei, armură împotriva atacurilor diavolului, atacurilor firii pământești și a slavei lumii.”

^m După toate probabilitățile, aici cuvântul „adevăr” are sensul de „Cuvânt” sau „Scripturi”. Știm faptul că „ereticii” restituționiști susțineau ideea că Scripturile sunt singura regulă de credință și practică. Citim într-o descriere a unui inchizitor medieval a „ereticului” că una din „erorile” lor este că „Ei desconsideră tot ceea ce nu este din Evangheliile” (Cf., Coulton, *Inquisition and Liberty*, pag. 190, citat.) Faptul că acest inchizitor era el însuși un eretic face ca mărturia lui să fie mult mai semnificativă, căci trăise cu „ereticii”.

sacramentarii se spune că au susținut că „sacramentul botezului nu-i ajută pe copii să acceadă la mântuire.”)

În prima jumătate a secolului al XII-lea exista o adevărată avalanșă a sacramentariilor în Flandra, acea mamă fertilă a generației de-a rândul de „eretici”. În apropiere de Antwerp a apărut „ereticii” Tanchelm, care „a îndrăznit să agite spiritele împotriva sacramentelor Bisericii”ⁿ și a spus în mod deschis că „Preoții nu fac nimic pe altar”, avertizându-și adepții împotriva păcatului de a „privi insistent trupul și sângele sacramental al Domnului.” Acesta era cu siguranță Sacramentarianism. Era de asemenea Restituționism, căci Tanchelm susținea că „adevărată Biserică există prin el și urmașii săi”. Mișcarea inițiată de acest sacramentarian timpuriu a fost atât de mare încât aproape întreaga episcopie a localității Utrecht l-a urmat și cu siguranță ar fi dezertat de sub aripa Bisericii „decăzute” dacă Norbertus, „tehnicianul de întreținere” al Bisericii, n-ar fi redresat cumva lucrurile. Norbertus a fost fără îndoială ajutat de faptul că într-o noapte întunecoasă în timp ce Tanchelm traversa râul Schelde (după cum ne informează un fiu credincios a Bisericii „decăzute”), „un cleric credincios, mântat de o râvnă evlavioasă, i-a zdrobit capul astfel încât acesta a murit” (originalul spune *in cerebro percussit*).³

ⁿ Deși Biserica înfuriată a dat curs multor povești bizare și urâte despre Tanchelm, astfel încât a devenit dificil să distingă adevărul de neadevăr, este cert faptul că el a susținut că Biserica ce se aduna în jurul lui era singura Biserică adevărată (de aceea îl numim restituționist), respingând de asemenea întreg sistemul sacerdotal al Bisericii predominante și sistemul ei de mântuire transmisă prin Sacramente. Asemeni multor „eretici” dinaintea lui și după el, i-a displicut confesiunea practică în Biserica „decăzută”, spunând că oamenii trebuie să se confeseze lui Dumnezeu și nu unui om muritor. Găsim de asemenea formula, aproape constantă la „ereticii” medievali, că „In quacumque hora peccator ingemuerit, salvus erit, nec recordabar amplius peccatorum ejus, dicit Dominus.” (În ceasul în care păcătosul suspină, este mântuit; nu-mi voi mai aduce aminte de păcatele lui, spune Domnul.) Din această perspectivă sacramentală, cât și sacerdotul își pierde caracterul indispensabil.

Ideile lui Tanchelm nu au putut fi dispersate atât de ușor în pofida morții sale. O jumătate de secol mai târziu, în 1163, un grup de restituționiști au fost arși în Köln, „urmași ai lui Tanchelm”, ale căror păcate erau:

că ei consideră toți oamenii ce nu sunt parte a sectei lor eretici și păgâni; că nesocotesc sacramentele Bisericii adevărate și spun că doar ei ai adevărata credință, iar toți ceilalți sunt oameni lumești și sub condamnare. Ei susțin că trupul și sângele Domnului sunt nimic, ridiculizând Împărtășania și numind-o disprețuitor, din care motiv nu o sprijină Ei iau în derâdere confesiunea, spunând că oamenii ar trebui să-și deschidă sufletul lui Dumnezeu și nu omului, privind cu dispreț indulgențele și penitențele, citând profetul „în ceasul în care păcătosul suspină, este mântuit; nu-mi voi mai aduce aminte de păcatele lui, spune Domnul.”⁴

În mod cert avem de-a face cu oameni care erau și sacramentarii, și restituționiști.

În 1516, în zorii Reformei, un bărbat scriind despre acest Tanchelm a declarat că la moartea lui Tanchelm „erezia” lui a fost „semănată de diavol în diverse zone, în multe locuri din toată Boemia, Turingia și Alsacia, unde până în ziua de azi cei ce au crezut-o nu au renunțat la ea sub nici o formă.” Existau multe mărturii despre anti-Sacramentalism de acest fel în toate zonele Europei până la Reformă și din aceste zone veneau oamenii pe care Luther îi avea în vedere când vorbea despre cei „ce au fost suprimați în vremurile precedente de tirania lui Antihrist.” C. A. Cornelius, primul ce a încercat un studiu inductiv al Anabaptismului, el însuși fiind catolic, se gândea la aceste mărturii când spunea: „La Luther au venit alții care abandonaseră doctrina oficială a Bisericii încă dinaintea activității sale, oameni care erau încurajați de activitatea sa de a da expresie ideilor lor și de a-i organiza în rețele.”⁵ La aceste mărturii se gândea Zwingli când i-a amintit prietenului său reformat, Luther, în 1527, că „Au fost oameni, și nu puțini la număr, care au știut esența religiei evanghelice la fel de bine ca tine; totuși, din tot Israelul nimeni nu

și-a asumat riscul de a păși în bătălie, căci toți erau înfricoșați de mărețul Goliat, stând acolo cu greutatea impozantă a armelor sale și într-o postură intimidantă.”⁶

Se poate spune cu încredere că în secolele dinaintea anului 1517 nu a lipsit niciodată un murmur împotriva sacramentalismului ce s-a instaurat o dată cu schimbarea constantiniană. Oamenii nu-și puteau trăi viața fără a experimenta îndeaproape faptul că nu toți oamenii credeau în așa-numitul miracol al mesei.

Fiecare val succesiv de protest împotriva ordinii instaurate de schimbarea constantiniană purta fără îndoială amprenta timpurilor sale, însă fiecare izbucnire de „erezie” era ca oricare alta în ce privește problema mântuirii prin manipulare sacramentală. În timpurile înfricoșătoare ale Morții Negre*, de exemplu, „erezia” reflecta specificul timpurilor, nefiind „erezia” tipică a altor timpuri cu un caracter probabil mai puțin evanghelic, dar la fel de anti-sacramental ca și orice val de opoziție. „Ereticii” acelor timpuri „nu îngenuncheau înaintea sfântului sacrament atunci când era ridicat sus și sacrificat în sfânta împărțășanie.” Ei nu-și „scoteau pălăria”, conform obiceiului, de a saluta gazda. Deducem că aceasta era o problemă importantă din faptul că obiceiul a apărut pentru a specifica că la înmormântarea cuiva pălăria nu era scoasă – un gest final ce spunea lumii că cel ce a fost pus pe ultimul drum nu s-a făcut vinovat de idolatria considerată gestul închinării la o bucată de pâine. Cât de serioasă era această problemă putem conchide din faptul că episcopul din Utrecht, Jan van Arkel, a interzis sub pedeapsa „cu excomunicarea, oricărui preot sub jurisdicția noastră ce oficiază înmormântarea oricărui cadavru ce poartă pălăria sau toiagul^o, sau orice alt lucru al veșmintelor Flagellantes-ilor.”⁷

* N.tr.: denumită și „Ciurma sau Pesta Neagră”. A avut loc între anii 1348-1350, și a secerat viețile a peste o treime (poate chiar o jumătate) din populația Europei.

^oÎn mod evident acești Flagellantes erau de asemenea *Stäbler*-i, purtători de toioge, despre care am vorbit într-un capitol precedent. Se pare că ori de câte ori oamenii deveneau critici în ce privește Biserica „decăzută” unul din

Ceea ce s-a spus despre niște „eretici” prinși la Trier în secolul al XII-lea poate fi predicat de nenumăratele izbucniri ale opoziției:

Mulți dintre ei sunt versați în ale Scripturii, pe care o au în traducerea teutonică; alții repetă botezul; unii nu cred în trupul Domnului; alții spun că trupul Domnului poate fi format din orice bărbat sau femeie, hirotonit sau nu, în orice vas sau cupă și în orice loc; unii susțin că mirungerea nu e necesară; alții minimizează pontificatul sau preoția; unii spun că rugăciunile pentru morți nu ajută; alții neglijează praznicele și muncesc de sărbătorile bisericești și mănâncă carne în post.⁸

Acestea pot părea aspecte separate, dar sunt mai degrabă multe trăsături de rebeliune împotriva căderii Bisericii „căzute”. Biserica știa foarte bine că „ereticii sunt asemeni vulpilor lui Samson – pot avea diverse fețe, dar sunt legate împreună de coadă.” Și când spunea aceasta, adăuga cu tristețe că factorul comun consta din aceea că „aveau o aversiune față de Biserica [Catholică].”

Waldensienii, asemeni sacramentariilor^p începeau celebrarea Cinei Domnului cu o rugăciune: „Te implorăm,

primele lucruri ce a fost luat în vizor a fost implicarea Bisericii în funcția săbiei. Pentru a se diferenția de direcția Bisericii, criticii erau dispuși să poarte un toiag.

^p Anastasius Veluanus, acel evanghelic intrigant al timpurilor reformate timpurii din Olanda (și-a asumat acest nume din cauza faptului că după ce a retractat sub tortură s-a întors la convingerile sale restituționiste, renunțând la numele său real, care era Versteeg, și luându-și, într-o zonă unde nu fusese cunoscut până atunci, numele de Anastasius Veluanus, însemnând „cel înviat din morți din Veluwe”, provincia sa natală), ne spune în ce privește negarea trans-substanțierii: „Dese menong is oick gewest by den waldensen van den iar elffhondert und LXX bis noch toe” adică „Waldensienii au aderat la această viziune din anul 1170 până în prezent.”

Doamne, Tu care ne-ai îndurat păcatele și fărâdelegile din pricina milei Tale...” – o teologie în care nu există trans-substanțiere sau con-substanțiere, nici măcar o prezență neobișnuită sau specifică. Unul din liderii lor, Martin Houska din Boemia, a vorbit disprețuitor despre „îngenuncherea înaintea unei bucăți de pâine” – și dacă există trans-substanțiere, spun sacramentarieni, aceasta are loc „nu în mâinile preotului, ci în inima celui ce primește cu vrednicie [împărtășania].”

Era, desigur, înfricoșător de periculos să fii sacramentarian, căci aceasta presupunea să fii absent de ori de câte ori se sărbătorea masa, liturghia catolică, în jurul căreia pivota întregul cult religios și de care depindea continuarea „sacralismului creștin”. Abia de puteai fi sacramentarian și să rămâi separat, continuând a fi necunoscut – mulți „eretici” au fost descoperiți în acest fel. E de înțeles că tot felul de subterfugii au fost inventate de sacramentarieni pentru a evita această dificultate. Citim despre cineva care atunci când trebuia să „privească cu adorare”, a fost găsit cu două bucăți din cojile de nucă în ochi – un truc ce i-a câștigat expulzarea pe viață. Pentru acest om convingerea că „privitul cu adorare” a unei bucăți de pâine era idolatrie era un principiu atât de puternic încât a căutat să-și ușureze conștiința ținând în fața ochilor săi închiși cel mai opac lucru ce l-a putut găsi.⁹ Un alt sacramentarian medieval a căzut în ghearele inchizitorului când s-a observat că de fiecare dată când era timpul să „privească cu adorare”, el absentă pentru a răspunde chemării naturii. Uneori

⁹ El a fost izgonit „L jaer uutten lande van Vlanderen, oome diewille dat thelich sacrament lijdende up de strate hy in derisie ende versmaetheden van dien gheset heft twee ... noodscalen in zijne ooghen ende eenen in zijnen mont ende also knielende voor tzelve heleghe Sacrament, dat zaken jijn van quaden exempele, niet te lijdene zonder pugnacie.” (Vezi *Corpus*, II, 279f.)

sacramentarieni țineau bucata de pâine pe limbă până aveau ocazia să o scuipe în batistă sau în vreun tufig.[†]

Ceea ce enerva Biserica în mod deosebit era că sacramentarieni reprezentau un pericol pentru societatea monolitică, care era însuși scopul pentru care fusese născocit sacramentalismul. Biserica nu era condusă de preocupări teologice pentru mântuirea oamenilor, ci primul aspect luat în considerare era pericolul reprezentat de opozanți pentru visul reprezentat de *Corpus Christianum*. Așa cum s-a exprimat William din Newburgh, ereticii „când erau chestionați despre articolele credinței răspundeau corect cu referire la substanța Vindecătorului de sus, dar în mod pervertit cu referire la leacul prin care El binevoia să tămăduiască boala umană, adică Sfintele Sacramente. Ei renunțau în mod solemn la botez, euharistie și căsătorie^s și îndrăzneau să deroge în mod răuvoitor unitatea catolică susținută de aceste pârgii.”⁹ Aceasta ne arată

[†] Soluția practică la această problemă dificilă pare a fi fost lăsată prin testament de la o izbucnire a restituționismului la cealaltă. Găsim urmași ai lui Tanchelm făcând-o și aceasta devenise parte a moștenirii „Copiilor vitregi”. (Această utilizare indică faptul că „ereticii” uneori frecventau împărtășania în mod simulat, cu scopul supraviețuirii, o politică ce a indus în eroare unii investigatori ce căutau dacă acești „eretici” erau încă „buni catolici”.) Vedem un Anabaptist, Georg Leurle din Weilheim, spunând în timpul procesului său din 1530 că „Die Kindertaufe, das sacrament des altars und die Messe und Ohrenbiechte seien nichts, die Mönche und Pfaffen seien nichts als Blindenführer”, și recunoscând că „auch einmal das Sakrament empfangen und es in seinen Hut blasen wollen”, o strategie ce nu a mers în cazul lui „weil es ihm zu rasch hinabgerütscht sei.” O înghițire involuntară.

^s De-a lungul timpurilor medievale se zvonea că „ereticii” întrețineau idei și practici foarte neortodoxe în ce privește căsnicia. Desigur că nu aveau nimic de-a face cu căsătoria *ca sacrament*. Atunci când coabitau totuși, Biserica îi acuza în mod convenabil de batjocorirea instituției căsătoriei, o acuzație ce nu trebuie să o luăm în serios. „Copiii vitregi” trebuiau să audă aceleași acuzații ce nu e nevoie să le luăm în serios. (Ceea ce nu exclude, desigur, faptul că existau niște idei ciudate despre căsătorie întreținute în grupurile de extremiști ale Anabaptismului.)

în mod fidel care era locul dureros – „ereticii” erau drept-credincioși în ce privește păcatul și harul, dar erau intolerabil de neortodocși cu privire la mântuirea prin manipularea sacramentală, inventate ca „pârghii” de Biserică pentru „sacralismul creștin”.

Așa cum am mai menționat, Flandra era de departe cel mai fertil sol al sacramentarismului.¹ Aici existau cu un secol înaintea lui Luther Biserici anti-catolice clandestine, numite „Hussite”, așa cum se numeau în acele timpuri. Ei erau caracterizați de toate trăsăturile pentru care le-am numi azi congregații protestante – propriii oameni ordinați, ore de cateheză în vederea întocmirii unor viitoare mărturisiri de credință, menținând chiar și un fel de organizație presbiterială, căci recunoșteau și primeau la amvon slujitori de aceleași convingeri cu ale lor, care păstoreau adunări-surori. Nu vom ști niciodată cât de multe biserici de acest fel existau și n-am fi știut niciodată nimic de el, dacă n-ar fi fost câteva dintre ele care au fost lichidate, într-atât de secrete erau. Una din aceste biserici a fost trădată de un spion sub acoperire ce a jucat rolul unui convertit în 1423. Pastorul, Ghillebert Thulin (numele se scrie de asemenea și Thurin), a fost închis, deoarece era din Valenciennes și deci sub jurisdicția din Douai. Pastorul local, Jenah din Hiellin, a fost condamnat la închisoare pe viață, însă a evadat pentru a fi capturat din nou în timp ce fugea spre Germania. S-a consemnat că trăsătura principală a doctrinei acestor Biserici oculte era „că substanța pâinii și vinului continuă să rămână materialicește aceeași și după consacrare.”¹⁰

¹ Este un fapt interesant că George H. Williams, deși aparținând școlii de gândire, în general vorbind, ce consideră apariția Anabaptismului rodul anului 1517, susține despre Țările de Jos, în speță zona sudică, că Anabaptismul a apărut din mișcări mai vechi (vezi pag. 398 a cărții sale *The Radical Reformation*). Spunând aceasta, el este desigur pe drumul cel bun; se pare că ceea ce Williams admite în acel moment și pentru acea zonă trebuie admis și pentru alte zone.

Sacramentarianismul medieval era indispensabil relaționat cu respingerea sacerdotalismului Bisericii. Așa cum a spus Herbert Grundmann: „Ereticii puneau sub semnul întrebării legitimitatea hirotonirii bisericesti și pe baza propriei lor înțelegeri au pus bazele unei biserici rivale, compusă din „buni creștini”.”⁴ Liderii acestor „eretici” erau selectați pentru calitățile lor spirituale, căci aceste calități îi făceau să fie promovați la rangul de „bătrâni” sau oricum altfel erau numiți. Uneori această politică era selecționată ca și caracteristică extraordinară a „ereticului”. Alanus din Lille, spre exemplu, un fiu loial al Bisericii predominante, definea un eretic ca „cineva ce susține că meritul constă mai mult în consacrare, acordarea binecuvântării și unitate, și libertate decât hirotonirea sau statutul oficial.” Alanus adăuga că „ereticii” urmând această politică „erau împotriva Bisericii și își arătau aversiunea față de ea.”

„Ereticii” contraatacau sacerdotalismul Bisericii prin laicism, prin faptul că persoane laice oficiau toate lucrările săvârșite de clericul ordonat. Erau apariții frecvente ale administrării laice a Cinei Domnului, mărturisirii păcatelor, căsătoriilor și înmormântărilor. Dar acest laicism era exprimat cel mai adesea prin predicare laică și acest accent nu este surprinzător, dat fiind faptul că „ereticii” credeau în formula mântuirii prin răspunsul credinței la Cuvântul predicat. Multiplele reprezentări ritualice pe care le performau preoții prezentau un interes secundar, căci principalul lor interes era Cuvântul.

Nu e de mirare că Biserica și-a îndreptat artileria grea împotriva acestui tip de predicare. Citim despre directivă după

⁴ Expresia „buni creștini” indică spre atacul „ereticilor” asupra scăderii standardelor de comportament ce predomina în „creștinătate”. Pentru insistența lor asupra „umblării vrednice de chemare” erau numiți „bons gens”, „bons garçons”, „bons valets”, etc. Un „eretic” ars pe rug în zorii Reformei era numit în mod popular „de rechtvaerdige Jan”, „Ioan cel drept”, fără îndoială din cauză că trăise o viață exemplară.

directivă menite a suprima această practică, atât de periculoasă pentru pretenția Bisericii. Citim într-o directivă din Trier a anului 1277: „Poruncim cu strictețe și fermitate ca predicarea să nu fie permisă celor neșcoliți, cum ar fi Beghard-ii sau Convers-ii sau oricine altcineva ..., în sate sau pe străzi...”¹¹; în Verona din anul 1184: „De când unii oameni mânați de un soi de pietate s-au unit să nege dictonul apostolic „Cum vor predica dacă nu vor fi trimiși!”^v susțin dreptul lor de a predica; drept consecință îi declarăm anatema pe toți acei ce sub interdicție... își iau libertatea să predice fie în public, fie în case.”¹²

În timp ce sacerdotalismul Bisericii era în strânsă corelație cu predilecția pentru latină, tabăra sacramentarienilor „eretici” avea o predilecție pentru dialectul local. Biserica n-a lăsat nici o piatră nemișcată în efortul ei de a păstra Biblia în limba poporului departe de mâinile acestuia. În 1203, spre exemplu, episcopul din Liège (unde „erezia” era endemică) a decretat că „Toate cărțile ce conțin Scripturi în limba romanică sau teutonă trebuiau predate episcopului, fiind returnate celor ce vor fi considerați în opinia lui potriviți de a le primi înapoi.” Consiliul din Béziers, ținut în 1233-34 interzicea laicilor Biblia în graiul local. Același lucru decreta și Consiliul din Terracona în 1234. În 1369 Împăratul (Carol al IV-lea, ce primise numele *Pfaffenkaiser Karl* * datorită subordonării sale

^v Cu această formulă stereotipă, conform căreia nimeni ce nu a fost „trimis” nu avea voie să predice (și doar cei pe care Biserica îi „trimitea”, asistați în această activitate de puterea civilă) Biserica încerca să-și exercite controlul complet asupra gândirii, reușind într-o măsură covârșitoare. Cei ce predicau fără a fi „trimiși” în acest mod erau considerați că „alergau de unii singuri”, categorie ce includea orice „eretic”. Biserica „decăzută” nu aștepta să vadă ce învățătură dădea un astfel de om, căci era suficient că nu fusese „trimis” să o facă. În momentul în care a venit Reforma, cercuri de reformați spuneau aceleași lucruri pe care sacraliștii de mai devreme le spusese. Îl auzim pe Zwingli, de exemplu, susținând că „neman sol leeren, weder der gesendt wirdt” (nimeni să nu dea învățătură cu excepția celor trimiși). (Cf. *Werke*, IV, 383.)

* Împăratul popii – n. ed.

servile papalității) a emis un edict (dictat în palatul papal la Lucca) interzicând toate cărțile în germană ce abordau Sfintele Scripturi „în special oamenilor simpli de orice sex, cărora le este interzisă prin lege canonică utilizarea cărților despre Sacrele Scripturi în dialect.”

Diatribele Bisericii erau zadarnice, căci copii ale Scripturilor copiate de mână în dialect continuau să circule și să fie utilizate. Când a apărut tiparnița mobilă, un veritabil potop de Scripturi în dialect s-a revărsat peste tot. Potrivit lui Ludwig Keller (care avea șanse mari să cunoască fenomenul, din moment ce era librar), până la 1518 apăruseră 25 de ediții ale Evangheliilor, Psalmii fiind tipăriți de 15 ori, părți ale Noului Testament de nenumărate ori, toate în limba vorbită.

Din moment ce era deosebit de periculos să posezi o asemenea copie a Cuvântului, „ereticii” alegeau cel mai sigur loc pentru depozitarea Cuvântului, inaccesibil inchizitorului, adică memoria umană. Ar putea fi aproape imposibil de crezut ceea ce un inchizitor, Etienne de Bourbon, un călugăr dominican ce și-a petrecut viața prinzând „eretici”, ne spune despre acest aspect:

Ei cunosc excelent crezul apostolilor în limba vorbită; ei învață pe de rost Evangheliile și Noul Testament în dialect și-l repetă cu voce tare unul altuia Am văzut un tânăr ciurdar care a trăit un singur an în casa unui eretic waldensian ce a învățat cu atâta râvnă tot ce a auzit că a memorat în acel an Evangheliile în 40 de duminici, fără a lua în calcul zilele de sărbătoare.... Am văzut niște oameni simpli atât de îndoctrinați încât puteau să repete pe de rost pasaje întregi din evangheliști, cum ar fi Luca și Matei, în special tot ce este învățătura sau rostirea lui Hristos, astfel încât puteau să le repete fără oprire și cu vreo greșeală sau două ici-colo.”¹³

Uneori găsim această predilecție pentru limba vorbită în strânsă corelație cu laicismul ce îl caracteriza pe „eretic”. Citim următoarele:

Ei spun că Sfânta Scriptură are același efect în limba vorbită ca și în latină; din acest motiv ei celebrează [Cina Domnului] în limba vorbită și dau sacramentul Ei citesc Evangheliile și Epistolele în dialect, explicându-le și aplicându-le în favoarea lor și contrar statutelor Bisericii Romane Ei învață că orice sfânt este un preot.”

Putem înțelege dintr-un pasaj ce apare în una din broșurile waldensiene, *Alcuns volon ligar* (Ceva dorință de a citi), măsura în care credința „ereticilor” era centrată pe Cuvântul predicat:

Preoții duc oamenii la pierzare prin foamea și setea de a auzi Cuvântul lui Dumnezeu ..., nu doar că ei înșiși refuză să audă și să primească Cuvântul lui Dumnezeu dar ... ei întocmesc legi și ordine după placul lor pentru ca să nu fie predicat Cuvântul, împiedicând astfel predicarea lui. Orașul Sodomei va primi iertarea înaintea acestora.”

Biserica „decăzută” era atât de înverșunată împotriva Cuvântului încât sugera că cei ce au cunoscut Cartea meritau să moară, aducând drept argument pasajul din Exod în acest scop, ce spunea că „orice vită ce atingea muntele trebuia omorâtă”. Când în timpurile Reformei Biblia în dialectul spaniol a fost pusă pe piață, un cleric influent al Bisericii predominante a spus că în cazul în care Regele ar permite predicarea Cuvântului, el și colegii lui îl vor face să se răzgândească! Într-adevăr, de-a lungul timpurilor medievale, mântuirea prin răspunsul credinței la Cuvântul predicat și mântuirea prin manipularea sacramentală erau într-o luptă pe viață și pe moarte.

Exista o tradiție lungă anti-sacramentală atunci când Luther a început mișcarea reformată. Este de asemenea evident

că acest anti-sacramentalism nu era un fenomen independent, ci relaționat cu restul viziunii restituționiste. Ar fi destul de nerealist să ne imaginăm că toată această tulburare nu i-a condiționat pe oameni și nu i-a făcut să-și dorească să acționeze.

Fie că din cauza faptului că reformatorii erau ei înșiși condiționați de rebeliunile antice împotriva sacramentalismului ce au servit atât de mult cauzei „sacralismului creștin”, fie că ei în dorința rezonabilă de a avea urmași s-au abătut de la calea lor pentru a aduna oameni condiționați în acest fel sau fie că era datorită examinării proaspete a Noului Testament, pare a fi că, la începuturi, reformatorii vorbiseră, cel puțin uneori, în idiomul protestelor din trecut.^w Bucer pare a fi predicat în stil sacramentarian la începuturi, căci atunci când s-a deschis „Cel de-al doilea front”, cei ce s-au regrupat au spus despre el: „Bucer a predicat ani de zile sacramentul în mod potrivit și corect, acum totuși a dat înapoi și predică o perspectivă diferită.” Bucer s-a întors spre neo-constantinianism și aceasta l-a făcut să restrângă aspectele predicate în trecut cu privire la Sacrament.

Se pare că Luther de asemenea s-a exprimat, la începuturile carierei sale, într-un fel ce a bucurat inimile moștenitorilor vechiului anti-sacramentalism. Waldensienii credeau că l-au auzit spunând că „trupul Domnului nu este prezent în mod real în Cina Domnului”. Urmașii dintâi ai lui Luther erau foarte apropiați de sacramentarienii din trecut. Hendrick Voes și Johannes Esch, ce au fost arși pe rug la Brussels în 1523 și pe care Luther îi considera primii martiri ai Reformei, deși bărbați hirotoniți, învățau că „toți oamenii sunt

^w Este mult adevăr în afirmația făcută de un scriitor recent: „Trebuie admis faptul că nu doar Zwingli, dar și alți reformatori elvețieni și germani de sud au împărtășit inițial viziuni similare anabaptilor” (Wilhelm Hadorn, *Die Reformation in der Deutschen Schweiz*, pag. 104.) Nu e nevoie să reducem această remarcă doar la reformatorii elvețieni și germani de sud, căci ea se poate aplica și altor zone în aceeași măsură.

preoți în ochii lui Dumnezeu”. Ei chestionau în mod serios „dacă e vreo diferență dintre *sacerdos* și *laicus* în problema sfințirii Euharistiei și dacă acea sfințire era prerogativa preoției.” Ei spuneau că „Laicii sunt preoți la fel de mult ca și cei ce au fost hirotoniți de episcop; nu împărtășim convingerea că episcopul acordă o nouă abilitate de a consacra.” Putem fi de acord cu prof. Pijper, omul care în acele timpuri a editat procesele martirilor din Antwerp, când spune următoarele: „Aceste viziuni îmi amintesc de învățăturile waldensienilor.”

Este neîndoios faptul că totuși când Reforma s-a cristalizat pe tiparul neo-constantinianismului nu mai exista nici o atitudine conciliatoare în ce privește sacramentarianismul. Teologia reformată, în varianta sa finală, încerca să combine formula mântuirii prin manipulare sacramentală cu formula mântuirii prin credință ca răspuns la Cuvântul predicat. Această alunecare spre dreapta a determinat exodul acelor susținători ce au fost prea mult sub influența vechiului anti-sacramentalism pentru a putea accepta această restângere. Ei s-au retras, s-au regrupat și au întemeiat „Cel de-al doilea front”.

Aici vechiul sacramentarianism și-a continuat existența, nediminuat și nepotolit.^x Deși credincioșii „Celui de-al doilea front” au fost numiți anabapțiști, puteau la fel de bine să fie numiți sacramentarieni. Ar fi imposibil de spus ce era mai

^x Din scrierile lui Balthasar Hübmaier este evident cât de mult se opuneau „Copiii vitregi” sacramentalismului sacraliștilor. El scria că „a treia eroare” a viziunii predominante era că apa botezului și elementele Cinei au fost transformate în „sacramente” („Dar wir das Tauffwasser eben wie auch brot und wein des altars haben ein Sacrament heiaissen und es dar fur gehalten haben.” El adăuga: „Mez ist nit ein oppfer, sunder ein widergedechtnyss des todts Christi; derhalb sie weder für tod noch fürlebendig mad uff geopffert warden.” Jucându-se cu cuvintele, ei numeau împărtășania *missbrauch* și deplângeau ziua când „des herren nachtmal im missbrauch und opfer verwandelt ward.” („Mass” este *mis* în germana de jos, deci *Missbrauch*.)

definitiv pentru „Copiii vitregi” – viziunea lor deviantă despre botez sau viziunea lor diferențiată despre sacrament. Uneori grupuri întregi erau condamnate pentru sacramentarianismul lor, fără a fi menționat un cuvânt despre viziunea lor privitoare la botez. Anabapțiștii erau sacramentarieni simpli ce au fost rebotezați. Numele „sacramentarieni rebotezați” apare în câteva surse istorice. Putem înțelege de ce Cornelius Krahn spunea că „anumite elemente fundamentale ale mișcării anabaptiste ... din Olanda^y ... s-au dezvoltat din mișcarea sacramentariană”¹⁴ Nu există vreun motiv totuși pentru a singulariza Olanda, căci ce putea fi predicat în această zonă, putea fi predicat în orice altă zonă unde apărea Anabaptismul. *Wiedertäufer* și *Sacramentschwärmer* sunt restituționiști priviți din perspective ușor diferite.

Era tipic anabaptist să spui că „Hristos nu e în mod real trup și sânge în sfântul sacrament de pe altar sau gazdă sfințită a împărtășaniei. Nu e decât un idol și împărtășania e o monstruozitate sau un lucru dezgustător în ochii lui Dumnezeu. Cine ascultă mesa sau adoră sacramentul de pe altar comite idolatrie.” Anabapțiștii negau mântuirea prin manipularea sacramentală și respingeau practica de „privire cu adorare” a sacramentului. Unul dintre ei, Sauermilch, a vorbit destul de depreciator despre sacramentul Bisericii predominante, numindu-l „un alt Dumnezeu, numit de ei *Sauberment*”, un joc

^y Expertul olandez în Anabaptism, Van der Zijpp, a spus într-un stil similar că „Așa-numiții sacramentarieni sau evanghelici din Olanda, al căror număr trebuia să fi fost mare în unele orașe, sunt cunoscuți prin aversiunea față de doctrina și practica romano-catolică De ce majoritatea acestora se decid pentru Anabaptism? Nu a fost găsit nici un răspuns satisfăcător la această întrebare.” După cum vedem, nici nu e nevoie de vreun răspuns, căci nu există vreo problemă. Acești oameni erau înclinați spre convingerile anterioare, fiind condiționați de tulburarea restituționistă dinaintea Reformei, dar și înainte, în timpul și după așa numita „decizie pentru Anabaptism”.

de cuvinte ce-și schimbă sensul când transmitem *Sauberment* ca „sorceryment”^{* 15}

Anabapțiștii nu erau toleranți în nici un sens în ce privește sacerdotismul sistemului predominant. Ei își aveau propriii lideri, oameni cărora le spuneau „bătrâni”, dar nu recunoșteau vreo diferență ce separă omul laic de cleric. De fapt, ei erau mulțumiți cu practicarea laicismului ori de câte ori era necesar. Citim, în orice caz, despre anabapțiștii dintâi din zona Wassenberg, că ei botezau în incinte nepermise și prin mâna oamenilor simpli: „Diederich Jurgens a botezat un copil cu propriile-i mâini, *buissen*¹⁶ *der kercken*” (în afara Bisericii sau, fără știința Bisericii).

Anabapțiștii nu erau preocupați de succesiunea apostolică, nefiind interesați de continuitatea Bisericii din trecut, căci pentru ei Biserica era o ființă „decăzută”. Nu reformarea acestei ființe „decăzute” era obiectivul lor, ci un nou început, reconstrucția. Ei nu erau interesați de purtarea cărbunilor dintr-un foc ce încă mocnea și fumea de atâtea secole, ci optau pentru aprinderea unei noi flăcări.

Inutil să mai spunem că anabapțiștii erau convinși de utilitatea Scripturii în dialectul local - pentru aceștia limba latină nu era o limbă sfântă. Abia dacă vreun rând a fost scris de ei în acel mediu și ce au scris în acea limbă era pentru exterior, pentru export, așa cum ne-am putea exprima. Sacramentarienii spuneau cuvintele botezului în limba vorbită, predicând și rugându-se în acea limbă. Bibliile lor erau de asemenea în limba comună.^z

^{*} vrăjitorie – n. ed.

^z Predilecția pentru limba vorbită a „Copiilor vitregi” poate fi exprimată prin cuvintele unuia dintre liderii lor, Balthasar Hübmaier: „Der todt des Herren soll nach eins yeglichen lands zungen gepredigt warden Es ist viel besser, ein eynigen versz eins Psalmen nach eyns yeden Lands sprach dem volck zu vertolmetschen, dann fünff ganz Psalmen in frembder sprach syngen und nit von der kyrchen verstanden warden” (*Quellen* IX, pag. 73).

Reformatorii nu s-au înțeles cu anti-sacramentalismul „Copiilor vitregi”. În primii ani însă ei s-au exprimat de multe ori într-un mod similar celui „Copiilor vitregi”, dar acele zile erau marcate de indecizia lui Luther cu privire la posibilitatea de a avea într-o zi o Biserică a credincioșilor^{aa}, zile în care Zwingli pune sub semnul întrebării ideea dimensiunii sacrificiale a mesei și zile în care Bucer vorbea despre sacrament într-un mod acceptabil pentru sacramentarii. Dar acele zile au apus. Reformatorii au eliminat după exodul radicalilor pe cei mai ardenti dușmani ai vechiului sacramentalism, schimbând direcția spre dreapta, începând să expună viziuni ce se asemănau celor din „sacralismul creștin” de odinioară. Nu toți au urmat direcția în aceeași măsură – Luther a mers mai departe decât Zwingli, dar toți au ocupat o poziție critică față de sacramentarii. Calvin s-a îndreptat mai mult spre vechiul sacramentalism decât fiii Protestantismului veritabil ai Țărilor de Jos, astfel încât aceasta l-a determinat să ia măsuri de precauție împotriva viziunii în spatele căreia se puteau ascunde ubiqutiștii (adică lutheranii).^{bb} În extrema dreaptă erau situați episcopalienii, printre care, mai ales printre

^{aa} În luna mai a anului 1522 Luther și-a exprimat speranța că „Noi care, în prezent, sub un nume creștin suntem aproape păgâni, am putea organiza o adunare creștină.” (Cf. Karl Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, pag. 359.) Ironia situației este că atunci când, doi ani mai târziu, radicalii au pornit să efectueze acest lucru, Luther s-a întors împotriva lor cu o nemulțumire acută. Diferența dintre cele două programe era că, în timp ce „Copiii vitregi” voiau să renunțe la *Corpus Christianum* pentru a accede spre Biserică credincioșilor, Luther și ceilalți reformatori nu doreau acest lucru.

^{bb} Putem deduce cât de periculos de aproape de *ex opera operato* ajungeau reformatorii din următoarele. Anabaptistul Hans Braun a spus că „nu i-a plăcut ce a văzut aici” [era refugiat recent din alte locuri]: „dann es gehen huren und buben zum sacrament.” Oponenții lui au spus, criticând critica lui: „gleich als wolt er sagen, diselben dörrften des sacraments nit, so sie es doch am moisten bedorffen, dan je kräncker einer ist, je nötter jm der artzt thut.” (Cf. *Quellen* VIII, pag. 442) De parcă simpla primire a elementelor ar fi putut face vreun bine păcătosului nepocăit!

cei ce sunt „Înalta Biserică”, găsim un sacramentalism greu de distins în comparație cu sacramentalismul tradiției catolice, din care motiv sunt de asemenea cunoscuți ca și „catolici englezi”.

Așa cum am mai menționat, Reforma a lăsat fără răspuns clar întrebarea dacă mântuirea e prin răspunsul credinței la Cuvânt sau prin manipulare sacramentală. Există o tendință de a crede prima, fără a o respinge pe a doua. Uneori pare că sacramentul este lucrul ce contează cu adevărat, ca de exemplu atunci când o persoană „sub disciplină” nu are dreptul să ia parte la Masa Domnului, fără mențiunea participării la alte mijloace ale harului.^{cc} Majoritatea bisericilor protestante ar permite unui om de lume să predice, aplaudând chiar o asemenea aventură, dar majoritatea bisericilor protestante ar ridica sprânceana la auzul botezului efectuat de laici. Seminariile protestante permit studenților din anii terminali să „predice” (unii insistă asupra ghilimelelor), dar nu administrează Cina Domnului (nici măcar cu ghilimele). Doar în bisericile în care putem urmări rădăcinile până la „Copiii vitregi” mântuirea prin manipulare sacramentală a fost repudiată în mod consecvent.^{dd}

Cu privire la acest aspect e probabil util de a evidenția că deși „Copiii vitregi” datorau în mod cert moștenirea vechilor

^{cc} Este interesant de notat că în Frăția din Boemia, unde era o atât de bună ordine a Bisericii, de care reformatorii erau profund geloși, unui membru ce a fost „pus sub disciplină” i s-a interzis nu doar sacramentul, dar și frecventarea predicării Cuvântului. Aici era cel puțin o încercare de a păstra un „mijloc al harului” fără a-l înlătura pe celălalt.

^{dd} E semnificativ și interesant că printre Bisericile Protestante oriunde formula mântuirii prin răspunsul credinței la Cuvântul predicat a fost readusă în prim plan, viziunea și *stabilirea* faptului că într-un fel societatea și Biserica sunt coextensive a fost pusă în umbră. În mod contrar, printre Bisericile ce încă țin de această stabilire, predicarea a devenit neînsemnată. Aproape că nu există predicare în zonele episcopalianismului Bisericii Înalte și aici ne apropiem cel mai mult de „sacralismul creștin”. În mod contrar, Bisericile Fundamentaliste sunt aproape a-sacramentale și aici găsim repudierea „sacralismului creștin” în cea mai mare măsură.

sacramentarieni, nu erau dispuși să o recunoască. În afara faptului că în viziunea lor continuitatea instituțională nu era importantă, această reținere poate fi ușor explicată. Lumea medievală a bombardat atât de mult cu injurii „ereticii” încât era mult prea nediplomatic să recunoști îndatorarea către acești „copii ai iadului”, așa cum erau numiți.

Există o anumită ezitare și în ziua de azi, chiar din partea creștinilor ce sunt îndatorați „ereticii” pre-reformați, de a recunoaște acest fapt. A venit timpul dezicerii de această atitudine. Vine ceasul, dacă nu cumva a și sosit, când oamenii vor fi mândri să recunoască faptul că au o tradiție ce duce până la „ereticii” medievali.

„Ereticii” erau oameni „de care lumea nu era vrednică”. Parte integrantă a viziunii lor era că mântuirea vine prin răspunsul credinței la Cuvântul predicat, nu prin manipulare sacramentală. Altfel spus, ei au luat în serios valoarea doctrinei Noului Testament, conform căreia „Credința vine în urma auzirii, iar auzirea vine prin Cuvântul lui Hristos” (Romani 10:17). Ei se întrebau cu toată seriozitatea: „Cum Îl vor chema pe Acela în care n-au crezut? Și cum vor crede în Acela, despre care n-au auzit? Și cum vor auzi despre El fără propovăduitor?” Deoarece credeau că mântuirea vine prin răspunsul credinței la Cuvântul predicat, se opuneau oricăror forme de sacramentalism, ceea ce le-a atras numele derogatoriu de *Sacramentschwärmer*.

5 Winckler!

Veniți singuri la o parte, într-un loc pustiu...Marcu 6:31

Un alt termen de reproș cu care reformatorii îi atacau verbal pe „Copiii vitregi” era numele peiorativ *Winckler*. Acest nume și problematica conexă lui este preocuparea noastră în acest capitol.

Cuvântul *Winckler* derivă din cuvântul german *Winckel* (ortografia modernă *Winkel*), ce înseamnă un colț sau un loc retras. *Winckler* sunt oameni ce se adună în mod consecvent în locuri retrase pentru scopuri sau manifestări religioase. Asemenea întâlniri au devenit cunoscute ca *Winckelpredigten*, predicări *Winckel*.^a

Un sens proeminent al cuvântului *Winckler* și derivatelor sale este cel de ilicit, clandestin, neautorizat. În zonele vorbitoare de engleză cuvântul *hedge* a cunoscut o evoluție asemănătoare – sensul primar era de „rând de gard”, apoi a început a fi folosit ca adjectiv însemnând ceva ilegal și neautorizat. *Hedge-priest* în Anglia medievală era un om ce îndeplinea funcțiile unui cleric fără deținerea unui act în acest sens. (Asemenea preoți erau suficient de mulți.) Cuvântul olandez *haag* a cunoscut aceeași traiectorie, însemnând la început „gard”, acum însă semnificând ceva ilegal. *Hagepreken* (*hedge-preachings*) ce aveau loc în câmpurile Flandrei în ajunul Războiului de Optzeci de Ani, numite așa nu din cauza faptului că acolo erau garduri, ci din cauza faptului că aceste întâlniri aveau loc fără permisiunea puterii civile. *Hagepreken*

^a Faptul că întâlnirile *Winckler* au devenit cunoscute ca *Wincklerpredigten* este mărturia mută a faptului că printre oamenii ce organizau aceste întâlniri neautorizate lectura și explicarea Scripturilor era scopul dominant, felul principal de mâncare.

erau *Winckelpredigten* – adunări neautorizate, întâlniri neprogramate cu scopuri religioase.

Întâlnim un cuvânt înrudit în sursele istorice – cuvântul *Winckelehe* – un cuvânt ce merită menționat aici, deoarece era de asemenea folosit pentru a desemna „Copiii vitregi”,^b

^b Anabapțiștii întâmpinau mari greutăți, datorită faptului că căsătoriile lor erau privite ca *Winckelehe*, adică coabitări ilegale, acesta reprezentând capitolul final într-o lungă istorie. Ceremonia căsătoriei în gândirea precreștină era foarte apropiată de centrul cultului religios, asemeni altor lucruri ce au de-a face cu statisticile vitale. Biserica creștină primară nu a preluat această evidențiere asupra ceremoniei căsătoriei, onorând căsătoria și depunând eforturi pentru a-i restaura demnitatea ce o merita, fără a o considera o instituție specific religioasă, mai ales răscumpărătoare. Secularizarea căsătoriei din partea primilor creștini deranja vizibil lumea păgână, astfel încât citim cuvintele păgânului Celsus muștrând creștinii pentru acest fapt, în jurul anului 180: „Trebuie să facem unul din două lucruri; dacă credeți că este mai prejos de demnitatea voastră să sluiți celor ce susțin lumea [referință la zei], atunci bărbații și femeile pot să nu se mai căsătorească, pot să nu mai crească copii sau să mai facă vreun lucru în viața lor; se pot retrage de pe scenă, fără a lăsa progenituri ..., Totuși, dacă vă căsătoriți oricum și creșteți copii, vă bucurați de roade și luați parte la viață ... atunci trebuie să dați onoarea potrivită aceluia ce le aparține aceste lucruri [adică zeilor], trebuie să ofițiați datoriiile religioase ..., altfel, dați impresia că le sunteți nerecunoscători. Căci nu este drept să luați parte la ceva ce aparține zeilor și să nu-i răsplățiți pentru aceasta.” Nu mai e necesar să reliefăm că această filozofie a căsătoriei a devenit incorporată în viziunea „sacralismului creștin”. Trebuie doar să reamintim că „ereticii” medievali respingeau această sacralizare a căsătoriei, o politică ce le-a câștigat acuzația unora ce erau „împotriva mariajului”. Nu e surprinzător nici faptul că după ce reformatorii și-au finalizat saltul spre dreapta, vechiul concept medieval al căsătoriei a fost incorporat în viziunile lor. Căsătoria în Ordinele Bisericii Reformate este o chestiune ecleziastică. E grăitor faptul că „Copiii vitregi” refuzau această stare a lucrurilor, făcându-și jurămintele în fața propriilor clerici, devenind astfel vulnerabili față de acuzația de *Winckelehe*. Zarva „Celui de-al doilea front” în ce privește căsnicia poate fi auzită în Edictul de la Groninger din 1601. Acest Edict (El poate fi consultat în Knuttel Collection, No. 1172, o copie a acestuia fiind în posesia Universității din Michigan) compus și promovat de pastorii reformați ai orașului Groningen, conține de asemenea următoarele: „Toți cei ce

semnificând căsătorie oficiată în aer liber de către cineva „netrimis” de Biserica predominantă și partenerul său, Statul.

Winckelpredigten (și căsătoriile *Winckel*, de asemenea) sunt parte integrantă a viziunii și practicii restituționiste. Și nici aceasta nu e surprinzător. Să descoperim parcursul prin care activitățile *Winckler* apar și se dezvoltă.

În societatea pre-creștină, adică în societatea sacralistă, cultul religios era o chestiune publică,^c aparținând tribului sau Volk, iar căpetenia sau conducătorul acestui Volk era responsabil de aceasta în mod automat, fapt de asemenea valabil și pentru societatea romană, în mijlocul căreia era așezat creștinismul. Templele Romei erau clădiri publice și ceea ce avea loc în ele era treaba oricărui roman. În societatea romană, Biserica și Statul erau fuzionate (a folosi cei doi termeni e echivalentul comiterii unui anacronism, căci erau atunci nediferențiați; probabil am putea spune mai bine „religiosul și laicul”, deși și aceasta ar fi anacronic, de asemenea). Ca o consecință firească, ritualurile religioase erau publice, templele fiind locuri publice asemenea oficiului poștal în zilele noastre.

Viziunea Bisericii creștine primare avea în vedere un nou tip de adunare religioasă, concepându-și adunările ca evenimente doar pentru credincioși, fiind, în acest sens, adunări non-publice. Doar cei admiși erau parte a acestei societăți, iar

coabitează ca soț și soție fără autorizația legii vor fi căsătoriți în conformitate cu Ordinul Bisericii, în decurs de o lună, sau vor fi pedepsiți ca adulteri Cei care au fost căsătoriți [originalul utilizează o expresie derogatoare aici: „sich copulieren laten”] în afara Bisericii Reformate ... vor fi pedepsiți conform cazului lor.” Deși nu există, desigur, nici măcar o garanție a Noului Testament pentru căsătoria ecleziastică, întâlnim reminiscențe ale acesteia printre alegătorii reformați ce nu s-au debarasat de „sacralismul creștin”.

^c Cititorul își va aminti că Platon voia acceptarea legilor care să interzică riturile personale ale religiei. Vezi fragmentul din Platon *Legi*, citat în capitolul anterior, pag. 162.

întâlnirile ca atare aparțineau celor ce erau membri, deși altora le era permis să fie admiși la aceste întruniri, fiind chiar îndemnați să o facă, în calitate de spectatori sau *auditores*, așa cum erau numiți, adică ascultători, vizitatori.

În mod semnificativ, creștinii dintâi nu erau preocupați prea mult de cererea permisiunii sau autorizației pentru a se întâlni. Ei se întâlneau asemeni Domnului și discipolilor Săi – fără acordarea permisiunii, fără a întreba și, de aceea, nepăsători față de acest aspect.

Ei își urmau întâlnirile în mod intuitiv, după presupunerile lor fundamentale. Această politică era urmată nu atât datorită probabilității faptului că cererea lor va fi fost refuzată, ci de convingerea că un alt comportament ar fi fost nefiresc. A se întâlni sub auspiciile guvernării ar fi însemnat aducerea unui foc străin pe altar, ar fi însemnat a merge împotriva unuia din principiile fundamentale ale credinței noi. Creștinii dintâi concepeau societatea ca fiind compozită, fiind formată din unii ce glorificau Crucea și unii ce se poticneau de ea; iar într-o societate compozită un cult comun este prin definiție înlăturat.

Acest nou mod de comportament deranja cetățenii romani, această modalitate a-sacralistă de a trăi. Puține lucruri erau cenzurate atât de frecvent și mustrate atât de aspru la primii creștini ca acest fapt al plasării întâlnirilor în afara zonei publice. Pentru un cetățean roman acesta era echivalentul revoltei – aici era cultul public al religiei oficiale, ce se presupunea că ține împreună societatea romană, și iată, se ivește un mod de a ține întrunirile creștinilor departe de ochii publicii! Cu siguranță acești oameni nu aveau intenții bune.

La întâlnirile lor nocturne, ospetele lor solemne și mâncărurile barbare ce sunt semnul unirii nu reprezintă un rit sacru, ci o crimă. E un popor ce se ascunde în întuneric și se ferește de lumină, fiind tăcuți în locuri publice și vorbăreți în peșteri De ce depun asemenea efort să tăinuiască orice ar

fi ceea ce glorifică? Faptele onorabile sunt binevenite în public, doar crimele cer păstrarea secretelor. De ce nu au altare, temple sau chipuri bine cunoscute? De ce nu vorbesc niciodată în public, nu se întâlnesc în mod deschis doar dacă obiectul ascuns al adorării lor n-ar fi criminal sau dizgrațios? ... și acest secret abominabil bântuie acolo unde acești nenorociți profani își țin întâlnirile tot mai numeroase în întreaga lume! Acești conspiratori execrabili trebuie deznădăcinați total.¹

Atunci când creștinismul a devenit religia oficială o dată cu schimbarea constantiniană rolurile s-au schimbat, creștinismul ieșind din catacombe și începând să fie public, fiind înrudit cu imperiul în același mod în care credința păgână era relaționată cu statul în vremurile de odinioară. Cultul Creștinismului era acum o chestiune publică sub directa supraveghere a conducătorului civil. Clădiri publice ce pretindeau a fi Biserici începuseră să fie construite în foarte scurt timp, din banii publici, adesea în locul unde fuseseră altarele închinat zeităților păgâne de odinioară.

Mai erau cei ce continuau să se întâlnească în vechiul mod, neacceptând schimbarea constantiniană. Există motive de a crede că pentru a scăpa de mânia propunătorilor noului sacralism, aceștia frecventau uneori întâlnirile publice, simulând apartenența doar pentru a se furișa la întâlnirile neoficiale, unde era întărită reala lor loialitate religioasă.

Inutil de a adăuga, constantinienii au fost de-îndată conștienți de seriozitatea acestui comportament non-conformist, făcând presiuni asupra puterii civile de a se ocupa cu severitate de acești *Winckler*. Urmând tiparul stabilit de vechiul sacralism, ce a condus la suprimarea adunărilor creștine, în termenii noului sacralism brațul Statului era îndreptat împotriva celor ce nu se conformau noii ordini. Printre primii *Winckler* au fost donatiștii, împotriva cărora s-au luat măsuri severe. Pedeapsa cu moartea aștepta pe oricine era

condamnat de a fi participat la orice casă de rugăciune sau *Winckelpredigt*.²

De atunci, de-a lungul timpurilor medievale, au tot existat *Winckler*, căci au existat mereu cei pentru care Biserica lui Hristos era constituită din oameni credincioși și doar din aceștia. De atunci, de-a lungul timpurilor medievale, au existat acei ce și-au făcut dificilă viața de *Winckler*, căci au existat mereu cei pentru care Biserica cuprinde toată civilizația.

Hilariu de Poitiers, pe care l-am menționat mai devreme, era conștient de dezastrul schimbării constantiniene și deplângea acea situație. Acest Hilariu de asemenea era nostalgic cu privire la zilele întâlnirilor ezoterice ale creștinilor de odinioară. Privind edificiile uriașe asemănătoare catedralelor^d ce se înălțau pentru a se potrivi noului cult public, el a spus cu tristețe: „Greșim venerând Biserica lui Dumnezeu sub acoperișuri și în clădiri. E sigur că Antihrist nu va sta acolo? Pentru mine mai siguri sunt munții și pădurile, lacurile și peșterile și văltoarele, căci în acele locuri, fie ascunși, fie scufundați în ele, profeteau proorocii.”

Exista un motiv întemeiat pentru care Biserica declara război celui numit *Winckler* – ei reprezentau o amenințare pentru *Corpus Christianum* și erau un atac împotriva formulei sacrale. Așa cum Herbert Grundmann a spus: „Biserica nu a încetat niciodată să susțină ideea că discursul religios neautorizat al unui predicator netrimit era eretic.” Din pricina acestei sensibilități Biserica era neîncetat în război împotriva celor ce-i numeau *Winckler*.

^d Catedrala este cel mai bine descrisă ca întruparea arhitecturală a „sacralismului creștin”, înălțându-se deasupra orașului în piață, umbrind calea oricărei persoane ce trăia în apropiere. Nu e surprinzător că îl vedem pe Hilariu mai puțin fericit la vederea acestor clădiri pretențioase, ridicate din banii publici. Vom vedea că această atitudine neplăcută cu privire la catedrală a devenit parte a moștenirii „eretice” medieval, revenind de asemenea și în viziunea „Copiilor vitregi”.

Locurile de muncă, în mod special acolo unde țesătorii își depuneau lucrul, erau adesea scena *Wincklerpredigten*. Încă din anul 1157 Biserica era deja înștiințată cu privire la pericolele inerente acestor adunări ale țesătorilor. Conciliul din Rheims, ce s-a întrunit în acel an, a emis o atenționare stringentă împotriva „unei secte foarte impure a maniheenilor^e și țesătorilor ticăloși ce adesea fug din loc în loc, schimbându-și numele, conducând femei ușuratec încărcate de păcat”^f Ceva mai târziu, au fost date ordine de a pecetlui acești țesători „eretici” pe frunte și de a-i izgoni din ținut. Ei aveau șansa de a se curăți prin încercarea focului – dacă un fier fierbinte înroșit îi ardea, ei erau deci vinovați, iar dacă îi lăsa nevățamați, ei erau nevinovați.

Acești „eretici”-țesători erau arhi-*Winckler*. În ale sale *Predici împotriva ereticilor*, Ekebertus vorbește despre ei ca despre oameni „numiți *Cathars* în limba noastră germană, *Piphles* în flamandă și *Texerants* în romanică, deoarece erau țesători.” Echebertus ne spune că sunt oameni simpli „ce spun că adevărata slujbă a lui Hristos și adevărata credință nu se găsesc decât în casele lor de rugăciune, ce au loc în beciuri și localuri de țesut și locuri subterane asemănătoare.” La fel spunea și acea femeie medievală cu un simț foarte ascuțit al „ereziei”, Hildegard van Bingen, care a spus că pentru a găsi un „eretic”, acesta trebuie căutat „în așezări subterane în care

^e În acele vremuri cuvântul *Manichean*, folosit pentru mult timp ca sinonim cu *Cathar*, a devenit în mod manifest un nume comun, desemnând „ereticul” în general.

^f Referința e la II Timotei 3:6, în care citim despre oameni ce „se vâra prin case și momesc pe femeile ușuratec îngreuiate de păcate”. Biserica medievală aplica aceste cuvinte „ereticului” – „vârându-se prin case” era interpretat ca referindu-se la „eretici” ce practicau invadarea unei parohii care aparținea de un anumit preot. Anselm de Laon a oferit această exegeză a pasajului încă din anul 1117, spunând: „ex his enim sunt, qui penetrant domos et captives ducunt mulierculas oneratis peccatis ..., illi penetrant domos, qui ingredientur domos illorum, quorum regimen animarum eos nonj pertinent”

lucrează țesătorii și tăbăcarii.” Un altul, Sfântul Bernard, în ale sale *Predici despre Cântarea lui Solomon*, se plângea de faptul că în momentul în care preotul părăsește parohia, oamenii, bătrâni și tineri, „merg cu toții la locul de adunare al țesătorilor pentru a asculta serviciile de acolo”. O cronică veche menționează vizavi de un „eretic” ce a fost ars pe rug la Kamerijk în Flandra în secolul al XII-lea „... până în timpurile prezente mai sunt mulți din această sectă în anumite orașe; numele lor este derivat din negoțul țesătorilor.”

Nu putem spera să cunoaștem foarte precis conținutul predicilor de la întrunirile *Winckler*, căci erau ținute în secret și din motive de siguranță puțin sau nimic din ce predicau nu era scris. Ne așteptăm însă să fi fost în general asemănător cu ceea ce restituționiștii au abordat din nou. Însuși faptul că aceste întâlniri erau în competiție cu întâlnirile autorizate este suficient pentru a stabili aceasta.

Această tradiție a țesătorilor a ajuns până la timpurile Reformei, asemeni *Winckelpredigten* ale țesătorilor. În 1522 a existat o frăție la Saint Gall în Elveția, membrii căreia se numeau „frați creștini”, dintre care mulți erau țesători și întâlnirile erau ținute în casa breslei țesătorilor. Aici se țineau *Liebesmahle* (mesele dragostei, adică Cina Domnului a „ereticilor”). Zwingli însuși a fost apropiat de acești *Winckler*, luând parte la Cină cu ei în 1522 înaintea fisurii ce a deschis „Cel de-al doilea front”.^g

^g Este mai mult decât probabil că tipul întâlnirilor la care se referea Balthasar Hübmaier în pasajul următor era întâlnire *Winckler*, deja vechi în 1524: „Nach dem ein alter brauch von der zeyt der Aposten her reychet, so schwer sachen yhfallen, den glauben betreffende, das als dann etlich, welchen das Göttlich wort zu redder bevolhen, sich Christen lisher meynung versamlen, die geschrifften conferieren und erwegen, uff das in weyding der Christenlich schäflin nach ynnhalt des worts Gottes einhelligklichen fufgefaren werde. Dise versammlung hat man vor zeytten Synodus, aber yetzt Capitula oder Bruderschafften geheysen.” (Cf. *Quellen IX*, pag. 72.)

În 1566 asociația țesătorilor și „ereticii” era încă vie în mințile oamenilor. Citim că orașul Leyden era predispus spre erezie „deoarece erau mulți țesători de pânze de in acolo, ce sunt infectați cu acest flagel oriunde.”

Deja ne-am referit la faptul că o dată cu schimbarea constantiniană au apărut clădiri de dimensiuni mari ce adăposteau acum cultul public al noii religii. Am observat de asemenea oameni asemeni lui Hilariu de Poitiers ce deplângea această stare a lucrurilor. Oamenii cu convingeri restituționiste nu agreau aceste edificii, întruchipări arhitecturale ale sacralismului. Citim despre „ereticii” medievali ce „iau în derâdere zidăria bisericii, privind-o ca pe o magazie și numind-o în dialectul local ‚casă de piatră’. Ei nu admit că Dumnezeu trăiește acolo și că rugăciunile înălțate acolo sunt mai merituose decât cele rostite într-o cameră.” Alegerea dintre cele două tipuri de întâlniri era o problemă de principiu a restituționiștilor, astfel încât un convertit al bisericii reconstruite promitea să nu mai meargă la mormanul de piatră, *cumulus lapidum*.

Găsim aceeași abordare a clădirilor ce adăposteau cultul public la oamenii „Celui de-al doilea front”. Unii dintre ei, asemeni lui Georg Zaunring a spus: „Biserica creștină este templul Lui viu în care El sălășluiește și în care rămâne – în frați și nu în case de piatră.” Anabapțiștii, cel puțin uneori, cereau promisiunea convertiților săi „in kain stainhaufen mer ze geen”, adică de a nu merge din nou la mormanul de piatră.³

Motivul pentru vehemența bisericii în ce privește *Winckler* nu era preocuparea pentru corectitudinea teologică. Așa cum declara ea însăși în repetate rânduri, conținutul teologic al meniului servit la *Wincklerpredigten* era destul de acceptabil. Ceea ce Biserica avea împotriva acestor întâlniri era faptul că ei reprezentau o amenințare reală pentru ordinea sacrală. Ei constituiau o amenințare la preferatul ei – sacramentul Ordinilor – un „sacrament” ce furniza contextul

legal pentru suprimarea a orice în afară de cultul autorizat. Esența acestui tip de „erezie” nu poate fi exprimat în termeni teologici, căci esența lui era anti-sacralismul.

Numai așa putem înțelege cum un papă și apoi un altul au emis directive cu scopul lichidării celor numiți *Winckler*.

Innocențiu al III-lea, adresându-se subordonaților din Metz în anul 1199, oraș ce de atunci avea un record pentru „erezie”, a spus:

Fratele nostru, episcopul din Metz, ne spune că în dioceza lui și în orașul vostru o mulțime de oameni simpli, atât bărbați, cât și femei ... au traduceri franceze ale Evangheliilor, Epistolelor lui Pavel, Psalmilor ... și a altor cărți, pe care le citește împreună și predică din ele în casele lor clandestine de rugăciune, defăimând pe cei ce nu frecventează adunarea lor și opunându-se preoților ce ar vrea să-i instruiască, pretinzând că găsesc în cărțile lor o instruire mult mai bună. Acum este extrem de adevărat că dorința de a cunoaște Scripturile și de a îndemna oamenii să urmeze aceste adunări nu este condamnată ... dar ce este de condamnat este ținerea în secret a întâlnirilor ..., atribuind unora dreptul de a predica, făcând glume răutăcioase despre ignoranța preoților.^h Căci Scripturile sunt de o asemenea profunzime că nu doar oamenii simpli și fără carte, dar chiar și cei școliți nu pot pătrunde cunoașterea acestora, astfel încât este poruncit în Legea lui Dumnezeu ca orice animal ce atinge muntele sfânt să fie omorât ..., din moment ce în biserică doctorii sunt

^h „Ereticul” era cu mult mai versat în ale Scripturilor decât clericul de rând, încât Sfântul Louis sfătuia oamenii să nu intre în dezbateri cu un „eretic”, ci mai degrabă să „înfigă sabia în burta omului atât cât intră” (Coulton, *Inquisition and Liberty*, pag. 81 citat). Să sperăm că acest sfat, atât de diferit de ceea ce știm despre personalitatea Sf. Louis, nu era luat în serios. Aceasta indică totuși că „ereticii” erau oponenți formidabili în problema cunoașterii Scripturilor. Așa cum am evidențiat deja, Walter Mapes, un cleric foarte instruit, a spus că îi era groază de o dezbateră cu un „eretic”.

aceia responsabili de predicare, nimeni nu poate pretinde slujba lor.⁴

Acestea au fost spuse mult mai demult, dar nu au fost de nici un ajutor. De aceea Innocențiu a fost nevoit să repete ordinele. Predecesorul lui, Lucius al III-lea, a căutat în 1184 să zdrobească pe cei numiți *Winckler*, dar fără nici un rost. El i-a damnat pe veșnicie, i-a declarat sub perpetuă anatema „pe toți *Catharii*, *Patarinii* și cei ce în mod fals pozează în Oamenii Săraci din Lyons, *Passagini*, *Josephinii*, *Arnaldistii* și oricine și toți ce, fie împotriva ordinilor sau fără ele ... se încapățânează să predice în public sau în case.”⁵ (Să atragem atenția asupra faptului că, conform modului de gândire al papei, „ereticii” pot fi adunați laolaltă și înlăturați într-un singur edict. Au existat într-adevăr atâtea izbucniri consecutive ale aceluiași aspect – răzvrătire împotriva ordinii constantiniene. „Oamenii săraci din Lyons”, numiți de asemenea waldensieni ce erau atunci, potrivit modului obișnuit de gândire, doar de cinci ani, sunt din același aluat cu *Catharii*, *Paterinii*, *Passagini*, *Josephinii*, *Arnaldistii* etc. etc.).

Și aceasta s-a menționat mai devreme, dar fără nici un rezultat. Un alt papă a explodat în aproape aceleași cuvinte, Alexandru al III-lea a decretat la Conciliul din Tours în 1163:

... nimeni să nu ofere refugiu ereticilor, sub amenințarea anatemei veșnice, celor au fugit din Toulouse și Gascogne, nici să nu cumpere de la ei sau să le vândă, astfel încât să fie constrânși să se pocăiască. Cel ce ignoră această directivă va fi lovit de aceeași anatema. Magistrații trebuie să îi arunce în închisoare după ce-i vor fi deposedat de lucrurile lor. Adunările lor clandestine trebuie prevenite în mod strict.⁶

Asemenea amărăciune este descoperită aici, și o asemenea politică nechibzuită a exterminării, încât ea arată spre o mâhnire veche. O asemenea rigoare sugerează de asemenea o

dispută veche. Cât de veche? – ne-am putea întreba. Raportul aparițiilor acestor fenomene devine schematic și subțire, dar nu e nepotrivit să presupunem că *Wincklerism*-ul a deranjat Biserica încă de la lansarea aventurii constantiniene; legislația avea în vizer suprimarea *Winckelpredigten* încă din acele momente. Așa cum am reliefat, Codurile lui Iustinian pedepseau cu moartea pe cei ce organizau adunări clandestine.

Wincklerism-ul era vechi în timpurile medievale. William de Saint Amour ce scria pe larg în secolul al XIII-lea despre „Pericolele timpurilor moderne”, menționează „învățătorii falși ce predică nefiind trimiși; indiferent cât de învățați și cât de sfinți ar fi, chiar dacă fac minuni, dacă nu sunt aleși în mod potrivit de Biserică, nu sunt cei trimiși.”

Gazda din cartea lui Chaucer *The Canterbury Tales* spune următoarele: „Simt mirosul unui ‚loller’ [Lollard] de la o poștă.” Am putea spune că de-abia dacă era nevoie de o asemenea distanță pentru a putea depista vreunul¹ în acele timpuri. Preoții numiți *hedge-priests* erau peste tot – de-abia dacă exista vreo pădure ale cărei desișuri nu fuseseră scena vreunei întruniri religioase ilicite, de-abia dacă era vreo peșteră ce nu fusese martora unei *Wincklepredigt*, de-abia dacă era o magazie sau depozit sau o moară părăsită ce să nu fi adăpostit câteva adunări nocturne pentru scopuri *Winckler*.

¹ Derivarea etimologică a cuvântului *Lollard* nu este cunoscută cu certitudine. Cea mai apropiată posibilitate etimologică este cuvântul flamand *lollen* ce înseamnă „a cânta încet și blând”, ceea ce e probabil adevărat cu privire la faptul că Lollardy este de origine flamandă (numele a apărut în Flandra cu un secol înaintea lui Wiclif, cel cu care sunt asociați *de regulă* lolarzii). Știm că „ereticii” își cântau adesea „erezia” în inimile oamenilor și motivul pentru aceasta este destul de evident. Era relativ în siguranță pentru cineva să *cânte* viziuni deviate, căci putea să spună întotdeauna, în cazul capturării de către inchișitor, că a învățat cântecul fără să se gândească, evitând astfel consecințele. Oricum, lolarzii erau „eretici” ce *cântau* ideile conținute în *Winckelpredigten*. Locul cântecului ca mijloc al diseminării opoziției merită o investigație atentă – „immodia ereziei”.

Întâlnirile *Winckler* nu erau doar vechi și răspândite, dar și incredibil de populare. Se poate spune cu certitudine despre *Winckler* că „oamenii de rând îi ascultau cu bucurie”. În secolul Morții Negre *Wincklerpredigten* erau sprijinite mult mai mult decât serviciile autorizate ale Bisericii. Citim într-o cronică a secolului al XV-lea, păstrată în biblioteca orașului Brugge că:

În anul 1349 ... a apărut o sectă numită frații crucii. Ei purtau o cruce în față și în spate și veneau din Germania, îndreptându-se spre Brabant. În urma acestei secte veneau și mulți oameni ce-i urmau Ei se deosebeau prin multe aspecte neortodoxe, căci nu adorau sfântul sacrament atunci când era ridicat în sus în timpul mesei și nici nu arătau reverență preoției În 1350 a avut loc o mare indulgență la Roma și mulți au mers la Roma pentru a fi absolviți [de păcate]. Așa și trebuia, căci mulți erau exilați de papă din cauza frăției crucii și a lolarzilor, persoane ce le-au hrănit sau ce au discutat cu ei.

Acești venetici erau atât de populari (cititorul va observa că „erezia” conținea de asemenea elemente de sacramentarianism și anti-sacerdotalism), încât papa Clement al VI-lea a spus următoarele: „Ei au încercat din răspuțeri să împingă Biserica înapoi spre distrugere ... oamenii spunând că predicile și cântecele lor erau mult mai bune decât cele ale Bisericii.” Acești flagelanți erau atât de populari cu ale lor rituri neautorizate, încât conducătorii își băteau joc de furia papei. La Mechelen autoritățile le-au oferit acestora nu doar paie pentru dormit, dar și bere, vin, pâine – toate din banii publici. Ghent a plătit chiria pentru vagoanele ce îi adăposteau.

Ca de obicei nu convingerea teologică a acestor „eretici” deranja Biserica^j, ci mai degrabă amenințarea ce o

^j Deși flagelanții erau asemeni „ereticiiilor” vremurilor trecute, prin faptul că reprezentau o revoltă împotriva comodității Bisericii atot-cuprinzătoare, nu

reprezentau pentru modul sacral de viață. Și ca de obicei, în subsidiar, dănuia ideea unității la altar ca prerogativă a păcii în piața publică. Instrucția papală spunea următoarele: „Suntem informați că de curând anumiți oameni au apărut iar și fără consimțământul sfintei biserici catolice, au ținut întâlniri și adunări ... un subiect contrar lui Dumnezeu din ceruri, împotriva sfintei biserici și a credinței creștine, contrar oricărei persoane bune, un subiect, a cărui consecință va fi multă zarvă și neliniște civilă De aceea dăm ordine ca nici un om, oricine ar fi ... să nu susțină, să adăpostească sau să le ofere mâncare sau apă, în orice mod, nici să nu discute cu aceștia sau să le permită să îi convertească la asociația lor – altfel, pedeapsa este de zece ani de izgonire.”⁷ Avem în față cuvintele unui om ce, asemeni lui Constantin din vechime, este preocupat de uniformitatea religioasă din pricina modului sacral de gândire și *sine qua non* a liniștii de pe străzi, fiind împotriva *Wincklerpredigten* din cauza amenințării ce o reprezintă pentru starea sacrală a lucrurilor.

Este evident din rândurile de mai sus că nu era atât de ușor să fii *Winckler*. Era de fapt, îngrozitor de dificil. Dacă nu puteau vinde sau cumpăra, fiind sinucidere pentru alții să-ți dea mâncare sau apă, sau să-ți acorde ajutor de vreun fel, atunci erau într-o situație cumplită, fiind de asemenea declarați în afara societății și țintă vie pentru oricine. Nu e surprinzător că oamenii cu obiceiuri *Winckler* erau tentați să frecventeze activitățile Bisericii „decăzute”, simulând credincioșia și să

erau totuși asemeni altor izbucniri de rebeliune împotriva ordinii medievale prin faptul că nu aveau o orientare evanghelică. De fapt, întreaga idee a flagelării este în mod cert ne-evanghelică. Acest val al restituționismului poartă amprenta timpurilor Morții Negre, asemeni multor mișcări de-a lungul istoriei. Apariția flagelantismului reflectă o convingere răspândită, conform căreia Biserica predominantă și tehnica mântuirii sale erau nepotrivite. Critica scăderii standardelor de conduită a Bisericii era foarte proeminentă în protestul flagelanților, iar mărturiile contemporane ne informează că aceștia au determinat multe convertiri.

urmeze adunările *Winckler* ca mijloc de exprimare a convingerilor lor religioase reale. Această duplicitate era foarte răspândită și a început a fi cunoscută drept Nicodimism^k, un nume derivat, desigur, de la personajul biblic ce își schimba personalitatea ziua și noaptea.

Biserica știa totul despre practicile nicodimice ale celor numiți *Winckler* încă din 1145. În acel an au fost luate măsuri împotriva anumitor „eretici” ce s-au așezat în apropierea orașului Liège. Vom cita întreaga descriere pentru identificarea acestora:

Sunt diferite niveluri ale acestei erezii – sunt auditorii inițiați ce sunt induși în această eroare, apoi credincioșii care sunt deja înșelați, și clericii, preoții și prelații, așa cum avem și noi. Blasfemiile ticăloase ale acestei erezii constau în faptul că păcatele nu sunt iertate prin botez, sacramentul trupului și sângelui lui Hristos este considerat nebulie, prin punerea mâinilor pontifului nu se conferă nimic și nimeni nu primește Duhul Sfânt decât dacă există dovada prin fapte bune Ei predică faptul că întreaga Biserică Catolică este vinovată în ochii lor, spunând de asemenea că jurământul este păcat și ... iau parte la sacramentele noastre simulând apartenența, astfel încât ticăloșia lor să rămână ascunsă.⁸

Aici avem descrierea deplină a Bisericii Restituționiste, cu o structură completă. Aceasta este articularea sacramentarianismului,

^k Era un lucru obișnuit printre „ereticii” medievali să frecventeze serviciile Bisericii predominante suficient de des pentru a evita închisoarea și răzburarea Bisericii. Această politică i-a indus în eroare pe mulți investigatori. Waldensienii, spre exemplu, pretindeau a fi rămas ‚buni catolici’, deoarece mergeau uneori la întâlnirile catolicilor. Dar aceasta nu presupune faptul că erau înstrăinați în vreun fel, ci doar ilustrează faptul că erau prudenți. Putem deduce ce fel de ‚buni catolici’ erau „ereticii” din faptul că unul din ei a fost auzit murmurând când a intrat în catedrală: „Caverne des brigandes, que Dieu te confonde!” (Peșteră de tâlhari, Domnul să te năruie!).

acesta este catharism, cu a sa convingere a faptului că, fără fapte, credința este moartă. Aceasta este viziunea restituționistă că Biserica predominantă este o ființă decăzută și că adevărata Biserică este cea a „ereticii”. Aici avem respingerea restituționistă obișnuită a jurământului, precum și menționarea, printre toate elementele familiare, a practicii nicodimice de a participa la sacramentele Bisericii autorizate, cel puțin frecventarea acestora de dragul supraviețuirii.

În același deceniu Sfântul Ekebertus s-a plâns în mod similar de cei numiți *Winckler* cu obiceiuri nicodimice: „Atunci când vin să asculte mesa sau să privească cu adorare Euharistia, o fac într-un mod autentic, astfel încât infidelitatea lor nu poate fi remarcată.”⁹

Dintre toți restituționiștii pre-reformați nici unul nu era un *Winckler* mai autentic decât waldensienii, căci țineau întruniri ilicite oriunde, de la Marea Mediterană la cea Baltică. Pozând în mod frecvent în călători sau vânzători ambulanti, ei recitau un fragment din Scripturi și dacă li se părea că erau în suficientă siguranță, atunci țineau o scurtă predică. O asemenea predică, asociată cu evlavie, pe care o recunoșteau chiar și dușmanii, era extrem de eficientă. Drept rezultat, Europa era presărată de convertiți și semi-convertiți la religia restituționistă. Arhimandritul de la Notre Dame din Arras spunea adevărul gol-goluț când afirma, cu un secol înaintea Reformei, că „o treime din creștinătate, dacă nu mai mult, frecventa casele ilicite de rugăciune ale waldensienilor, fiind în suflet waldensieni.”¹⁰

Oamenii ce conduceau *Winckelpredigten* trebuiau să fie în continuă mișcare. Pericolul era atât de mare, încât de obicei numele predicatorului nu era divulgat, nici măcar celor ce se presupunea că erau de partea „ereticii”. Acesta apărea nu se știe de unde, predica și dispărea la fel de subit cum apăruse. Pe când Biserica era înștiințată de prezența acestuia, el era deja de negăsit.

Această politică de a pleca și a veni le-a câștigat „ereticele” câteva nume dezagreabile. Unul dintre ele era *Truand*, un cuvânt înrudit cu englezescul *truant* (chiulangiu), ales în ideea că „ereticii” nu se aflau niciodată în locul așteptat. Un alt nume este derivat de la modul *Winckler* de a veni și a pleca – *Leufer*, alergător, un cuvânt ce conota ideea unuia ce alerge de unul singur, fără a fi fost trimis. Acest nume era auzit în zgomotul ce rezulta din „Cel de-al doilea front” în zilele Reformei, în mod special pentru a desemna un om ce alergă netrimis de singurul oficiu ce trimite oameni.

În efortul de a suprima activitățile *Winckler*, Biserica a decretat ca fiecare cleric să fie legat de parohia sa. Fiecare om avea zona sa, din care nu pleca și în care nimănui nu-i era permis să intre, mai ales unui *Winckler* rătăcitor. Am subliniat deja că Biserica a redactat II Timotei 3:6 (pasajul ce vorbește despre „vârârea prin case”) pentru a decreta această regulă, căci „a se vârî prin case” era, așa cum pretindea Biserica, a invada parohia cuiva.¹

Asemeni creștinilor din timpurile pre-constantiniene ce erau tachinați de întâlnirile private, „ereticele” li se reproșau casele lor de rugăciune. Citând pasajul scriptural despre „sunetul lor s-a răspândit în tot pământul”, dușmanii lor susțineau că însăși

¹ Această idee medievală că există parohii în care numai o anumită persoană are voie să citească Scripturile și să le explice nu are nici o bază în Noul Testament. Isus și discipolii Săi nu menționau asemenea reguli în Noul Testament, venind și plecând așa cum considerau potrivit, un aspect pe care „Copiii vitregi” nu evitau să-l expună atunci când erau admonestați pentru ținerea *Wincklerpredigten*. Calvin, mâhnit fără îndoială de faptul că practica „Copiilor vitregi” în această privință era cu adevărat apropiată de cea a Apostolilor, a afirmat că aceasta era mai degrabă o modalitate de a maimuțări Apostolii decât de a le urma exemplul: „Il estyoent au paravant en celle resverie, que c'estoit contré Dieu qu'un Pasteur fust depute a certain lieu; mais vouloyent que tous ceux qui seroyent en l'estat courussent d'un coste à l'autre, contrefaisans les Apostres comme singes et non pas comme vrais imitateurs.”

discreția acestor întruniri dovedea că acești *Winckler* nu erau bunii păstori de care spunea Isus: „Păstorul bun își dă viața pentru oi.” Când pastorii waldensieni fugeau pentru a-și păstra viața, inchizitorii îi certau pentru aceasta: „De ce nu perseverați cu oile voastre în Turingia, Boemia și Moravia De ce veniți în Austria și Ungaria...? Apăreți de nicăieri, fugiți mereu și părăsiți pe bieții oameni în nenorocirile lor. Spun cu îndrăzneală că dacă doctrina voastră ar fi adevărată, v-ar fi ușor să vă răspândiți în orice loc. Acum, falsificatorilor, să vă ascundeți moneda cu mai multă grijă!”¹¹ Vom auzi acuzații similare împotriva credincioșilor „Celui de-al doilea front”.

În ciuda eforturilor Bisericii de a-i eradica, întâlnirile *Winckler* continuau neabătut. În cele din urmă, oamenii din activitatea clandestină aveau modalități de a veni și a pleca, ceea ce-i zăpăcea pe dușmanii lor. Ei se puteau întâlni și pleca, acoperindu-și urmele cu atâta dibăcie încât cei ce-i urmăreau erau uluiți. Frustrată și uimită, Biserica atribuia înșelăciunea „ereticele” parteneriatului cu diavolul, inventând cele mai groțesti povești. Așa cum s-a exprimat un cleric, cinstitul arhimandrit de Notre Dame la Arras:

Când waldensienii doresc să meargă la casa lor de rugăciune, întâi freacă un unguent în palme ... la fel și pe un băț, un unguent adus lor de însuși diavolul. Apoi ei încalcă bățul și zboară în locul în care vor să ajungă, deasupra orașelor, pădurilor și lacurilor Ei se adună în jurul meselor cu pâine și vin.^m Diavoli sub forma caprelor, câinilor sau maimuțelor sunt prezenți, uneori în chip de om Ei se închină acestora, pupând dosul caprei, cu lumânări în mâini Apoi calcă crucea, scuipând-o, defăimând pe Isus Hristos și sfânta

^m Referința este desigur la masa împărțășaniei „ereticele”. Altarul a uzurpat într-atât locul Mesei Domnului al autenticului creștinism încât atunci când un cleric vedea o masă cu pâine și vin pe ea nici măcar n-o recunoștea ca fiind Cina!

Trinitate. Apoi își întorc fesele spre cer,ⁿ sfidând pe Dumnezeu¹²

Din moment ce reformatorii au devenit prinși în mrejele eforturilor „sacralismului creștin”, o ciocnire cu waldensienii pentru Wincklerismul și Nicodimismul acestora era inevitabilă. Nu exista vreun motiv pentru conflict în ce privește conduita, căci conduita waldensienilor era exemplară, dar conflictul ce privea *Wincklerism*–ul era inevitabil, nu atât de mult datorită duplicității implicate, ci mai mult datorită faptului că *Wincklerism*–ul era un obstacol spre crearea unei ordini sacrale cu semnătura protestantă. Reformatorii le scriau waldensienilor din Austria: „Puritatea doctrinei voastre și a vieților ne încântă mult.^o Ce ne displace însă este ascunderea adevărului și eșecul

ⁿ Aceste elemente ale „feselor spre cer” s-ar putea să-și aibă originea în faptul că „ereticii” îngenuncheau atunci când se rugau cu obrazii pe pământ (citim acuzația „rugându-se potrivit cu maniera și ritul lor, aplecați pe genunchii îndoși” (Coulton, *Inquisition and Liberty*, pag. 195). Această postură de rugăciune percepută în semi-întuneric sau întuneric total, din motive de siguranță, căci era mereu pericolul unui inchizitor în preajmă, părea neinițiatilor ca „întorcând fesele spre cer”. Acuzația pare să fi fost un clișeu, o trăsătură a imaginii stereotipe a „ereticii”, căci citim într-o poezie medievală că „Twee bagynen, twee bogaerden, drie susteren ende twee lollaerden, dese dienen God al met den aerse.” (Cf. *Nederlandsch Kluchtspel*, 2, 51, 51 în Verwys en Verdam.)

^o Unii scriitori, mai ales cei de orientare lutherană, pentru care a fi evanghelic înseamnă a urma accentul unilateral pe care Luther l-a pus pe aspectul juridic al justificării prin credință, au argumentat că „ereticii” pre-reformatori le lipsea calitatea evanghelică. Conform premiselor lor, aceasta este neîndoiește adevărat, dar prof. Ebrard este contra acestei idei: „dacă cineva admite creștinismul evanghelic ca fiind mântuirea dependentă de atitudinea personală a inimii omului față de Hristos și nu de relația cu preoția, și ca fiind faptul că Scripturile sunt considerate ca având autoritatea ultimă și finală, atunci el va atribui acestui creștinism calitatea de a fi evanghelic ..., în cel mai deplin înțeles al său.” (Cf. Ebrard, *Dogmengeschichte*, II, 323.) Citatul indică faptul că reformatorii nu ezitau să atribuie waldensienilor o calitate evanghelică ortodoxă, atât în ce privește doctrina, cât și în ce privește conduita și practica.

vostru de a împărtăși deschis [credința] și că frecvențați templele papistașilor pentru a evita persecuția.”

William Farel și-a exprimat de asemenea neplăcerea cu privire la *Wincklerism*–ul waldensienilor. Deși a mers în turnee de predicare pentru acești „frați din Piedmont”, așa cum îi numea în mod afectuos, el a început să-i mustre pentru lipsa încercărilor de a pune bazele unui cult public. În 1537 o scrisoare de muștrare a fost tipărită. Acest material a fost deîndată tradus în engleză și germană, astfel încât toți să știe care este datoria celor ce au îmbrățișat credința evanghelică, dar trăiesc într-o societate papală. Șase ani mai târziu Viret s-a adresat aceleiași vinovății a waldensienilor, îndemnând ca un mod mai bun să fie găsit decât de a se întâlni în maniera *Winckler*, adică, în mod specific, un cult public trebuia inițiat cu semnătura teologiei reformate.

Jean Calvin a tratat problema tipului de întâlnire evanghelic și *Winckler* într-un tractat scris în 1543. Și el le ținea morală pentru eșecul de a se deranja pentru a face un cult public. Când cei cărora le era adresat tractatul au spus că li se cerea prea mult, Calvin a revenit cu un al doilea tractat, scris în 1544. Ambele au fost tipărite în traduceri latine în 1549. Aceste tractate aveau atașate fragmente din scrierile lui Melanchthon, Bucer, Petru Martirul și alte două scrisori ale lui Calvin însuși. O traducere olandeză a materialului său anti-*Winckler* părea să fi fost pregătită. Valerand Poullain a fost preocupat de această problemă, scriind din Strasbourg în 28 noiembrie 1544. Pare evident că argumentul creării unui cult public reformat, care să ia locul cultului public catolic, ocupa un loc important în intențiile oamenilor în primele decenii ale Reformei. E neîndoios faptul că toate aceste scrieri au servit pentru a conduce Reforma într-un mod neo-constantinian, lucru care s-a și întâmplat.

Esența muștrării lui Calvin adusă fenomenului *Wincklerpredigten* se adresa în mod evident faptului că atâta

timp cât oamenii erau mulțumiți cu ei, nu va exista niciodată un cult public cu semnătura Reformei. Pentru el problema reală nu va fi fost tratată până când și doar atunci când sacralismul ordinii medievale va fi fost înlocuit cu sacralismul ce purta semnătura Reformei. El scria: „Dacă toți acei pe care Domnul nostru i-a luminat ar avea într-un consimțământ curajul să moară și să lase totul în urmă decât să se compromită cu superstiții ticăloase, atunci El i-ar ajuta cu un mijloc necunoscut până acum.” Și ce înseamnă aceasta – cineva care ar pune în aplicare Reforma? Calvin explică: „Atunci El ar converti inimile prinților și generalilor acestora pentru doborârea idolatriei și restaurarea serviciilor adevărate și a glorificării lui Dumnezeu.”¹³ Ce spune el este că, dacă evanghelicii ar rămâne pe de o parte separat de cultul public de odinioară și pe de altă parte ar iniția un cult public rival, atunci vor forța mâna conducătorilor de a face Reforma preocuparea lor. Nu e nevoie să mai adăugăm că aceasta este direcția în care a mers Reforma cu adevărat, în toate zonele unde au ajuns scrierile lui Calvin.^P

Identitatea neo-nicodimiților lui Calvin nu a fost niciodată clarificată de istorici. Ne aventurăm să sugerăm că erau restituționiști în general și waldensieni în particular. Este semnificativ că în scrisoarea datată din 1532 (înaintea scrierilor polemice împotriva nicodimiților) suntem informați că anumiți waldensieni au fost atrași de reforma din Geneva (prima Biblie

^P Agitația lui Calvin pentru inițierea unui cult public cu semnătura reformată nu a fost lipsită de efect. În Țările de Jos, unde influența lui Calvin începe în jurul anului 1550, prima cerere pentru stabilirea unui cult public a venit o dată cu așa-numitele *Chanteries*, cântările de noapte a Psalmilor genevezi în Tournay și Valenciennes (pe atunci o parte a *Pays-bas* [Țărilor de Jos – n. ed.]) în toamna anului 1561 printr-o procesiune de sute de oameni. S-au luat măsuri foarte severe împotriva acestor demonstrații, a căror natură Regentul a înțeles-o prea bine. Următorul efort de a pune bazele unui cult public cu semnătura protestantă a fost *hagepreken* în 1566, fiind preluatul Războiului de Optzeci de ani.

franceză publicată acolo a fost plătită de waldensienii din Piedmont). În scrisoarea menționată oamenii se auto-intitulează ca „iubitori ai Evangheliei din Payerne” și spun că sunt bucuroși că în Geneva „oamenii au părăsit doctrinele oamenilor și au acceptat Cuvântul lui Dumnezeu” și numindu-se „mica turmă a lui Isus Hristos” (limbaj tipic restituționist) își exprimă speranța ca „mulți *nycodemysans* să se declare și să se manifeste.”¹⁴

Totuși, nu toți cei din tabăra waldensiană erau gata să se alăture Genevei. Mai tinerii *barbes*,^Q care căzuseră sub vraja Genevei erau gata să împlinescă ordinele Genevei, dar ideea a fost respinsă din partea mai vârstnicilor *barbes*. Pentru a rezolva problema, s-a ținut un Sinod la Chianforan, lângă Angrogne, în Piedmont. William Farel era la îndemână pentru a se asigura că lucrurile mergeau în direcția reformatoilor. Amestecul celor două grupuri a fost făcut posibil prin capitularea Genevei în problema cultului public. Aceasta era o cerință destul de mică, întrucât ideologia sacralistă era cu desăvârșire străină tradiției waldensiene. Alte aspecte discutate se focalizau pe „dreptul săbiei”, permisibilitatea jurământului, excluderea fraților falși prin expulzare – toate elemente bine cunoscute în viziunea restituționistă. Waldensienii mărturiseau că „mulți waldensieni motivați de slăbiciune sau frica de persecuție duceau copiii la preoții Bisericii Catolice și mergeau la mesă, chiar dacă în inima lor condamnau aceste lucruri.”

Pentru mai vârstnicii *barbes* integrarea conducerii civile în treburile Bisericii era trădare și compromis în ce privește aspectul pentru care strămoșii lor s-au luptat atât de mult și atât

^Q Waldensienii îi numeau pe liderii lor spirituali *barbes*, un cuvânt ce înseamnă *unchi* în provensală, limba în care majoritatea tractatelor waldensienilor erau scrise. Cuvântul a fost ales, din câte se pare, pentru a contrasta de obiceiul romano-catolic de a numi liderii spirituali *părinți*. Este semnificativ că în unele zone cel puțin anabapțiștii, care erau în atât de multe feluri tributari învățăturilor waldensiene, se refereau la liderii lor prin *Ohm*, adică unchi!

de greu. Aceștia au plecat în formă de protest când liderii mai tineri au dat dovadă de acceptare a acestui aspect. O delegație a vechii gărzi a mers la diferitele centre ale waldensienilor pentru a-și linge rănile, mai întâi la Strasbourg și apoi în Boemia și Moravia.

Aceste concesii adunate de la waldensieni la Chianforan nu au adus prea multe roade. Acea parte a taberei waldensiene ce nu a fost absorbită de tabăra reformată și-a continuat activitatea de atunci încolo.^f Biserica waldensiană, ce nu a fuzionat cu Reforma, nu a căutat vreodată și nici nu a acceptat ajutorul vreunul prinț sau conducător. O biserică liberă ce nu a încercat altceva decât „o biserică bazată pe credința personală” continuă tradiția restituționistă până în ziua de azi, fără a se concretiza vreodată în vreo confesiune.

Anterior anului 1545, anul în care Calvin a scris tractatele, Reforma din Flandra fusese susținută de Biserici „sub Cruce”, adică fără permisiunea conducerii civile. În anul 1560 neo-constantinianismul făcea o ofertă sufletului flamand. Anul 1545 marchează începutul înfrângerii restituționismului în aceste zone și în acest moment devenea evident că viitorul avea să dețină semnătura neo-constantinianismului mai degrabă decât a restituționismului. Anii minunilor, așa cum 1566 a devenit cunoscut mai târziu, privea neo-sacralismul, spre care scrierile lui Calvin au curățat drumul, în control ferm, cu nobili și consistorii în alianță unii cu ceilalți. În acel an, deși există motive de a crede că era anul 1565, s-a ținut un Sinod secret, la care o problemă de proporții a fost discutarea cultului public. *Hagepreken* a anului 1566 era implementarea deciziei de a

^f S-a sugerat că amestecul restituționismului francez și a mișcării reformatoare franceze a schimbat direcția dezvoltării Anabaptismului francez. Era un fapt notabil că deși waldensienii predominau probabil la fel de mult în zonele franceze și germane, Anabaptismul a izbucnit doar în a doua zonă – acolo unde waldensienii par a fi dispărut la vremea deschiderii „Celui de-al doilea front”. Chianforan ar fi explicația a ce a devenit moștenirea waldensiană în zonele franceze.

încerca a pune bazele unui cult public cu semnătura calvinismului. În acest moment începe Războiul de Optzeci de Ani, un război în care sacralismul vechi era provocat de noul sacralism, cu victoria finală aparținându-i acestuia din urmă în anul 1648.

Când Reforma s-a cristalizat pe tiparul constantinian, a lăsat o rămășiță sesizabilă a restituționismului, pe care o cunoaștem acum drept „Cel de-al doilea front”. Nu mai e nevoie a adăuga că aici modul *Winckler* de a face lucrurile a rămas în vogă. *Wincklerism*–ul era parte integrantă a convingerii anabaptiste și cuvântul defăimător de „*Winckler*” se auzea în repetate rânduri în „Cel de-al doilea front”.

Uneori singura acuzație era cea de a fi luat parte la *Wincklepredigten*. Rudolph Förster și Ulrich Bold au fost expulzați din Basel „pentru predicare în *Winckels* ... ce e contrar Bisericii creștine și decretelor.” Uneori singurele măsuri luate pentru a elimina opoziția oferită de „Cel de-al doilea front” era interzicerea *Wincklepredigten*. *Kirchenrat* al Palatinatelor, o zonă ce era oficial reformată, își sfătuia membrii „să împiedice cu toată silința orice adunare neautorizată în case sau păduri, căci indiferent cât de frumoasă poate fi predica și citirea, asemenea adunări neautorizate au nu doar calitatea schismei la nivel ecleziastic, ci și revolta la nivel civil, dând ocazia manifestării oricăror moduri de nesupunere și viciu. Aceste adunări nu trebuie tolerate în nici un fel.”¹⁵

Unul din textele aduse drept argument de tabăra reformată pentru a pune într-o lumină proastă *Winckler*-ul anabaptist era Ioan 18:20: „Eu am vorbit lumii pe față ... și n-am spus nimic în ascuns”, și traduceau această expresie părtinitor cu „in winckeln hette er nüt geleret.”¹⁶

Puține aspecte au contribuit atât de mult la tensiunea ce s-a dezvoltat între cele două tabere ca aspectul *chemării*. Reformatorii au continuat în vechea tradiție că nimeni nu e slujitor al Evangheliei conform legii decât dacă nu a fost

delegat de magistrat^s, ceea ce desigur implică faptul că cel ce „aleargă” fără a fi fost trimis este *Winckler*. De fapt, definiția oficială dată lui *Winckler* este următoarea: „*Winckler* sunt oamenii ce ies în față pentru a predica în locuri neobișnuite și improprii fără chemare sau însărcinare din partea magistraturii.”¹⁷ Această definiție a fost scrisă în 1528, atunci când „Cel de-al doilea front” abia se contura și reflectă gândirea oricărui reformat.

Aceasta nu era simplă teorie, căci orice om implicat în vreo activitate *Winckler* definită astfel era pasibil arestului. Mulți anabapțiști au fost închiși pentru simplul motiv că au predicat fără chemare sau autorizație. Vom cita câteva exemple. În data de 12 noiembrie 1531, primarul unei mici localități numite Bacha și-a informat superiorul, Landgravul Philip, că în noaptea precedentă „în timp ce porțile orașului erau închise, am condus o inspecție a locurilor ce erau suspecte și l-am găsit pe Melchior Rink (pe care ei îl numesc ‚Grecul’^t) cu alți doisprezece ... adunați împreună. Am aflat că ei predicau din fragmentul de la sfârșitul lui Marc,^u în care Isus Hristos, Mântuitorul nostru, a instaurat botezul, explicându-l în modul specific sectei lor.”¹⁸ În mod similar, găsim câțiva anabapțiști în închisoare în data de 15 martie 1537 – nici un alt motiv nu

^s La Disputa ținută la Emden în 1578, clericii reformați, ce au fost însărcinați să respingă anabapțiștii, susțineau cu putere că „Wy hebben gheene mach tom Predickers te beroepen ofte aen te nemen; maer dat comet toe der Overicheyt.” Mărturia unui slujitor era, în opinia lor, prerogativa magistratului în aceeași măsură: „Die afsettinghe en is niet by my, noch by den Dienaren, maer by der Overicheit ende by der Ghemeynte die hem aenghenomen ende inden Dienst bevesticht hebben.” (Cf. *Protocol*, fol. 233.) Inutil de a menționa că liderii anabapțiști nu agreeau defel curioasa dogmă a „sacralismului creștin”, conform căreia pentru a avea chemare legală cineva trebuia să fi avut chemarea magistratului.

^t Melchior Rink era cunoscut drept „Grecul” din cauza cunoașterii sale extraordinare a limbii și literaturii grecești.

^u Marcu 16:15 ș. urm. era pasajul preferat al „Copiilor vitregi”, pentru că în acel pasaj credința vine înaintea botezului.

este amintit pentru detenția lor decât acesta: „I-am prins în casa cetățeanului numit Herman Guel și am aflat că predicau ... Polițistul i-a arestat și i-a luat prizonieri. De aici încolo îi dăm în mâinile voastre.”¹⁹

Cititorul își va aminti că bine cunoscutul Edict de la Groninger, compus de clericii reformați ai aceluia oraș în anul 1601, aplică amenzi usturătoare pentru oricine și tuturor celor care conduc sau frecventează *Winckelpredigten*, de asemeni și pentru cei ce permit ca așezările lor să fie folosite pentru adunări *Winckler*.

Aceasta era ciocnirea frontală. Pe de o parte erau reformatorii, care insistau că un om trebuie să fie delegat de magistrat și fără acest aspect este un *Winckler*, ce predică de unul singur și, pe de altă parte, erau „Copiii vitregi”, care erau la fel de insistenți privitor la faptul că magistratul nu putea fi implicat în probleme de acest fel și că cel ce se ploconește astfel conducătorului civil este un slugarnic. Printre „erorile” anabapțiștilor erau trecute pe listă următoarele:

- 1) că oricine are adevărata credință poate predica, chiar dacă nimeni nu l-a delegat, căci Hristos a împuternicit pe orice și pe fiecare om să predice atunci când El a spus: ‚Mergeți, predicați la toate neamurile’ Matei 28; 2) chemarea dată de oameni nu are nici o valoare și cel chemat în acest fel este servitorul conducătorului civil și un lingușitor de oameni; 3) Luther, Oecolampadius și toți cei ce învață asemeni lor sunt profeți falși, oameni ce duc oamenii pe căi greșite, slujitorii ai diavolului; 4) toți cei ce merg să-i asculte, cred ceea ce predică aceștia, cred și făptuiesc în mod nepotrivit sunt în adunarea Satanei și nu a lui Dumnezeu.²⁰

În aceste lucruri, anabapțiștii erau de neclintit. Biserica ce a permis să fie identificată cu Statul era pentru ei o Biserică decăzută și toți cei ce acceptau această stare a lucrurilor slujeau taberei inamice. De aceea refuzau să asculte orice predică cu

excepția celei *Winckler* sau, așa cum erau de asemenea numiți *Leufer*.^v

Philip din Hesse, deși era unul dintre cei mai liberali și progresivi oameni ai timpurilor sale, un om cu un pas înaintea vremurilor sale și în ce privește politica referitor la anabapțiști, totuși împărtășea viziunea reformatărilor că *Winckler* nu puteau fi tolerați. El a dat ordine în 1531 ca „oricine încălca slujba predicării ... asumându-și-o fără chemare, va fi expulzat pentru totdeauna cu amenințarea pedepsei cu moartea dacă se întorcea vreodată.”²¹

În următoarea propoziție Philip dezvăluie motivul profund pentru asemenea rigoare, precum și motivul pentru care izgonirea părea a fi pedeapsa potrivită: „Din moment ce un astfel de om se autoexclue din comunitatea creștină [*dweil er sich der christlichen gemeine enteussert*] nu poate fi tolerat în continuare în comunitatea civilă [*soll er auch under der zeitlichen gemeine nicht geduldet*].” Aceasta era nimic altceva decât un sacralism consecvent – dacă comunitatea religioasă și cea seculară coincideau, atunci plecarea unui om din una implica expulzarea lui din cealaltă. „Casa lui, locuința, câmpurile și pășunile, precum și proprietatea aparținătoare trebuie vândute și puse în aceeași categorie ca cea a unui evreu pentru care de asemenea nu există moștenire de drept.”

Neo-constantinianismul reformatărilor nu doar dicta asemenea rigoare împotriva celor numiți *Winckler* în faza finală, ci și recurgea la frecventarea obligatorie a cultului public. Citim că nouăsprezece persoane „... au primit sâmbăta ordinul unic și comun de a fi în Biserică duminică dimineața, în Herde, pentru a asculta învățătura creștină în aspectele în care greșesc, propovăduite de pastorul din Hersfelt, așa cum Alteța Sa Regală l-a împuternicit.” În mod evident oamenii erau un pic prea adulți pentru asemenea măsuri, căci nici unul nu a

^v La procesul unor anabapțiști din anul 1533 s-a raportat că „Sie horen auch keine underweisung dan wie sie von den leufern underrichtet sein” (*Quellen Hesse*, pag. 71).

apărut: „Totuși, nici unul nu s-a supus să vină, oferind apoi drept explicație faptul că Dumnezeu nu sălășluiește în temple făcute de mâini omenești.”²²

Winckler ce a constituit „Cel de-al doilea front” menționa cu o considerabilă bucurie fragmentul din Luca (în zilele dinaintea cărora restituționiștii și-au consolidat forțele), în care își declara ambiția de a aduna credincioși adevărați „în spatele ușilor închise”. Când erau întrebați despre „adunările din câmpuri și păduri, terenuri neocupate și case private”, ei răspundeau cu „Chiar unul din profeții voștri, Martin Luther, a scris despre acest tip de întâlniri (într-o broșură intitulată *Deutsche Messe*) că oamenii trebuie să se adune în spatele ușilor închise [*in einem versperten haus*] să explice Cuvântul și poruncile lui Dumnezeu, adăugând însă „nu sunt suficient de curajos pentru a începe [*Ich bin noch net kun solches anzufangen*] ca nu cumva acest lucru să fie privit ca o activitate ce instigă la apariția facțiunilor’.”²³

Lipsa de simpatie a lui Luther pentru *Winckelpredigten* al restituționiștilor poate fi în parte datorită faptului că vorbind astfel despre el, „Copiii vitregi” aveau dreptate într-un mod neplăcut pentru el. Într-adevăr, Luther susținea întâlnirile cu ușile închise, în grupuri în care doar adevărații credincioși erau acceptați. Fusese însă atent să nu sugereze că aceste întruniri non-publice ar înlocui cultul public, lucru ce ar fi fost considerat intolerabil de radical. El intenționa ca aceste întâlniri să suplimenteze tiparul dictat de sacralism. Nu e surprinzător faptul că nimic nu s-a ales din acest plan mareț – combinația unei Biserici a credincioșilor cu Biserica „ce include pe toți dintr-o anumită localitate” este imposibil de realizat. Și Luther într-adevăr spusese că nu era pregătit să organizeze asemenea întâlniri, deoarece realizase că aceasta putea fi interpretată ca fiind o acțiune subversivă. Nu prea avea ce să le spună acum celor ce îi aruncau în față cuvintele lui de

odinioară. Posibil, așa cum am menționat, că acesta era motivul amărăciunii pe care o resimțea față de *Winckler*.

În orice caz, Luther scria în 1530:

Wincklerpredigten nu trebuie tolerate în nici un caz Aceștia sunt hoții și criminalii de care vorbea Hristos în Ioan 7, persoane ce invadează parohia altuia și uzurpă slujba altuia, o lucrare nepermisă lor, ci mai degrabă interzisă. Și cetățenii sunt obligați să informeze magistratul civil, precum și pastorul parohiei sale dacă și când asemenea *Winckelschleicher*^w vine la el, înainte de a-l asculta sau a-l lăsa să predice. Dacă nu o face, atunci să știe că se comportă asemeni unui necredincios față de magistratul său și că acționează contrar jurământului său și, în calitate de om disprețuit al pastorului pe care trebuie să-l respecte, acționează împotriva lui Dumnezeu. Ba mai mult, se face singur vinovat și a devenit hoț și ticălos alături de *Schleicher* Ei nu trebuie tolerați sau ascultați, chiar dacă aceștia caută să predice Evanghelia curată, da, chiar dacă sunt îngeri și puri Gabriel-i din ceruri^x De aceea fie ca toți să ia aminte la aceasta ca fie că vrea să predice sau să dea învățătură, cereți-i să vă arate chemarea sau însărcinarea ce îl aduce la voi sau să tacă. Dacă refuză, atunci lăsați magistratul să încredințeze nemernicul în mâinile propriului stăpân, a cărui nume e *Meister Hans*.²⁴

„Meister Hans” este un eufemism pentru călău!

Acestea fiind spuse, ar părea suficient de evident că atunci când reformații îi numeau pe „Copiii vitregi” *Winckler*, le atribuiau un cuvânt cu vechime, deoarece subînțelegeau o practică veche dintr-un punct de vedere la fel de învechit, cel al

^w Cuvântul german *Schleicher* desemnează pe cineva ce intră clandestin; un *Winckelschleicher* e deci o persoană ce intră clandestin în parohia unui cleric desemnat public cu intenția de a ține *Winckelpredigt* acolo.

^x Avem de a face cu o mărturie stângace de corectitudine teologică a conținutului mesajului *Winckler*.

„sacralismului creștin”. De aceea suntem de acord cu T. W. Röhrich: „Sectele ce în timpurile Reformei s-au distins atât de mult își aveau fundamentul istoric în grupările anterioare, cum ar fi Prietenii lui Dumnezeu, ... *Winckler*.” E un adevăr profund, pe jumătate ascuns în mărturisirea unui anabaptist întemnițat, ce a spus următoarele: „Suntem ascunși în sânul catolicilor.”²⁵ Aceasta au practicat în calitate de nicodimiți, desigur. Anabaptismul a fost criptic înainte de a se fi mișcat în mod deschis drept răspuns aripii de dreapta a reformatorilor. Însă și după aceasta, practicile nicodimite au continuat. Menno Simons a fost nevoit să mustre această practică în timpurile sale.²⁶ Practicile nicodimite erau parte a moștenirii restituționismului, iar anabapțiștii au apelat la ele aproape spontan.^y

Oriunde mergea neo-constantinianismul reformatorilor, acolo ataca și *Wincklerpredigt*,^z și oriunde se simțea influența „Copiilor vitregi”, acolo exista apărare potrivită și dreaptă conform specificului cultului. Disputa a fost transferată chiar și pe malurile Lumii Noi.

Roger Williams s-a plâns că „Prelatiștii, prezbiterienii, independenții s-au luptat cu toții să ,stea sub umbra aceluia braț al cărnii’ [conducătorul civil], dar doar separatiștii puteau pleda în mod pur pentru puritatea lui Hristos, pentru cauza căruia

^y Anabaptistul Hans Cluber fiind întrebat de ce a participat la mesă, chiar dacă nu credea în așa-numitul miracol al mesei, a replicat: „Etzlich nemens irer gutter halben, das sie davon nit verjagt warden” (*Quellen Hesse*, pag. 87f.).

^z Găsim cuvintele „*loopers*” și „*sluipers*” folosite în rapoartele Claselor Bisericii Reformate din Flandra, în jurul anului 1580, ca fiind apelative derogatoare pentru persoanele ce predicau fără ordinare. Mai cu seamă unul pe nume Michiel de Klerck pare a fi provocat destule neplăceri autorităților în această privință. A fost trimis primarul Philippus de Witte (ce era de asemenea și un bătrân al Bisericii) pentru a discuta cu de Klerck. Consecința a fost că acestuia i-au fost interzise în mod categoric eforturile evanghelistice. (Vezi H. Q. Janssen, *De Kerkhervorming in Vlaanderen*, I, 378f.)

Barrow, Greenwood și Penry au fost spânzurați.” Acești oameni s-au luptat în mod ostentativ pentru convingerea „Celui de-al doilea front”, conform căreia „adevărata Biserică a lui Hristos nu poate exista acolo unde este întrepătrunsă cu puterea civilă”, fiind omorâți pentru această doctrină. În opinia acestor martiri, Biserica consta din bărbați și femei credincioși și doar din aceștia, în timp ce în mintea celor ce i-au condamnat la moarte Biserica îi avea drept membri pe toți dintr-o localitate. Era problema societății compozite versus societății non-compozite, era diferența convingerii că Biserica lui Hristos este *Corpus Christianum* sau *Corpus Christi*. Era întrebarea corectitudinii sau incorectitudinii „sacralismului creștin”.

John Wesley era frământat de dilema specifică a reformatorilor, doar că el a ales altă alternativă. Când era atacat pentru ținerea întâlnirilor *Winckler*, el a spus cu tărie:

Mă întrebați cum adun creștini ce nu sunt în răspunderea mea pentru a cânta psalmi și a auzi Scripturile explicate? Și considerați că e dificil să justific aceste activități în parohiile altor oameni, pe baza principiilor catolice Cred că nu e dificil să mă justific Dumnezeu îmi poruncește în Scripturi, potrivit puterii mele, să învăț pe cei neștiutori, să îndrept pe cei răi, să-i întăresc pe cei neprihăniți. Oamenii îmi interzic să o fac în parohiile altora, adică să nu o fac deloc, căci eu nu am parohia mea și nici nu voi avea probabil vreodată una. Cui să dau deci ascultare – lui Dumnezeu sau oamenilor? Judecați singuri dacă e corect să mă supun oamenilor mai degrabă decât lui Dumnezeu. Sunt împiedicat să predic Evanghelia, dar vai mie! dacă nu o fac.²⁷

John Robinson, ai cărui enoriași sunt responsabili pentru transferul ideilor „Celui de-al doilea front” pe malurile Lumii Noi, s-a referit de asemenea la problema conturării Bisericii lui Hristos, identificându-se cu viziunile „Celui de-al doilea front”. Drept consecință, obișnuitele greutăți s-au abătut asupra lui. El scria constantinienilor ce i se opuneau:

În ce privește adunarea unei biserici ... vă spun că în orice loc, prin orice mijloace, fie că predicând Evanghelia ... fie citind, explicând sau prin orice alte mijloace de publicare a Evangheliei, doi sau trei oameni credincioși apar, se separă de lume întru asocierea de Evanghelie ... și aceștia sunt adevărata Biserică adunată în adevăr, deși niciodată atât de slabă, o casă și un templu al Domnului, fundamentată corect pe doctrina Apostolilor și Profeților, Hristos însuși fiind piatra din capul unghiului, împotriva căreia porțile iadului nu vor dăinui și nici invecivele voastre degradante.²⁸

Drept rezultat al pionieratului oamenilor ce împărtășeau viziunea „Celui de-al doilea front”, a rezultat nu doar legitimitatea *Wincklerpredigt* în Statele Unite, ci și ilegitimitatea cultului public. Primul Amendament prevede că „Congresul nu va emite vreo lege în ce privește stabilirea religiei, nici nu va interzice exercitarea liberă de acum încolo a vreuneia.” Intenția acestui Amendament interpretat adesea în mod eronat nu este de a împuternici vreo religie sau ne-religie, ci este de a împuternici imparțialitatea în problemele religioase. Primul Amendament nu intenționează să spună că Statul nu „va ajuta religia”, ci intenționează să spună că Statul nu va ajuta o religie în detrimentul altora; intenționează să spună că nu va fi stabilită vreo religie oficială (care va urma a fi ajutată) și nici nu va interzice stabilirea vreunei religii (prevenind astfel exercitarea liberă a celorlalte religii). Primul Amendament nu este neapărat rodul Revoluției Franceze, cât al moștenirii restituționismului.

Toate adunările religioase în Statele Unite sunt adunări *Winckler* – sunt ținute în localuri non-publice și nu pe străzi. Chiar și adunările catolice sunt adunări *Winckel*. Spunem „chiar și adunările catolice”, deoarece Biserica Catolică nu s-a împăcat în mod oficial cu versiunea americană a lucrurilor, căci ori de câte ori poate să o facă, cere ca slujbele ei să capete

statutul de cult public, continuând să fie mai puțin decât satisfăcută de ideea societății compozite.

Și totuși, chiar și catolicii din America sunt pregătiți să spună că experimentul american cu privire la relația Biserică-Stat *funcționează*, spre avantajul tuturor celor implicați, chiar și a Bisericii Catolice. Menționăm, de exemplu, cuvintele scrise de John Cogley:

Nu avem vreo problemă Biserică-Stat în sensul clasic al cuvântului. Mi se pare că sistemul nostru de separare este atât de eficace, încât oamenii pot veni să rezolve dificultățile inevitabile de a încerca să dea Cezarului ce-i a Cezarului și lui Dumnezeu ce-i al lui Dumnezeu Funcționează. Drepturile Bisericii sunt respectate cu meticulozitate în instanțele de judecată americane, iar nevoile Statului sunt recunoscute și onorate de Biserică. Nu mă pot gândi la vreun loc pe lume în care ar fi mai ușor pentru un om să-și împlinească îndatoririle religioase decât în Statele Unite – de a da lui Dumnezeu ce-i al Lui. Nici nu mă pot gândi la vreun loc unde Statul să ceară atât de puțin din ceea ce poate da un om religios. Atunci când o face, omul religios poate face un apel conștiincios și Statul îi va da ascultare. Am spus ... funcționează. Unde se află Biserica în cea mai sănătoasă stare a sa?²⁹

Beneficiile ce sporesc din repudierea „sacralismului creștin” pot fi observate în orice aspect. Protestanții le împărtășesc în aceeași măsură cu catolicii. Dacă asemenea repudiere funcționează întru beneficiul autentic al Bisericii, atunci aceasta este o dovadă categorică a faptului că principiul este corect. O examinare sinceră a Noului Testament întărește de asemenea convingerea că acest principiu este corect și în lumina biblică.

Putem deci susține că istoria a sprijinit viziunile expuse în Noul Testament, viziuni pentru apărarea cărora „Copiii vitregi” ai Reformei erau denumiți în mod peiorativ *Winckler*.

6 *Wiedertäufer!*

Mărturia unui cuget curat înaintea lui Dumnezeu ...

I Petru 3:21

Un alt termen de reproș pentru „Cel de-al doilea front” era *Wiedertäufer*, un cuvânt ce însemna anabaptist, adică rebotezător. Numele indică practica „Copiilor vitregi” de a boteza pe toți cei ce deveneau parte a congregației lor, chiar dacă aceștia fuseseră botezați în Biserica inclusivistă, o practică pe care inamicii lor o numeau rebotezare.

Sursele nu evidențiază vreun om în calitate de inițiator al rebotezării în secolul al XVI-lea. Așa cum spunea Josef Beck: „Sursele nu spun vreun cuvânt despre cel ce a venit cu ideea rebotezării.”¹

Această practică necesită o explicație. Rebotezarea este un lucru extrem de radical – cât de radical vom vedea în acest capitol. Cum a apărut o practică atât de radicală în mod anonim este mai mult decât ciudat – dacă se presupune, conform modei, că anabaptismul era un simplu produs al secolului al XVI-lea.

Dar această tăcere în ce privește persoana ce trebuie creditată pentru idee devine explicabilă dintr-o dată când realizăm, că ceea ce a fost cunoscut ca anabaptism în timpurile Reformei nu era ceva nou sub nici un aspect. Nici numele, nici practica nu erau noi, nici filozofia ce stătea în spatele practicii. Anabapțiștii n-au fost inițiatorii unei noi școli de gândire, ci au declarat din nou o ideologie veche, în idiomul secolului al XVI-lea nouă cu siguranță, însă totuși veche. Nimeni nu este nominalizat pentru inventarea anabaptismului de secol XVI, pentru simplul motiv că nimeni nu a făcut-o.

Rebotezarea e la fel de veche ca și constantinianismul, căci existau anabapțiști, numiți astfel, încă în secolul al IV-lea. Codurile lui Teodosius deja prevedeau pedepse foarte aspre, pedeapsa capitală, pentru oricine era vinovat de a fi efectuat botezul pentru a doua oară.² De fapt, primii martiri anabapțiști ai timpurilor Reformei au fost condamnați la moarte pretextând termenii acestor coduri străvechi.

Însăși rigoarea practică împotriva anabapțiștilor ne solicită atenția: rebotezarea era considerată o crimă capitală. Am putea avea impresia că rigoarea se datora griji exagerate față de ortodoxia teologică.

Adevărul este că Codurile erau atât de severe întrucât miza era mult mai mare decât corectitudinea teologică. Miza era constantinianismul însuși. Noi, cei ce am trăit ceva timp în climatul comunitarismului social, vom întâmpina dificultăți în a înțelege în ce fel o convingere și o practică ce în timpurile noastre nu stârnește prea multe reacții, atrăgea asupra sa o atare mânie. Pentru a înțelege asemenea rigoare ar trebui să reconstruim lumea „sacralismului creștin” și locul pe care a ajuns să-l ocupe botezul, și mai cu seamă botezul copiilor mici.

Într-un capitol anterior am urmărit faptul că cei ce au promovat schimbarea constantiniană s-au folosit de creștinismul *Agape*, modificându-l, astfel încât să îndeplinească pentru noul sacralism ceea ce vechiul *sacramentum* a îndeplinit pentru vechiul; am observat că „mesa” era *Agape* după ce a căpătat subtextul vechiului și păgânului *sacramentum*. Cina creștină a fost preschimbată într-un lucru diferit ce slujea sacralismului. În mod asemănător s-a întâmplat și cu instituția deja existentă a botezului copiilor mici, subiect al unei schimbări din motive similare, pentru a servi de asemenea cauza „sacralismului creștin”. Oamenii s-au folosit de instituția existentă și au făcut-o „creștinare”, adică un ritual prin care fiecare copil din Imperiu să fie „făcut creștin” înainte de a avea de spus vreun cuvânt cu privire la acest fapt. Din moment ce

fiecare copil „creștinat” în acest fel era considerat un „creștin”, aceasta era o instituție extrem de utilă, una ce avea să perpetueze ambiția sacralistă extrem de aproape de împlinire. Doar acest fapt va fi explicația pentru ferocitatea reacțiilor adverse ale protagoniștilor „sacralismului creștin” față de toți acei ce contestau „creștinarea”. Ceea ce dicta politica botezului nu era atât o preocupare pentru mântuirea sufletelor, ci mai degrabă un motiv socio-politic. Protagonistii „sacralismului creștin” erau interesați de actul „creștinării”, deoarece erau interesați de același lucru de care era interesat și Constantin, adică de un liant care să dea coerență societății. Atunci când Carol cel Mare, spre exemplu, a poruncit pedeapsa cu moartea pentru oricine refuza să se supună botezului creștin în varianta sacralistă, o făcea din motive politice, nicidecum religioase. Pentru un sacralist „creștinarea” oricui din ținut era un lucru de extremă importanță, căci în acel mod era posibil de atins scopul creării unei societăți omogene.

Vom ilustra cu un exemplu din istorie că nu pasiunea pentru corectitudinea teologică era pe primul plan și nici măcar mântuirea copilașilor nu era ceea ce-i determina pe magistrați să fie interesați de „creștinare”, ci mai curând potențialul ce promova sacralismul. Din multele exemple posibile îl alegem pe cel al Margaretei din Parma. Când în 1567 ea a cucerit orașul Valenciennes, prima ei preocupare a fost lichidarea predicatorilor „eretici”, iar cea de-a doua preocupare a fost restabilirea „botezării”. A susținut că „presupunând că Regele ar permite două religii – un lucru ce nu cred că l-ar putea face – chiar și atunci aș refuza să fiu părtașă unui asemenea plan; atunci aș prefera mai curând să mă las sfâșiată în bucăți!” O dată cu capitularea orașului nefericit Margareta era în poziția de a eradica ideea permisiunii mai multor religii, astfel încât a decretat: „Copiii nou-născuți vor fi aduși după naștere la biserica parohiei în văzul tuturor pentru a fi botezați – în caz contrar, o grea și aspră penalizare îi așteaptă pe părinții ce și-au

botezat copiii în alt mod. Pedeapsa capitală se va aplica părinților și celui ce oficiază alt tip de botez.”³

Avem aici un magistrat dedicat premisei sacraliste într-un mod fanatic, astfel încât toți cetățenii să adere la una și aceeași religie. Ea ar muri mai degrabă de o moarte violentă decât să fie parte a unui compositivism social. Politica sa riguroasă în ce privește botezul copiilor își găsește explicația în dedicarea ei pentru formula sacralistă.

Propunătorii constantinianismului mizau atât de mult pe instituția cunoscută ca „botezare” încât adesea recurgeau la *Zwangtaufe*, adică botezul efectuat împotriva voinței persoanelor implicate. De fapt, când Carol cel Mare a decretat ca „oricine refuză botezul, să fie condamnat la moarte”, el deja practica *Zwangtaufe*. Agenții Bisericii „decăzute” practicau adesea botezurile forțate în mod deschis. Ne-am referit deja la faptul că „misiunea” lui Amandus în satele flamande a întâmpinat asemenea opoziție, că a fost nevoit să iasă în repetate rânduri din Schelde. S-a sugerat că acest tratament era un caz de *Zwangtaufe* pentru *Zwangtaufe*.

Sacraliștii mizau atât de mult pe „creștinare”, încât o mulțime de evrei au fost botezați în timpurile medievale împotriva voinței lor. În acele vremuri în Spania și Portugalia medievală 80% dintre evrei fuseseră supuși tratamentului ofensator *Zwangtaufe*. Așa cum vom reliefa la momentul potrivit, cazuri de *Zwangtaufe* au apărut în timpurile Reformei și până în timpurile relativ recente, fiind o consecință a constantinianismului.

Deși botezul copiilor a apărut mai mult sau mai puțin sporadic în timpurile pre-constantiniene, „creștinarea” datează de la inaugurarea „sacralismului creștin”. Pentru susținătorii noii ordini, botezul copiilor era prea valoros pentru a-l lăsa neexplorat, devenind o practică aproape universală în câteva decenii. Era inevitabil ca aceia ce nu aveau o atitudine

favorizantă față de schimbarea constantiniană să fi început un atac asupra botezului în noua sa formă.

Donatiștii erau cei dintâi anabapțiști. Constantin și colaboratorii săi din Biserică, convinși de faptul că nu poate fi pace în piața publică fără unitatea deplină de la altar, au început să ridice botezul la un alt nivel. Drept răspuns, donatiștii au început să susțină că botezul efectuat de Biserica atot-cuprinzătoare nu este botez creștin, ci un surrogat deplorabil. De aceea se simțeau chemați să săvârșească adevăratul botez celor ce se alipeau de adunarea lor, chiar dacă aceștia fuseseră deja victimele botezului efectuat de Biserica „decăzută”, ceea ce era considerat în mod zeflemitor rebotezare de către oponenții realului botez. În ochii acestora rebotezarea era o chestiune teribilă. Dacă botezul cuiva era semnul apartenenței la „Creștinătate”, atunci al doilea botez era semnul necredincioșiei față de acea „Creștinătate”. Astfel a fost redactată legislația cu privire la lichidarea celor ce obstrucționau dezvoltarea „Creștinătății”. Există un capitol întreg în codurile străvechi despre „ne sanctum baptisma iteretur” (ca botezul să nu fie repetat) și în aceste coduri pedeapsa cu moartea este poruncită pentru cei dintâi anabapțiști.

În același context este menționată și infracțiunea conducerii unei adunări sau, așa cum am numit-o anterior, *Winckelpredigt*, pedepsită și ea cu moartea. Aceste două infracțiuni, cea de *Wiedertäufer* și cea de *Winckler* sunt comasate în această veche legislație, ceea ce nu ne va uimi din moment ce am pătruns adevărata problemă. Ambele infracțiuni sunt atacuri asupra ideii de Biserică ce „include pe toți din aceeași localitate”, ambele au drept obiectiv recuperarea Bisericii „bazate pe credința personală”, ambele sunt atacuri asupra conceptului de *Corpus Christianum*, apărând interesele conceptului de *Corpus Christi*.

Donatismul a fost suprimat cu succes, dar aceasta nu înseamnă că viziunea donatistă a fost eliminată. S-a dovedit a fi imposibilă eradicarea convingerii ce stătea la baza rebeliunii donatiste. Continuăm să auzim subtextul donatismului de-a lungul timpurilor medievale. Existau și aceia pentru care Biserica era grupul unor oameni credincioși, mai curând decât masele botezate. În mod ocazional chiar și cuvântul „donatist” se auzea până în timpurile moderne.^a

În anul Domnului 1050, de exemplu, s-au luat măsuri împotriva unor „eretici” a căror element al „ereziei” era că „ei răsturnau botezul copiilor”. Ba mai mult, se spune că procedând astfel „ei aduceau erezia veche”.⁴ Un secol mai târziu îl găsim pe papa Lucius al III-lea atacând „eretici” ce „privind botezul ... nu ezitau să gândească sau să învețe altfel decât sfânta Biserică a Romei învăță și practică.”⁵

Oamenii ce erau critici cu privire la vederile tolerante ale Bisericii atot-cuprinzătoare cu siguranță erau critici și cu privire la botezul instaurat de aceasta. În lumina Noului Testament activitățile sale de „botezare” lăsau loc criticii din plin. Chiar printre „ereticii” ce încercau să activeze în Biserică, botezul Bisericii era în mod frecvent atacat. Vedem aceasta în cazul unui „frate Michael” ce a fost ars pe rug în Florența în 1389. Deși purta haina Bisericii predominante, inima sa era a unui „etic”. Se pare că avea în jurul său câțiva discipoli, membri ai *ecclesiola in ecclesia* și datorăm istorisirea unuia dintre aceștia. În timpul procesului său, i-au fost aduse următoarele remarci: „Deci Biserica a rămas printre voi”, „Vai ție, tu ce spui că noi nu suntem botezați și nici nu suntem

^a Atunci când browniștii au atacat doctrina existenței unei Bisericii de stat în Anglia, au fost numiți peiorativ „o sectă donatistă” (Cf. George Peabody Gooch, *The History of English Democratic Ideas in the Seventeenth Century*, „Istoria ideilor democratice din Anglia secolului al XVII-lea”, pag. 85.) Târziu în secolul al XIX-lea cei ce pledau pentru o Biserică Liberă în Germania ca oponenți ai *Landeskirche* au fost de asemenea numiți „Donatisten”.

creștini adevărați!”, „Tu nu ești printre oameni păgâni!” În mod evident „fratele Michael” era apropiat de viziunea restituționistă, chiar dacă continua legătura aparentă cu Biserica, nefiind departe nici de anabaptism, căci oricine contesta validitatea „botezării” practicate de Biserică mai are nevoie doar de un pas pentru a fi un rebotezător în toată firea. Logica situației necesită acel pas. Nimeni nu poate rămâne mulțumit cu un botez pe care îl consideră invalid, el trebuie să re-boteze dacă ia în serios botezul în genere.⁶

Este bine cunoscut că Pierre de Bruys, care a trăit în secolul al XII-lea, a atacat obiceiul botezării practicat de Biserica predominantă. El învăța că nimeni nu trebuie botezat până nu ajunge la vârsta discernământului, atacând nu doar „botezarea”, dar și practicarea rebotezării. Bineînțeles că nu a folosit cuvântul (nici un anabaptist nu accepta acest cuvânt), dar petrobrusienii, așa cum erau numiți adepții lui, declarau: „Așteptăm până la momentul potrivit, până omul este pregătit de a cunoaște pe Dumnezeu său și de a crede în El; nu îl rebotezăm, așa cum ne acuză ei, căci putem spune că acesta nu a fost vreodată botezat.”

Acesta era restituționism în toată splendoarea sa. Ceea ce era unic în izbucnirea restituționismului era că acesta era întreprins în interiorul Bisericii atot-cuprinzătoare. În mod evident de Bruys se confrunta cu aceeași dilemă cu care se confrunta și Martin Luther – a Bisericii ca societate de credincioși versus Bisericii ca societate ce includea pe toți dintr-o localitate. Asemeni lui Luther, de Bruys simpatiza cu posibilitatea creării Bisericii credincioșilor fără abandonarea Bisericii inclusiviste – o combinație imposibilă a unor concepte ce se exclud reciproc. Un lucru consecvent ce urma a fi făcut era să părăsească Biserica atot-cuprinzătoare și să reinstituie Biserica credincioșilor. Nu *ecclesiola in ecclesia*, ci restituționismul ca soluție eficientă la problema pusă de „sacralismul creștin”.

Acea soluție a fost încercată adesea și consecvent în timpurile medievale. Citim, spre exemplu, despre un număr mare de „eretici” arși pe rug la Trier în 1231, „eretici” ce-și aveau conducerea lor ecleziastică, chiar și un episcop sau conducător general. Aveau toate indicatoarele restituționismului – erau bine fundamentați în Noul Testament, pe care îl aveau în dialectul local; nu credeau în trupul Domnului – adică se opuneau trans-substanțierii; susțineau că un preot ce trăiește în păcat este nepotrivit pentru a oficia Sacramentul; ei credeau că orice bărbat sau femeie poate administra Sacramentul, din orice bol sau potir și în orice loc; spuneau că mirungerea (așa cum era practică ea de Biserica inclusivistă) și rugăciunile pentru morți sunt inutile, minimalizând de asemenea sacramentul Ordinilor (călugărești). Și, atașat acestei liste de elemente ale „ereziei” – toate trăsături bine cunoscute ale anti-constantinianismului^b – găsim faptul că acești „eretici” de asemenea „repetau botezul”.⁷

Ideile ce stau la baza practicii rebotezării nu doar că au fost exprimate de-a lungul timpurilor medievale ca aspecte ale viziunii restituționiste, dar această trăsătură a fost uneori considerată punctul central al acestei viziuni. Petru Venerabilul, un fiu de încredere al Bisericii-Imperiu, a declarat că „primul aspect important al ereticilor este acela că copiii, ce nu au abilitatea de a alege, nu pot fi mântuiți prin botez.” Argumentul de aici este exact același pe care îl vom auzi de la anabapțiștii din timpurile Reformei, singura diferență fiind aceea că în timp ce anabapțiștii o spuneau în germană, aici era pronunțată în latina medievală.

^b Acești „eretici” erau acuzați de un cult bizar al pisicii. Asocierea pisicilor și ereticilor era comună, iar motivul pentru acest fapt nu este foarte clar. Cea mai promițătoare explicație ar fi aceea că cuvântul *Kathar* era asociat în mintea oamenilor simpli cu *Kater*, adică motan. În acest fel pisica pare a fi asociată cu magia, căci ereticii erau adesea acuzați de necromanție. Aceasta ar putea explica de asemenea de ce o femeie eretică era adesea numită o *Tibbe*, o pisică (cf. englezescul „tabby-cat”).

Sușinim din surse credibile că waldensienii, acei moștenitori ai anabapțiștilor din vechime și părinții celor din epoca Reformei, practicau rebotezarea. Un manuscris din secolul al XIV-lea păstrat la Strasbourg ne informează că waldensienii „erau rebotezați de clericii lor.” Că acesta era cu adevărat obiceiul printre waldensieni știa și Luther, ce le-a spus:

Acești frați susțin ideea că fiecare om trebuie să creadă pentru el însuși și în baza credinței sale să primească botezul și că altfel botezul sau sacramentul sunt inutile. Până în acest moment ei cred și vorbesc adevărul. Dar când încep să boteze copiii mici ... adică își bat joc de sfântul botez Nu-i ajută faptul că copiii sunt botezați în viitoarea lor credință ... căci credința trebuie să fi fost declarată *înaintea* botezului și *prin* acesta, altfel, copilul nu este mântuit de păcat și de cel rău De aceea este nevoie ca waldensienii să se reboteze, așa cum îi botează pe cei ce vin la ei de la noi.⁸

Aici avem rebotezarea mergând mână în mână cu practica botezului copiilor mici. Ceea ce waldensienii aveau împotriva „botezării” nu era vârsta celui botezat, ci subtextul constantinian al ritualului. De aceea ei rebotezau convertiții ce veneau din Biserica predominantă și practicau botezul copiilor mici în cazul propriilor copii.

Într-un alt fragment Luther relatează în mod asemănător despre anabapțiști. În anul 1522 el scria despre ei: „Ei botează pe cei mici ... și rebotează pe cei ce pleacă de la noi la ei.”

Și aici e dovada că cei dintâi militanți împotriva botezului copiilor mici nu-și bazau argumentul pe diferența de viziune în ce privește accesibilitatea vieții copilului la harul lui Dumnezeu, ci mai curând pe aversiunea față de „botezare”, adică a boteza cu substratul sacralist. Anabaptismul timpuriu nu era atât o pledoarie împotriva botezului copiilor mici, ci mai degrabă împotriva anti-constantinianismului.

Este semnificativ faptul că cel puțin în unele cazuri anabapțiștii secolului al XVI-lea nu atacau botezul copiilor mici în manifestările lor timpurii, ci „botezarea” practică de Biserica decăzută. Citim că în zorii anabaptismului din zona Wassenberg, botezul copiilor mici nu era respins ca atare, însă ceea ce era respins era „botezarea” ca ritual. Găsim următoarea mărturie despre una din primele dovezi ale neliniștii anabapțiștilor în aceste zone: „un copil a fost botezat într-un locaș de Hendrick van Hoengen, în casa lui Godert Reinhart ... va avea un an în această vară ... Diederich Jurgens a botezat un copil cu propriile sale mâini.”⁹ Întâlnim o separare clară față de Biserica-Imperiu, o întrunire într-o casă privată, unde sacramentul botezului era efectuat de un om neordinat – acesta este restituționismul în primele sale zile, deși avem de-a face cu botezul unui copil mai mic de un an.

Printre frații din Boemia exista de asemenea obiceiul de a reboteza pe cei convertiți din „Creștinătate”, dar și aici aspectul problematic abordat nu era botezul copiilor mici, ci anti-constantinianismul, căci frații practicau acest tip de botez în cazul copiilor „părinților credincioși”, adică a părinților ce erau membri în Biserica acestora, *Unitas Fratrum*.^c

Observăm că rebotezarea nu era neapărat asociată cu respingerea botezului celor mici. Se spune că Michael Sattler, unul dintre primii ce și-a pierdut viața pentru cauza restituționismului, era la început destul de binevoitor în ce

^c Bartholomäus von Usingen, fost profesor al lui Martin Luther, considera că anabapțiștii sunt descendenții „picarzilor” din Boemia. Într-o scrisoare păstrată la Biblioteca orașului Hamburg (citată de Ludwig Keller în a sa *Die Anfänge der Reformation und die Ketzerschule*, pag. 234) scria „quia autem hoc tempore de Picardismo exierunt quos Anabaptistas vel Catabaptistas ab iterate tinctione vocant.” Probabil ne-am hazarda să spunem că „anabaptismul a descins din picardism”, dar este posibil ca anabapțiștii să datoreze ideile lor despre botez izbucnirilor anterioare ale opoziției restituționiste. E limpede că există o continuitate ideologică între cele două reacții împotriva ordinii medievale.

privește botezul copiilor mici. Această atitudine mai puțin vehementă față de subiect a fost manifestată în alte aspecte ale „Celui de-al doilea front”. Am putea spune că respingerea era a „botezării” ca atare, nu atât a botezului celor mici. Respingerea totală a botezului copiilor a apărut când a devenit evident că Reforma se îndrepta în direcția neo-constantiniană. Până în momentul în care reformații au început să îmbrățișeze vechea instituție a „botezării”, anabapțiștii nu au avut vreo reacție decisivă. Înainte de acest moment au fost suficiente negocieri din partea ambelor tabere.

Atâta timp cât reformatorii cochetau cu două variante ale Bisericii și încercau să se împace cu această dilemă, erau (dacă e să o spunem în termeni delicați) departe de a fi propunătorii fanatici ai botezului copiilor mici,^d însă *au devenit* astfel. Și migrarea lor spre acea direcție datează din clipa în care cei numiți „Copii vitregi” și-au clarificat poziția, conform căreia pentru ei nu exista vreo dilemă. Atunci reformatorii au devenit susținători empatici ai celui alt capăt al dilemei și atunci a început competiția, fiecare tabără dezvoltându-și armele în această dispută.

^d În Biserica Reformată din Nordlingen din vremurile de odinioară (în 1525 când polaritatea dintre reformatori și „Copiii vitregi” nu atinsese punctul critic) părinții erau întrebați dacă vor să-și boteze copiii sau nu. Citim următoarele: „Wij doopen kinderen en volwassene perzoonen, en wij stooten die geene niet uit van de Kerke, die haare kinderen niet ter doop brengen, maar die alleenlijk door de oplegging der handen en 't gebed der Kerke, den Heere Christus werden aanbevoolen. Christus heeft geen puerdom te doopen belast, maar ook geene verboden.” Presupunând, ca de obicei, că toți cei ce se alipeau Reformei erau copii din 1517, este imposibil de explicat situația din Nordlingen. Aici erau oameni, membri ai Bisericii Reformate, care nu erau susținători entuziaști ai botezului copiilor mici, și aveau o pronunțată sensibilitate la faptul că liderii Bisericii Reformate s-au acomodat cu această idee. De unde vine această sensibilitate? Cu siguranță nu din direcția reformatorilor din ultima fază a Reformei. Suntem obligați să privim spre aspectele anterioare Reformei pentru a explica această situație.

Acest moment este detectabil în mod clar în cazul lui Huldreich Zwingli, ce a fost martorul apariției anabaptismului. La începutul carierei sale de reformat, acesta era mai degrabă lipsit de entuziasm, ca să nu spunem mai mult, în ce privește botezul celor mici, mărturisind în acele zile: „Nimic nu mă întristează mai mult în prezent decât faptul că trebuie să botez copii, căci știu că aceasta nu trebuie făcut.”¹⁰ Aceasta este o mărturie grăitoare a unui om ce era conștient de faptul că reînnoirea Bisericii necesita o rupere radicală față de „botezare”. Zwingli cunoștea că aceasta era esența Reformei, contând mai mult decât orice altă problemă.

Nu putem să nu ne întrebăm de ce Zwingli, fiind atât de sigur de practicarea eronată a „botezării” nu și-a făcut publică decizia de acest aspect. Pentru a răspunde la această întrebare trebuie să ne amintim că conducătorii civili ai orașului erau sacraliști și considerau sacramentul liantul ce ținea societatea laolaltă și de aceea ar fi fost potrivnici ideii respingerii botezului copiilor mici. Aceasta însemna că, dacă Zwingli ar fi acționat conform convingerii sale, ar fi căzut imediat în dizgrația acestora, ceea ce implica pierderea venitului său, secarea sursei de supraviețuire. Acesta trebuie să fi fost motivul pentru care Zwingli a revenit la ideile sacraliste, motiv evident și din mărturia sa: „ Dacă ar fi să încetez vreodată practica, mă tem că îmi voi pierde statutul.”

Zwingli scria de asemenea: „Nu mă ating de botez, nu mă voi referi la el nici ca fiind corect și nici greșit; dacă ar fi să botezăm așa cum a stabilit Hristos, atunci n-am boteza pe nimeni decât dacă împlinește anii în care să aibă discernământ, căci nu găsesc nicăieri scris nimic ce să susțină botezul celor mici” Și aceasta este suficient de clar. Deși Zwingli începe prin a spune că dorește să se abțină din a tăia nodul gordian, își spune opinia și-și exprimă convingerea, și anume că „botezarea”, așa cum e practică de Biserica decăzută, nu are fundament biblic și că adevăratul botez e cel al credincioșilor.

Și suntem din nou tentați să întrebăm motivul ezitării sale, a reîntoarcerii de la convingerea ce avea garanția biblică și a continuării în felul lipsit de această garanție decisivă. Pentru a răspunde la această întrebare trebuie să ne amintim că această convingere era una radicală. A propune încetarea „botezării” într-o societate sacrală, ce a fost ținută laolaltă timp de un mileniu de sacramente, era ceva foarte radical, echivalent cu excluderea unor oameni din societate. De aceea Zwingli a adăugat: „Totuși trebuie să practicăm botezul copiilor mici pentru a nu ofensa oamenii.”

Zwingli și-a expus opinia într-un alt moment referitor la acest subiect, în discuția cu asociații săi Hans Hager și Ruodi Feissenwasser, mărturisindu-le următoarele: „... dacă ar fi să botezăm conform poruncii lui Hristos, atunci n-am boteza pe nimeni până nu va fi ajuns la vârsta discernământului.” Și aceasta este suficient de grăitor.

Și ne-am putea întreba din nou de ce acest reformat a dat înapoi, de ce a permis să fie părtaș la perpetuarea unei practici ce, conform convingerii sale, era lipsită de garanția biblică. Și tot Zwingli răspunde acestei întrebări. Și este din nou problema unei ofense, căci el adaugă în mod specific: „Dar în baza posibilității ofensei evit să predic aceasta; este mai bine să nu predic așa ceva până lumea nu este pregătită să o primească.”

Este indiscutabil că ceea ce îl împiedica pe Zwingli de la aplicarea botezului credincioșilor era considerația că un asemenea botez ar diviza societatea – un aspect ce oamenii cu convingeri sacraliste nu l-ar permite. Orice are consecința unei societăți compozite este un rău intolerabil pentru sacraliști. Aceasta este ceea ce în mod neîndoielnic îl reținea pe Zwingli. Botezul, spunea el, „este un semn vizibil prin care un om se face responsabil în fața lui Dumnezeu și face aceasta vizibil pentru aproapele său, prin însemn exterior, fără a contribui la crearea facțiunilor, aducând altfel în ființă o sectă și nu o

credință.”¹¹ Zwingli, asemeni multora din generația lui, era inconștient ferice a faptului că Biserica lui Hristos este prin definiție o sectă.⁶ Contemporanii lui erau extrem de înfricoșați de orice avea iz de *Rotterei* sau de generare a facțiunilor, uitând că Biserica lui Hristos ilustrată în Noul Testament era prin definiție o *facțiune*, în orice caz, o *partidă*, un segment al societății și niciodată o totalitate.

Mai târziu, când „Cel de-al doilea front” s-a deschis și Zwingli și-a îndreptat armele împotriva asociațiilor de odinioară, acum cunoscuți drept anabapțiști, era, desigur, jenat de declarațiile sale din trecut privitor la botezul copiilor. Se pare că nu și-a păstrat ideile anti-botez în afara rostirilor de la amvon într-atât încât și-ar fi dorit. Liderii anabapțiști nu ezitau să-l acuze în orice caz de îndepărtarea sa în direcția opusă, iar el a încercat în schimb să diminueze forța celor spuse. Hübmaier, unul din căpitani „Celui de-al doilea front”, l-a muștră, spunând: „Obișnuiai să împărtășești aceleași idei, scriai și predicaai aceste lucruri în mod deschis de la amvon și multe sute de oameni le-au auzit din gura ta. Dar acum toți cei care susțin aceasta despre tine sunt numiți mincinoși. Da, spui cu tărie că nici una din aceste idei nu ți-a trecut prin minte și nici nu a fost rostită, lucruri despre care voi păstra tăcerea acum.”¹²

Zwingli, deranjat în mod vizibil, a replicat: „După ce s-a acceptat în mod pripit că semnul certifică credința, atunci oamenii trebuie să atace botezul copiilor. Căci, cum ar putea

⁶ Cuvântul sectă nu este derivat din latinescul *secare*, însemnând a tăia, așa cum se spune adesea în mod eronat, ci din *sequor* a cărui idee esențială este de a urma. Această etimologie a cuvântului sectă era cunoscută oamenilor învățați ai timpurilor Reformei. Găsim, de exemplu, într-un ordin al lui Philip din Hesse referitor la anabapțiști că nu doar „ihre duces and redlinfurer [literalmente rotari] sonder auch alle ihre sectatores und nachvolger” aveau să fie întemnițați. În acest fragment *sectatores* sunt urmașii, sinonim cu *nachvolger*. Nu e nevoie de vreo apărare a faptului că un creștin este un *Nachvolger*, un urmaș, un sectant, prin definiție.

botezul să certifice credința în cazul copiilor mici, văzând că ei nu pot crede. Această greșeală m-a indus și pe mine în eroare cu ani în urmă și m-a făcut să gândesc despre efectuarea botezului când copiii vor fi crescut.”¹³ A salvat situația prin cele rostite, însă aceasta l-a costat conceptul botezului credincioșilor. Acum apăra botezul necredincioșilor, adică botezul ce era potrivit, chiar dacă credința, foarte probabil, *nu* era prezentă.

În trecere fie spus, ar fi util să ne amintim că Luther a mers la aceeași extremă în încercarea sa de a evita doctrina anabaptistă, conform căreia botezul are loc doar dacă credința este foarte probabil prezentă. Luther a izbucnit cu nesăbuința sa caracteristică:

Cum ar putea fi botezul insultat și disprețuit în mod mai grav decât atunci când spunem că botezul efectuat unui om necredincios nu este botezul cel bun și autentic! ... Ce, este considerat botezul inefficient din cauza necredinței mele? ... Ce doctrină mai blasfemiatoare și mai ofensatoare putea diavolul să inventeze și să predice? Și totuși, anabapțiștii și *Rottengeister* sunt afundați până peste cap în această învățătură. Eu afirm următoarele: Uite un evreu ce acceptă botezul, ceea ce se întâmplă destul de des, dar nu crede: să spunem atunci că acesta nu a fost botezul adevărat, deoarece el nu a crezut? Doar un nebun ar crede aceasta, ba chiar ar și huli și dezonora pe Dumnezeu pe de-asupra.¹⁴

Dacă Zwingli se apăra din disputa sa despre botezul copiilor, nefiind tocmai un model de curaj, să ne amintim cât de înfricoșător era singurul drum ce se deschidea pentru el. Consiliul orașului îl avertiza (când noutățile le-au ajuns la urechi despre Zwingli nesocotind instituțiile „Creștinătății” de veacuri), spunând: „Nu se cade nimănui, mai ales unui predicator, să numească vechile convingeri și legi inutile, nebunești sau sterile Procedând în acest fel, sfânta Biserică, părinții din vechime, Conciliile, papa, cardinalii și episcopii

etc., vor fi arătând ridicol, fiind desconsiderați și eliminați.” Consiliul nu era motivat de preocuparea pentru corectitudinea teologică, căci a adăugat: „Și atunci vor avea loc rebeliuni împotriva magistraturii, va fi o lipsă a unității, erezie și slăbirea și diminuarea credinței creștine.” A merge direct împotriva acestei filozofii, tipic sacraliste, nu era puțin lucru. Era înfricoșător să plătești prețul acestei atitudini și anabapțiștii aveau să afle în curând care era prețul.

În data de 17 ianuarie 1525 Consiliul din Zürich a declarat public că nu va avea loc nici o falsificare a instituției „botezării” ce servea sacralismul. Tuturor părinților li se porunca în același edict să-și boteze copiii în decurs de o săptămână, altfel pedeapsa era excluderea.^f Aceasta a precipitat dintr-odată avântul liderilor anabapțiști: Reubli, Brötli, Hätzer și Castelberg. Și Zwingli ar fi fost printre ei dacă nu ar fi migrat spre dreapta. Ceva mai târziu, în 1529, Dieta din Speier a decretat că „Fiecare anabaptist sau persoană rebotezată de

^f Aceasta a devenit procedura standard în alte orașe. În data de 8 februarie 1535 Primăria din Strasbourg a dat ordine ca copiii ce nu au fost încă botezați să se prezinte pentru botez în șase săptămâni și pentru a adăuga strictetea acestei directive s-a spus: „Welcher sich aber das zu thun widern würde, den sollen sy den geordneten herrn geschriben geben, der gepür nach mit inen zu handeln” (*Quellen* VIII, pag. 431).

Este interesant de observat că cei ce nu s-au supus au argumentat că pastorii locali i-au învățat că botezul copiilor mici nu era obligatoriu, ceea ce, fără îndoială, era adevărat. Cineva a spus: „Die predicanten haben doch II jaren gepredigt, das man jnen die gewissen soll frei lassen, des wollen sie sich fre halten unnd warten, waz inen got daruber gebit” (*op. cit.*, pag. 440f.). Alteineva, ce venise de curând la Strasbourg, a spus că „doctor Capito und Bützer in syner zukunfft [sosire] zu ime gesagt, wie der kindertauff in der schriff nit gegreundt sei er soll auch noch in aim [einem] jar by inen fallen. Daruff hab er sich mit wib und kinder hie nidergelassen.” Un altul, Conrad Schretz, a susținut că el „will sein kind nit tauffen lassen, dann die herren prediger habens hie offentlich gepredigt.” Și un altul, Cristof Meisinger, declara și el că „wil sein kind nit tauffen lassen, dann doctor Capito hat vor VI jaren zu jm und anderen gesagt, de kindertauff sei nit, er muss fallen.”

orice sex va fi condamnată la moarte, prin ardere pe rug, prin sabie sau prin orice alte mijloace.”^g Zwingli ar fi fost pasibil și el de pedeapsa cu moartea prin acest decret dacă nu ar fi virat din direcția de odinioară. A merge împotriva acestor șanse însemna să riști enorm. Era o sarcină pentru care doar oamenii radicali erau pregătiți.

Zwingli a evitat să plătească prețul, dar cu prețul întoarcerii la formula constantiniană, acum la scară provincială și cu Protestantismul elvețian în locul Catolicismului roman. Și în timp ce foștii asociați mergeau la călău unul după celălalt, puteau fi auziți vorbind în mod acid despre Zwingli: „Azi predică un lucru și mâine se răzgândește; adică de ani de zile predicase că copiii nu trebuie botezați, dar acum ne spune că trebuie botezați.”^h

^g Speier era, desigur, sub controlul catolic. Rigoarea practică de catolici împotriva anabaptilștilor nu o depășea totuși pe cea a protestanților. De exemplu, în 1534 orașul protestant Strasbourg a decretat că nici un copil nu trebuia lăsat nebotezat și că cei nebotezați vor fi botezați de reprezentanții legii. Citim următoarele: „jeder burger und einwohner dieser stadt sein kind nicht über die zeit der kindbett ungetauft lassen sole ..., dann sonst werde ein rath taufen lassen, unt die undehorsamen der gebühr nach straffen” (*Quellen VIII*, pag. 399).

^h „Hüt predigest er eins, morn widerrüfet ers, und namlich hat er predigest von jaren, dan man die kindling nit tauffen sole, jetz aber sagt er, man sole sy touffen.” (*Quellen VI*, pag. 53) Se pare că atunci când s-a aflat că Zwingli a migrat spre dreapta, colegul său Sebastian Hofmeister a fost foarte tulburat. Când liderul anabaptist Hübmeier a discutat schimbarea taberei de către Zwingli cu Hofmeister, cel de-al doilea a răspuns în scris (se pare că Hübmeier avea originalul printre lucrurile sale, căci scria „das urtayl hab ich sein aigne handschrift”): „unser brüder Zwingli, so er ye wölle das die kindlin müssen getauft warden, von dem zill ire und nit nach der warhait des Evangelii wandle. Warlich, ich dab nitt mügen gezwungen warden, das ich mein kindlen tauffte. Demnach handelst du Christelich, das du der rechte Tauff Christi, der lag dahinden gelegen ist, widerumb herfür furest. Wir wöllen solchs auch unnderstan ...” (*Quellen IX*, pag. 236). În mod categoric, existase la început suficientă șovăială printre reformatori în ce privește „botezarea” tradițională.

Zwingli nu era singurul care cu ani în urmă dorea încetarea „botezării”. Bucer a spus în 24 decembrie 1524, în timp ce vorbea unui întreg colegiu de pastori la Strasbourg: „Dacă cineva dorește să aștepte în ce privește botezul ... nu ne vom separa de el și nici nu-l vom condamna din acest motiv; fie ca fiecare să decidă în dreptul său. Împărăția lui Dumnezeu nu constă în a mânca și a bea și nici în apa botezului, ci în neprihănire și pace, și bucurie în Duhul Sfânt.”¹⁵ Apariția anabaptismului ca protest împotriva indeciziei reformatorilor i-a determinat pe aceștia să devină protagoniști înfocați ai botezului copiilor mici.

Luther a fost de asemenea jenat de practicarea „botezării”, dar și el era conștient de radicalitatea ruperii de aceasta, abandonând astfel instituția ce stătea la baza sacralismului. Luther scria: „Nu există dovezi suficiente din Scripturi că cineva trebuie să justifice introducerea botezului copiilor mici în timpul creștinilor dintâi după perioada apostolică Dar ce este indiscutabil e că nimeni nu trebuie să se aventureze să respingă cu bună știință sau să abandoneze botezul copiilor mici, care a fost practicat de atât de mult timp.”¹⁶

Inutil de a menționa că aceasta constituie încălcarea doctrinei lui Luther *sola Scriptura*, fiind capitularea ne-lutherană față de *het historisch gewordene*, aducându-ne pericolos de aproape de poziția catolică a „Scripturii și tradiției”. Cum a ajuns Luther să se exprime într-un mod atât de ne-lutheran? Răspunsul este că Luther însuși se afla într-o dilemă. Pe măsură ce se apropia mai mult de noua versiune a „sacralismului creștin”, trebuia să vină în apărarea „botezării”, chiar dacă trebuia să compromită propria lui doctrină *sola Scriptura* pentru a o face.

Reformatorul Oecolampadius s-a aflat într-o situație similară. Și el s-a alăturat noului „sacralism creștin” și aceasta l-a costat de asemenea apărarea „botezării”. Și acesta a simțit

că datele Noului Testament erau inadecvate și că trebuia să recurgă la *het historisch gewordene*. Pentru a evita argumentul anabaptist, acest reformator a strigat: „Știu foarte bine că voi continuați să strigați ‚Scriptura, Scriptura!’ în timp ce vociferăți cerând cuvinte clare pentru a ne demonstra dreptatea Dar dacă Scriptura ne învață toate lucrurile, atunci n-ar mai fi nevoie ca ungerea să ne învețe toate lucrurile.”¹⁷ Iată un protestant ce vorbește un idiom străin Protestantismului. Nu se opune anabaptilștilor în baza Scripturii, căci, din propria sa mărturie, el nu consideră această bază adecvată. Și totuși, se ceartă puternic cu anabaptilștii. De ce? Deoarece nu dorește să renunțe la „sacralismul creștin” și această lipsă de dorință era motivația tulburării împotriva „Copiilor vitregi” – cei ce *renunțaseră* la „sacralismul creștin”.

Acești „Copii vitregi” nu erau în necunoștință de cauză referitor la motivația apărării nebunești a reformatorilor în ce privește „botezarea”. Ei știau că nu exegeza sau teologia, ci mai curând subiectul adecvării „creștinării prin botez” îi motiva pe reformatori. Așa cum unul dintre aceștia s-a exprimat: „Ei se luptă pentru botezul celor mici nu din dragoste pentru copii ... ci pentru a susține o Creștinătate falsă, pe care o au toți prin înființarea unui asemenea botez. Căci Satan realizează că din moment ce o comunitate de credincioși ia ființă, în care se manifestă supunerea față de Hristos, atunci întunericul lui nu poate dăinui mai mult în fața luminii, căci devine indiscutabil că ‚Evangelhia’ lui și ‚Creștinătatea’ lui sunt ‚urâciunea pustiirii’.”¹⁸

Se pare că apoi anabaptilștii și-au îndreptat armele spre instituția „botezării”, deoarece au respins „Creștinătatea” ce alimenta această instituție. Și se pare că reformatorii au înțeles cu precizie actul răscoalei anabaptiste, fiindcă ei înșiși s-au întors în mulțimea Creștinătății noi cu „sacralismul creștin” în format protestant. Poziția pe care orice persoană o avea față de „Creștinătate” îi determina atitudinea față de „creștinarea prin

botez”. Bătălia referitoare la instituția botezului copiilor mici, așa cum fusese practică de mai bine de un mileniu, nu era decât o parte a luptei ce privea delimitarea Bisericii lui Hristos.

În această lumină putem înțelege spusele altfel sumbre ale lui Felix Manz: „Multe sunt cele ce le implică botezul, lucruri pe care prefer să nu le dezvălui acum.”¹⁹ Putem de asemenea înțelege observația scrisă de funcționarul Curții: „Ei nu vor să audă de botezul copiilor mici, nici de oficierea acestuia, dar aceasta va pune capăt în cele din urmă ordinii seculare.” Acest observator bine informat era convins, sacralist fiind, că trebuia să fie o „creștinare prin botez” dacă ordinea și regula trebuiau să domine și sesiza corect că, dacă „Copiii vitregi” obțineau ce voiau, Creștinătatea ar fi un aspect al trecutului, ceea ce implică sfârșitul ordinii pentru un sacralist. Începem să vedem de ce Felix Manz a fost înecat în apele reci și întunecate ale râului Limmat.

Începem să vedem dincolo de afirmația lui Conrad Grebel că ordinea medievală „nienderth mit basz möchte nidergleit werdenn dann mit den kindertouff”²⁰ (nu poate fi distrusă cu nimic atât de eficient ca și cu încetarea botezului copiilor mici), o afirmație ce o găsim de asemenea la colegului lui Grebel, Felix Manz.²¹

După cum vorbeau liderii „Copiilor vitregi”, tot așa vorbeau și adepții acestora. Hans Seckler a spus că „Botezul copiilor mici este un stâlp pe care se sprijină ordinea papală și atâta timp cât nu este dărâmat, nu poate exista nici o congregație creștină.” (Trebuie să observăm că în viziunea „Copiilor vitregi” „ordinea papală” se repeta în tabăra protestanților; cuvintele lui Seckler erau îndreptate împotriva „sacralismului creștin”, fie acesta catolic sau protestant).

O simplă țărancă, care a fost reținută pentru viziunile sale restituționiste, a spus-o în felul următor: „Cu mult timp în urmă nimeni nu era botezat până nu împlinea doisprezece ani și nu ajungea la vârsta discernământului, când era pus în fața

alternativelor de a fi botezat sau a rămâne păgân. Dar procedând în acest fel prea mulți rămâneau păgâni, astfel încât preoții au decis să boteze copiii când încă erau mici pentru a fi și a rămâne creștini.”²² Această descriere a femeii despre apariția botezului copiilor mici trebuie să fi pus pe cineva în dificultate, dar nu putea să dezbătă motivația expusă de aceasta cu privire la apariția „botezării”, și categoric nu cu privire la declarația ei că „botezarea” a intrat în vogă o dată cu efortul de a asigura o societate non-compozită.

Suntem acum capabili să înțelegem cum și de ce reformatorii sprijineau *Zwangtaufe*, dacă acesta putea fi numit sprijin. Chiar și Philip din Hesse, un om de la care ne-am aștepta cel mai puțin, a fost convins să ordone botezul celor mici din rândul „Copiilor vitregi”, împotriva voii părinților. Citim într-un ordin scris de mâna lui, datat din 19 februarie 1541, adresat subordonatului Kassel: „Ordinele noastre pentru tine sunt ... să faci copiii lor părtași botezului Botează-i în virtutea serviciului tău.”²³

E de la sine înțeles și limpede că „Copiii vitregi” nu au fost prea impresionați de aroganta tehnică *Zwangtaufe*. Pastorii din Hausbreitenbach și Friedwald relatau în orice caz următoarele: „A fost un anabaptist aici, pe nume Schwartzhaus, care a refuzat de ani de zile să-și boteze copilul, pe care l-a luat primarul, împreună cu fiica mică a lui Philip și i-au botezat. Mai târziu, Schwartzhaus a informat unele persoane că a spălat mizeria de pe ei [*den dregk wider abgeweschen*].”²⁴ Dacă acest limbaj nu e suficient de respectabil, atunci să-i acuzăm pe cei ce prin *Zwangtaufe* au lipsit ritul botezului de demnitatea sa.

Uneori cazurile de *Zwangtaufe* sunt relatate cu jargonul pompos asociat de obicei justiției. Citim, de exemplu, despre un caz din 1577: „Michael Richter ... s-a îndreptat spre o sectă și o eroare de-a anabaptilor și, în ciuda faptului că greșelile lui i-au fost arătate cu consecvență și a fost muștrat, el încă refuză să-și boteze copilul. De aceea, ne-am văzut obligați să-i

botezăm copilul cu aprobarea autorităților civile, mai ales că copilul era foarte bolnav.”¹ La botez au fost prezenți următorii martori: Wilhelm Baur ..., membri ai Consiliului orașului. A fost de asemenea prezent preotul Paul Grevenius, pastorul, și Johann Pfluck, vicarul din Neustadt. Eu, Michael Herolt, vicarul din Altenstadt, am efectuat ritul.”²⁵

Din cele de mai sus cineva poate conchide că aceste botezuri forțate erau efectuate din motive umanitare cel puțin în parte – iată un copil a cărui șansă de a supraviețui nu era prea bună, astfel încât oamenii s-au îngrijit ca acesta să fie botezat. Totuși, n-ar trebui să ne lăsăm induși în eroare că acești oameni nutreau sentimente de dragoste pentru „Copiii vitregi”, căci comportamentul de acest gen este tipic în ce privește botezul. Potrivit mărturiei date în fața instanței în 1575 în Stadeck: „Au fost într-adevăr anabaptili printre noi în vremurile de demult, dar au fost toți exterminați de magistratură, doi dintre ei fiind bolnavi au fost salvați și cei care au refuzat să retracteze au murit de o moarte înceată [în închisoare], iar predicatorul i-a îngropat în afara cimitirului și fără rituri creștine, alături de cimitir.”

Un aspect încurajator într-o poveste sordidă de altfel cu privire la *Zwangtaufe* este faptul că magistrații par să fi simțit aproape instinctiv că era ceva în neregulă cu aceasta. Cei din apropiere de Württemberg au cerut unui comitet de clerici să prezinte în scris argumentele pentru care un magistrat are datoria de a boteza copii împotriva voinței părinților lor. Pentru ca opinia să reflecte o bază cât mai credibilă, un comitet de patru oameni a fost desemnat – doi lutherani, un reformat și un romano-catolic. Au fost patru rapoarte, fiecare argumentând problema în felul său, dar rapoartele au declarat *quasi*

¹ Se pare că mai existau oameni pe ținuturile protestante, care credeau că un copil ce moare nebotezat e pierdut, o idee pentru care nu există nici o acoperire a Noului Testament, dar e un mijloc foarte potrivit pentru protagoniștii „sacralismului creștin”.

*unanimit*er că „Biserica și mai ales magistrații au îndatorirea să boteze copiii împotriva voinței părinților lor.”²⁶

Aceste rapoarte, scrise în mare parte în latină, argumentau de asemenea cu un oponent imaginar, ce susținea că, din moment ce nu era obișnuit să boteze cu forța copiii părinților evrei, era permis de a urma aceeași politică în ce privește copiii anabapțiștilor. Dar teologii argumentau – aceasta este revelator – că cele două nu sunt probleme paralele, căci copiii evreilor nu erau parte din „Creștinătate”, în timp ce copiii anabapțiștilor erau! Părinții celor din urmă erau apostatați și în gândirea sacralistă de aceștia trebuia să se ocupe cu severitate.

Este neîndoielnic că sfatul teologilor de la Württemberg a fost urmat până acidul modernității a minimalizat nebunia lor și până puterea civilă s-a eliberat de legăturile Bisericii. Chiar și în 1863 mai exista botezul forțat. Citim despre efectuarea unuia cu cinci polițiști prezenți și moașa ce a moșit copilul. S-a raportat că pastorul local, în efortul de a determina tatăl să aducă copilul pentru botez i-a spus omului că a fost „înștiințat de Duhul Sfânt că copilul nu va trăi.” Raportul nu specifică dacă aceste prognosticuri, prin linia directă de comunicare a predicatorului cu Cerul, s-au adevărat.

Acesta era aspectul disputat – „Copiii vitregi” au repudiat „sacralismul creștin” și această repudiere i-a făcut să respingă „botezarea” practică de Biserica inclusivă. Așa cum a spus Henry Bullinger:

La început era în mod principal o problemă a separării în scopul creării unei biserici divizate ..., deoarece ei voiau să abandoneze catolicii și evanghelicii ... și să trăiască într-o nouă ordine baptistă, pe care o numeau adevărată, binecuvântată, biserica creștină și de aceea liderii acestora au primit botezul ... ca semn al separării.²⁷

Această acuzație predomina în mințile oamenilor – că rebotezarea era *Rotterey* (generatoare de facțiuni). Dacă „Copiii vitregi” voiau să lase „Creștinătatea” intactă, atunci opoziții acestora ar fi voit să găsească numitor comun cu ei în multe aspecte, dacă nu în majoritatea acestora. Strigătul nerăbdător al lui Zwingli era: „Gond hin, lebend zum aller christlichen ..., allein underlassend den widertouff; denn man sicht offenbar, das ir üch damit rottend! (Plecați, trăiți asemeni creștinilor cât voiți ..., doar renunțați la rebotezare, căci este evident că faceți o facțiune insistând cu aceasta!)”²⁸

O altă acuzație, ce era mereu prezentă, consta în faptul că „Copiii vitregi” aduceau în ființă *Sonderkirche* (*sonder* fiind un cuvânt înrudit cu englezescul *sunder*), un cuvânt ce probabil ar fi tradus cel mai bine cu „a Church apart” – „o Biserică separată” – separată de societate, nefiind identică cu aceasta, nefiind co-extensivă acesteia. Aceasta era indiscutabil problema cea mai dureroasă, acesta era aspectul pe care sacraliștii nu-l puteau permite, fiind viziunea cerută de Noul Testament și ceea ce restituționiștii se străduiau să obțină.

Faptul că aceasta era problema reală devine neîndoielnic dintr-o declarație dată de Melancton, care a spus într-o dezbatere împotriva anabapțiștilor:

Acum, fie ca orice om credincios să considere consecințele dezbinării – aceasta va da naștere la două categorii printre noi: cei botezați și cei nebotezați! Dacă botezul trebuia încetat pentru marea majoritate, atunci ar fi survenit un mod păgân de existență – un lucru pentru care diavolul ar dori foarte mult să aibă calea deschisă.²⁹

Cu toată învățătura lui și cu toată cunoașterea Scripturii, Melancton a rămas atât de prins în mrejele „sacralismului creștin” încât era incapabil să vadă că botezul este prin definiție un simbol al *unității* în Biserică, dar și un simbol al *diviziunii* în societate.

Respingerea „Creștinătății” era punctul crucial al problemei mai curând decât „dualismul dintre fire și har”, așa cum se pretindea. Dacă „dualism” înseamnă să faci distincția dintre harul comun și harul special și deci și diferențierea dintre Stat și Biserică, atunci „Copiii vitregi” erau, desigur, dualiști, dar în sensul înscris în Noul Testament. Trebuie spus că cel ce se îndepărtează de dualism, se lasă implicat în monism, monism nepermis de Noul Testament.

Respingerea monismului medieval i-a determinat pe „Copiii vitregi” să considere Vechiul Testament învechit la acel moment. Viziunea anabaptistă era unică prin evaluarea Vechiului Testament ca fiind de importanță mai mică față de Noul, fără a considera această viziune „de stânga” în modul simplist. Așa cum s-a exprimat regretatul Dr. Harold Bender:

Anabaptismul nu se conforma în totalitate Protestantismului Reformat prin faptul că refuza să plaseze Vechiul Testament la egalitate cu Noul Testament, alegând să evidențieze supremația noului legământ al lui Hristos și de aceea referindu-se la Vechiul Testament ca la un instrument preparator în programul lui Dumnezeu. Această atitudine fundamentală referitoare la cele două testamente are o consecvență teologică semnificativă în continuitatea conceptului Bisericii ..., dar și în ce privește problemele etice De aceea botezul nu este corespondentul circumciziei.³⁰

„Copiii vitregi” aveau cu adevărat profunde convingeri că „Nu suntem copiii Vechiului Testament, ci ai Noului.”

„Copiii vitregi” se plâneau de faptul că armele folosite de reformatori în bătălia cu „Cel de-al doilea front” erau arme luate din arsenalul Vechiului Testament. Aceștia foloseau tactica glisării de la Vechiul Testament la Noul ca un maestru al răului, unul din care apar tot felul de rele. În cuvintele lui Dirck Philips, unul din cei mai influenți gânditori din tabăra anabaptistă:

Acești profeți falși își acoperă și deghizează doctrinele lor înșelătoare apelând la scrierile Vechiului Testament, ce constă din tipare și umbre. Căci orice nu pot apăra cu ajutorul Scripturilor Noului Testament, ei încearcă să stabilească prin Vechiul, din cărțile profeților. Aceasta a dat naștere la ... multe forme religioase false. Da, din această sursă vin ceremonii nelegiuite și fastul Bisericii lui Antihrist și erorile deplorabile ale sectelor răzvrătite,^j care sub acoperirea Sfintei Evanghelii ... au provocat multe daune și au cauzat multe ofense în zilele noastre.³¹

O asemenea diminuare a importanței Vechiului Testament avea loc în mod constant în ochii anabaptiștilor. Se poate spune chiar, folosind cuvintele lui Bender, că aceasta este una dintre trăsăturile viziunii anabaptiste.

Cei care se opuneau „Copiilor vitregi” au dedus ultima porțiune a distanței din acest tratament anabaptist al Vechiului Testament, dându-le șansa de a identifica anabaptiștii cu dualiștii din vechime de tipul manicheenilor, acuzându-i în mod repetat de exprimarea că „Isus Hristos este în dezacord cu Tatăl”, o acuzație pe care „Copiii vitregi” au respins-o vehement. Așa cum a spus Pieter van Ceulen la un Colocviu ținut la Emden în 1578: „Hristos nu este în dezacord cu Tatăl Său, dar învață în toate lucrurile ceea ce este complet și desăvârșit.” S-ar părea că reformatorii, în graba lor de a-i învinovăți pe „Copiii vitregi” de erezie, au fost ei înșiși induși în eroare – eroarea de a nu fi potrivit învățătura, găsită atât de neîndoielnic prezentă în *Epistola către Evrei* de exemplu, și anume că Vechiul Testament este înlocuit de Noul. Am putea ajunge departe spunând că există discontinuitate dintre Vechiul și Noul Testament înainte de a fi induși în eroare la fel de

^j Referința este la münsteriți, care într-adevăr, în timp ce luau sabia, priveau la Vechiul Testament pentru suport biblic.

mare ca a omului ce refuză să accepte discontinuitatea declarată indiscutabil de Noul Testament.

Ciocnirea dintre reformați și „Copiii vitregi” a ajuns la expresia sa clasică în disputa dacă „botezul a înlocuit circumcizia”. „Copiii vitregi” aveau tendința de a nega orice conexiune dintre vechiul și noul rit, în timp ce oponenții acestora tindeau să treacă cu vederea peste anumite diferențe reale dintre cele două.

Autorul acestei cărți susține că în această dezbatere referitoare la relația dintre circumcizie și botez ambele tabere își supralicitau punctul de vedere. De aceea consideră că e necesară explorarea subiectului.

În graba lor de a face dreptate învățăturilor Noului Testament cu privire la subiect, „Copiii vitregi” au omis faptul că cele două rituri au aspecte comune – ambele sunt simboluri ale harului, ale unuia și aceluiași har, ambele semnifică puritate, ambele plasează participantul într-un cadru și ambele se bazează substanțial pe beneficiul hrănirii. Și am putea continua în același mod, dar ar trebui să adăugăm imediat că reformatorii în graba lor de a stabili continuitate între cele două rituri au trecut cu vederea discontinuitățile. Par a nu fi perceput că botezul într-adevăr „a venit în locul circumciziei” și din motive bine întemeiate. Nu par să fi luat în considerație faptul că dacă s-a întâmplat sub supravegherea divină – vechiul rit a fost eliminat și un nou rit a fost adoptat – aceasta poate doar însemna că vechiul rit nu mai era adecvat sau tolerabil în noua situație.

În orice caz, circumcizia era legată de rasă, de popor sau, mai elegant spus, de *Volkstum*. Întâmplarea făcea ca cetățenia iudaică să justifice circumcizia. Mutilarea circumciziei era semnul apartenenței iudaice, la fel cum lipsa acestui semn era semnul apartenenței neamurilor. În circumcizie *Volk* și *Volk Gottes* erau entități coextensive și prin

aceasta Vechiul Testament era în mod decisiv pre-creștin și susținător al sacralismului.

În Noul Testament *Volk Gottes* apare nu în modul condiționat din trecut, granițele lui *Volk* fiind ignorate, traversate și disprețuite. Acesta este sensul profund al afirmației că „În Hristos nu există nici iudeu, nici grec.” Puține lucruri sunt spuse atât de clar în Noul Testament și atât de des ca aceea că Biserica lui Hristos nu este coextensivă cu vreo grupare socio-politică sau etnică și că granițele naționale sunt lipsite de importanță.

Această noutate, introdusă în ziua Cincizecimii, a îndepărtat circumcizia, făcând loc succesivului: botezul. Nu este de mirare că circumcizia a fost îndepărtată, căci avea note tribale în subsidiar de care nu putea fi depozitată. Un nou *Volk Gottes* era imaginat și un nou semn era necesar pentru a marca membrii acestui nou *Volk Gottes*, unul ce nu avea aspecte tribale în subtext, devenind astfel susceptibil de obiecții. Acest nou semn era botezul.

Și botezul era practicat în forma sa autentică până la epoca lui Constantin, *pierzându-se* apoi. O dată cu schimbarea constantiniană botezul a căpătat subtextul pentru care circumcizia a fost înlăturată: *Volk* și *Volk Gottes* se suprapuneau din nou. Atunci când „Creștinătatea” a fost lansată, lucrurile au fost forțate să intre din nou în matricea pre-creștină. Botezul a devenit noua circumcizie, cunoscută acum ca „botezare” și această formă atavică a ocupat scena de-a lungul timpurilor medievale, salvată fiind desigur în tabăra „ereticilor”. Aici, în tabăra „ereticilor”, calitatea supra-națională a Bisericii Noului Testament a rămas vie în mințile oamenilor. Nu e surprinzător faptul că în această tabără ei botezau convertiții veniți din „Creștinătate”!

Deși reformatorii au promis la început să caute vechile cărări, Reforma în forma sa finală nu doar că a eșuat în a exclude deformarea numită „botezare”, dar a dat ritualului un

nou suflu. Când Reforma era un fapt împlinit, harta Europei era acoperită de *Landeskirche*, unități sacrale, mai mici și cu o teologie îmbunătățită, fără îndoială, dar la fel de medievale ca și vechea ordine. *Volk* și *Volk Gottes* erau din nou concepute oriunde ca fiind unul și același lucru. Lucrurile nu s-au modificat sesizabil nici când s-au referit la cele două entități ca la Biserica vizibilă și Biserica invizibilă,^k pretinzând că prima era formată din *creștini*, iar cea de-a doua din *Creștini*.

Conturarea reformatorilor în ce privește *Volk Gottes* este lipsită de sofisticarea pe care Noul Testament o dă termenului.¹ Putem căuta fără rost o conștientizare consecventă a Bisericii Noului Testament non-națională. Putem căuta fără rezultat o observație atentă a faptului că botezul marchează *Volk Gottes*, credincioșii și pe cei mici, și nu pe *Volk* ca atare. În schimb, citim în mod constant că *Volk Gottes* al Vechiului Testament și *Volk Gottes* al Noului sunt pe același plan, cel național. Observăm la Bucer, de exemplu, în repricele sale cu anabaptistul Jörg Schnabel următoarea opinie:

^k În momentul în care în gândirea lui Zwingli comunitatea ecleziastică și comunitatea civilă au fuzionat, limbajul admiratorului său, Alfred Farner, „kirchliche und bürgerliche Gemeinde eins geworden sind”, și-a găsit rostirea distincția dintre „ecclesia visibilis” și „ecclesia invisibilis”. Farner a localizat momentul exact al acestei schimbări în gândirea lui Zwingli – luna martie a anului 1525 când în *Commentarius* al lui Zwingli – „sich bei Zwingli Ansätze findet zu einer Wandlung im Kirchenbegriff Er führt ein dritte Bedeutung von ‚Kirche’ ein In diesem dritten Sinn wird ‚Kirche’ genommen für alle die sich zu Christus bekennen, auch für die Ungläubigen unter ihnen.” Zwingli era suficient de prudent încât să realizeze că *această* Biserică nu este conformă cu Crezul Apostolic, „neque de ista fit mentio in symbolo”; el ar fi trebuit să adauge „neque in Scriptura”, căci Noul Testament nu cunoaște asemenea Biserică.

¹ Karl Barth a vorbit despre conturarea reformatorilor referitor la *Volk Gottes* ca un „iudaism teologic”, având considerabilă dreptate, în opinia noastră.

Avem porunci din plin pentru a accepta copiii. Dacă e să primim popoare în parohie, atunci trebuie să-i primim în modul în care poporul Israel a fost primit. Și cum? În acest fel: ‚Eu voi fi Dumnezeu tău și al seminței tale.’ Întreb atunci dacă copiii nu sunt parte a *Volk* Fundamentul nostru este deci asemănător evreilor acceptați împreună cu copiii, noi acceptându-i prin intermediul sacramentului regenerării.³²

Nu e surprinzător că anabapțiștii respingeau această învățătură, căci ea nu are nici un fundament în Noul Testament. Sfântul Pavel nu i-a botezat pe traci în călătoria sa misionară și pe macedoneni mai apoi. Constantinienii au stabilit acest tipar al primirii *Völker*, al primirii popoarelor, nu apostolii și nici Biserica primară.^m

^m Karl Barth a stăruit asupra acestui fapt, spunând că „poporul lui Dumnezeu ca adunare a lui Hristos nu este o asociație cu *Volk*, ci cu oameni luați din familii și *Völker*; păgânii vin acum în Israelul spiritual ca ființe născute din nou prin Duhul lui Dumnezeu și nu din triburi și familii.” Barth, care se referă la Constantin ca la „Schöpfer des Systems der Christlichen Volkskirche”, spune că atunci când Biserica a fost supusă schimbării constantiniene, s-a îndreptat în mâinile „einer grossen Fiktion und Illusion, zu deutsch einer grossen Lüge.” El consideră că schimbarea constantiniană a condus Biserica la „trădarea deschisă sau secretă a sfințeniei sale, a mesajului său și a mărturiei sale”, considerând că Biserica a plătit, și încă trebuie să plătească, „un preț mare pentru eroarea sa.” Barth întreabă cu nostalgie dacă „acum că *Europa creștină* se întoarce cu un râs diabolic spre libertatea sălbatică de odinioară” Biserica n-ar face bine să admită că reprezintă o minoritate „făcând astfel mediului ei ambient un serviciu mai bun prin faptul că este o Biserică sănătoasă.” Este straniu că toate acestea intră pe o ureche a prof. Berkouwer și ies pe cealaltă, susținând, chipurile, că ipoteza lui Barth asupra stării lucrurilor „geen aanspark kan maken op seieus historisch onderzoek” și că doar aduce confuzie referitor la subiectul introducerii aspectului „Corpus Christianum” în discuția ce privește botezul copiilor mici. Berkouwer numește argumentul lui Barth „cel mai puțin potrivit”. Vom lăsa la atitudinea cititorului să decidă cine are evidența istorică de partea sa, Barth sau Berkouwer. (Pentru detalii privitoare la această dezbatere dintre două somități teologice, cititorul poate consulta cartea lui Berkouwer *De Sacramenten* și *Karl Barth en de Kinderdoop*, alături de lucrările lui Barth la care se referă cele două cărți.)

Din perspectiva lui Zwingli conturarea *Volk Gottes* este lipsită de sofisticarea ce caracterizează reliefarea Noului Testament, spunându-le „Copiilor vitregi”:

Este evident pentru toți cei ce cred că legământul creștin al Noului Testament este legământul vechi al lui Avraam, cu excepția faptului că Hristos, care lor le-a fost doar promis, nouă ni s-a arătat.... Aceste forme și tipare ale Vechiului Testament sunt vizibile. Găsim relatat despre Isaac și Ismael în Galateni 4 că „Esau a fost întâiul născut și a fost respins, Iacov venind în locul lui”. Intenția acestui fapt este că un păgân *Volk* ar trebui să vină după respingerea evreilor în locul *Volk Gottes*. Dintre cele două soții ale lui Iacov, Lea și Rahela (dintre care cea dintâi era atât de fertilă, iar cea de-a doua mai puțin decât acceptabil) ultima ține locul evreiescului *Volk* cel respins; și Rahela, ce a devenit în final fertilă, semnifică păgânul *Volk* ce avea să devină alesul *Volk* luând locul evreilor.³³

În afara faptului că aceasta este o alegorizare intolerabilă, făcută pentru a scăpa din strânsoarea „Copiilor vitregi” (ce n-au auzit vreodată de Esau ca fiind un tipar al respingerii viitoare a evreiescului *Volk*, și de Iacov ca tipar al acceptării în locul păgânului *Volk*, fără a menționa ceva despre tipologia soțiilor lui Iacov – o alegorie precară), este destul de evident că Zwingli a eșuat în pătrunderea calității supranaționale a nou-testamentului *Volk Gottes*.

Zwingli este descoperit și mai mult în secvența în care referindu-se la Osea 2:23 și declarația lui despre *Lo-ammi* (nu-i poporul Meu), el spune că: „Acest cuvânt arată în mod deplin că biserica ce consta din neamurile *Volk* a înlocuit biserica ce consta din evreiescul *Volk*.” În ce privește profeția că „Mulți vor veni de la est și de la vest” Zwingli de fapt explică cuvântul „mulți” prin „*die menge*”, un cuvânt însemnând „întreaga mulțime”. La ce măsuri uimitoare recurg uneori teologii în ambiția lor de a găsi acoperire biblică pentru ideile lor – în

acest caz ideea „Bisericii ce-i include pe toți dintr-o localitate”!ⁿ

Nu mai e necesar să observăm că aceasta a deranjat pe „Copiii vitregi”. Aceștia au descoperit că *Volk Gottes* al Noului Testament nu ține de naționalitate, că *Volk Gottes* al Noului Testament constă din bărbați și femei din orice neam, popor și de orice limbă. Descoperirea aceasta le-a determinat aversiunea față de „botezarea” pe care au moștenit-o, noua circumcizie, în timp ce supra-naționalul *Volk Gottes* era identificat din nou cu *Volk* ca atare.

Un alt aspect necesită atenția noastră. Cititorul își va aminti că Bucer vorbea despre botez ca „sacramentul regenerării” – o expresie cu fundament biblic, dar din momentul în care botezul este făcut co-extensiv cu botezul copiilor mici, această expresie devine cam dificilă. Oamenii au inventat ideea regenerării prin botez pentru a se eschiva de la dificultatea explicării, de asemenea conceptul „regenerării presupuse” în cazul botezului copiilor mici – o expresie ce a dat naștere apoi multor disensiuni și dezbateri. Nu contează cum o privim, legătura dintre botezul unui copil mic și regenerarea copilului este una aflată la distanță de experiență, cel puțin ca timp. „Copiii vitregi” căutau să facă conexiunea dintre botez și regenerare mai apropiată de experiență. Pentru ei botezul era un punct culminant în experiența creștinului. Un text preferat al acestora era din I Petru 3:21: „Icoana aceasta închipuitoare vă mântuiește acum pe voi, și anume botezul,

ⁿ Oamenilor reformați ce au venit în Lumea Nouă din Europa li s-a părut destul de dificil să se acomodeze cu ideea unui *Volk Gottes* ce nu coincidea cu *Volk* ca atare. Vom ilustra această afirmație. Biserica Creștină Reformată a primit în comunitatea sa mulți imigranți olandezi, mai ales imigranți care au venit să trăiască în Canada. Ideea unei Biserici care este parțial în Canada și parțial în State li se părea dificil de înțeles acestor oameni. Există o încercare persistentă de a institui, cel puțin, un Sinod provincial a cărei graniță sudică să coincidă cu latitudinea ce marchează granița dintre Statele Unite și Canada. În acest fel *Volk* și *Volk Gottes* se vor identifica din nou.

care nu este o curățire de întinăciunile trupești, ci mărturia unui cuget curat înaintea lui Dumnezeu”. Pentru aceștia, botezul aduna împreună tot ceea ce Dumnezeu făcuse în mod răscumpărător, *pentru* om și *în* om, fiind de asemenea tentați să evidențieze al doilea aspect (la fel cum oponentii lor erau tentați să evidențieze primul). „Copiii vitregi” considerau că atunci când un om era botezat în mod potrivit, aceasta era o garanție a faptului că era curat înaintea lui Dumnezeu și că, murind și înviind în viața înnoită, era de asemenea, în principiu cel puțin, o ființă de care Dumnezeu era mulțumit. Inutil de a menționa că momentul botezului era punctul culminant în întreaga lor experiență religioasă.

Oricine a citit Noul Testament știe că prin cele de mai sus „Copiii vitregi” aveau fundament neo-testamentar puternic. Botezul semnifică într-adevăr o moarte față de păcat și o înviere prin înnoirea vieții. Dar, oricât de ciudat ar suna, reformatorilor le dispăcea ceea ce susțineau „Copiii vitregi” în această privință. Botezul și limbajul botezului erau corelate cu aspecte îndepărtate de experiența conștientă, încât atunci când anabapțiștii au susținut că în momentul botezului au experimentat „*grosse erkickung des gemüts*”, o reîmprospătare a sufletului, oponentii lor au numit această exprimare „*nur ein altwybisch und närrisch geplerr*”, povești de adormit copii și vorbe goale ale unor nebuni. Iar Zwingli adăuga:

Dacă pretind aceasta, atunci mai bine s-ar boteza nu doar o singură dată, ci mereu, de o mie de ori. Căci dacă botezul cu apă înnoiește, întărește și mângâie sufletul, atunci nimeni nu s-ar dezice de el, ci s-ar boteza din nou, ori de câte ori simte nevoia. Apoi repetatele ilustrări sau botezuri ale Vechiului Testament ar fi reintroduse.³⁴

Vom lăsa această problemă celor maturi din punct de vedere teologic să decidă dacă „Copiii vitregi” aveau sau nu dreptate în timp ce căutau să recupereze ceva din dimensiunea

existențială a ritului botezului. Doctrina lui Zwingli în acest punct indică faptul că asemenea recuperare era extrem de necesară.

Cu altă ocazie, Zwingli a răspuns revendicării „Copiilor vitregi” cum că experimentează prin botez o înviere interioară, spunând:

Vești bune! Să mergem cu toții să plonjăm în Limmat! Fie ca orice creștin pios să remarce cu ce născociri vine vechiul dușman să ne înșele pentru a ne diviza. El vede că astfel subiectul ar înainta bine și astfel ne-ar diviza!³⁵

Este indiscutabil că Zwingli voia unitatea în *Corpus Christianum* cu orice preț, chiar dacă aceasta necesita o negare a învățăturilor Noului Testament cu privire la faptul că unii cunoșteau mântuirea și alții nu, chiar dacă necesita acceptarea ideii evident apocrife, conform căreia toți oamenii din „Creștinătate” sunt regenerați, într-o anumită privință cel puțin.

Cea mai nepoliticoasă remarcă a lui Zwingli a fost aceea când a spus: „Fie ca cel ce vorbește despre ‚scufundare’ să fie scufundat!” Poate că acest cuvânt i-a inspirat pe oameni să-l lege pe Felix Manz cu mâinile la spate ca el să nu poată înota, trimițându-l astfel la fundul Limmatului! Manz vorbea despre ‚scufundarea’ în botez, deci să aibă parte de ea din plin! Dacă un asemenea sfat pare îndepărtat de spiritul lui Hristos, atunci fie ca cititorul să cântărească faptul că stricăciunea, căderea în păcat, poartă cu sine roade teribile, în biserici la fel ca în rasa umană.

Robert Friedmann a spus că „principala direcție a teologiei protestante este interpretarea unilaterală a învățăturilor pauline privitoare la justificarea prin credință; deși include această doctrină în fundamentul său, anabaptismul secolului al XVI-lea arată cu siguranță o altă orientare.” La reformați asistăm, într-adevăr, la un dezechilibru dintre juridic și moral, dintre mântuirea ca iertare și mântuirea ca înnoire.

„Copiii vitregi” s-au arătat de la început împotriva acestui dezechilibru și această orientare diferită i-a determinat să se simtă peste poate de fericiți în campania condusă de Luther. Această diferență dintre cele două partide a devenit evidentă în doctrina botezului. Pentru reformați botezul vorbește în principal despre iertare, în timp ce pentru „Copiii vitregi” botezul vorbește în mod elocvent despre înnoire. Deși nu s-a spus nimic din ce reformații tânjeau să audă, ei și-au închis oricum urechile. Din fericire pentru noi vechiul imn a fost scris: „Fii de păcat leac îndoit: mântuiește-mă de mânie și fă-mă curat.” În acest imn dezechilibrul reformaților a fost depășit (în mod semnificativ, imnul nu emană nimic din curentul principal al Reformei continentale).^o

Putem remarca modul în care „Copiii vitregi” luptau să rectifice dezechilibrul despre care am menționat din cuvintele unuia dintre ei, Peter Tesch, care în timp ce vorbea pentru un grup de anabapțiști întemnițați la Marburg, a expus următoarele ca o Mărturisire:

Credem și mărturisim din suflet că noi și toți copiii lui Adam suntem atât de întinați de păcatul originar, încât noi și toți oamenii am fi pe bună dreptate condamnați de Dumnezeu pentru veșnicie, noi laolaltă cu faptele noastre bune. De asemenea mărturisim că primim iertare de păcate, Duh Sfânt, libertate, naștere din nou și mântuire doar prin meritele Domnului nostru Isus Hristos când credem în mod sincer și din toată inima. Aceasta este prima îndreptățire, pe care Scriptura o atribuie credinței în Hristos, fără vreo faptă sau merit sau contribuție din partea omului, da, fără voia, rugăciunea sau dorința sa, doar prin credința în harul și mila

^o Al doilea imn, în care dezechilibrul reformaților este surmontat, este imnul în care se spune că „El rupe puterea păcatului șters ...!” Și aici este făurită o legătură dintre iertare și reînnoire. În mod semnificativ, acest imn de asemenea nu-și trage seva din direcția principală a Reformei continentale.

lui Dumnezeu în Isus Hristos. Totuși, această credință trebuie să fie ilustrată de fapte bune prin dragoste, fiind capabilă să facă, în Hristos – toate lucrurile fiind posibile și chiar ușoare, lucruri care mai înainte erau neplăcute și dificile. Dacă privim cu atenție, puțini sunt astfel, cu o trăire curată și o credință puternică și mântuitoare. În schimb, vedem cu prisosință o credință moartă și stearpă și o închipuire deșartă, în care oamenii nu doar uită să facă binele, dar de asemenea fac răul, în mod liber și voit. De aceea, o asemenea credință nu le va fi de folos celor ce se laudă în mijlocul îndrăznelii, lascivității și excesului Aceasta este predicat de creștini îndrăzneți, curajoși și fără o credință roditoare (care în realitate sunt necredincioși) și nu se aplică celor slabi, corecți sau imperfecti, care pot aluneca sau cădea, dar care rămân nerespinși, văzând că iubesc îmbunătățirea morală în Hristos. De aceea, credem necesar ca în predicile de oriunde să aibă loc o avertizare și mustrare credincioasă și să se insiste asupra acestui fapt, chiar dacă neputința de a face binele este în caracterul păcatului originar și capacitatea de a face binele este prezentă prin credința în Isus Hristos, de la Dumnezeu și prin har ..., astfel încât dacă cineva este credincios în vreun fel (ceea ce înseamnă mult), la fel va fi primit mai mult prin mântuire. În acest fel oamenii ofensați pot să-și ia adio de la falsa scuză pentru hula lor deschisă.³⁶

Admitem că aceasta nu e o teologie rea. Detectăm în ea o evidențiere a ceea ce era imperios necesar atât în timpurile Reformei, cât și în orice altă epocă. E mult adevăr în declarația, auzită și în zilele noastre la sfârșitul serviciului divin printre credincioșii amiși, acei descendenți ai „Copiilor vitregi”, că atunci când mântuirea și-a făcut ocolul pe deplin, în principiu

cel puțin, „Dumnezeu este mulțumit încă o dată de noi”.^p Despre acest botez vorbeau „Copiii vitregi” – „răspunsul unui cuget curat în fața lui Dumnezeu” (1 Petru 3:21). Realizând că în practica botezului tradițional limbajul înnoirii interioare s-a stins, ei au avut inițiativa restaurării lui.

Încercarea agonizantă a „Copiilor vitregi” de a deposeda instituția botezului de devalorizarea făcută în decursul multelor veacuri, precum și încercarea acestora de a-i reda semnificația proaspătă și sensul primar, acestea sunt cele ce i-au făcut să agonisească numele disprețuitor de *Wiedertäufer*.

^p Neîndoielnic că există pericole inerente în această reprezentare, atât de dragă inimii credinciosului amiș. Pericolul auto-mulțumirii fariseice, de exemplu, este cel mai evident. Totuși, e valabil despre orice adevăr creștin, căci orice element poate ușor duce la abuz. Să ne gândim la ce au făcut oamenii din conceptul mântuirii prin har fără meritul uman! În zilele lui Pavel deja erau oameni care spuneau: „Să păcătuim deci ca să se înmulțească harul.” Trebuie să ne amintim că ideea lui Luther de *simul justus ac peccator* este de asemenea deschisă spre neînțelegeri grave și erori, existând posibilitatea de a conduce la noțiunea monstruoasă că omul mântuit, credinciosul, este încă un păcătos *în același sens* ca și până atunci. De fapt, conceptul de *sola fide* poate deveni ocazia unei erezii teribile, așa cum au descoperit deja oamenii când a fost scrisă *Epistola lui Iacov*.

7 *Kommunisten!*

Ca și cum n-ar stăpâni... 1 Cor. 7:30

Un alt aspect de tensiune dintre reformatori și „Copiii vitregi” implică ceea ce era cunoscut ca „comuniune de bunuri”. Acesta își găsește expresia clasică în Articolul 36 al Confesiunilor Belgiene, în care citim: „Pentru aceea detestăm anabapțiștii și alte persoane răzvrătite și în general pe toți cei ce resping conducerea și magistrații și distrug justiția, introducând comuniunea de bunuri și năruind buna-cuviință și buna ordine, pe care Dumnezeu le-a stabilit printre oameni.” Aici acuzația că „Copiii vitregi” „resping conducerea și magistrații” (acuzație pe care deja am analizat-o) este urmată de acuzația că ei „introduc comuniunea de bunuri”, extinsă mai apoi prin cuvintele „și năruie buna-cuviință și buna ordine, pe care Dumnezeu le-a stabilit printre oameni.”

Aceasta sună asemănător unei traduceri de vechi clișeu din germană. În germană este un vechi idiom, folosit de-a lungul veacurilor pentru a descrie un „eretic” – acesta se spunea a fi o persoană a cărei ambiție era să pună capăt lui *alle Ober-und Erbarkeit* (toată magistratura și toată buna-cuviință). Acest idiom pare să stea în subtextul scriiturii din Confesiunile Belgice. Ritmul săltăreț și aliterația s-au pierdut în traducere, dar ideea era păstrată, adică faptul că „ereticul” avea două ambiții: (1) să „răstoarne magistratura” și (2) să „pună capăt bunei-cuviințe”, o trăsătură a acesteia fiind ambiția de a introduce „comuniunea de bunuri”.

Am indicat deja că acesta era un vechi clișeu, nefiind nicidecum inventat când „Cel de-al doilea front” a fost înființat, căci a fost gândit cu mult-mult timp în urmă. Leo cel Mare a spus aceasta în jurul anului 450: „Ereticii răstoarnă

toată ordinea și buna-cuviință Orice grijă pentru onestitate este îndepărtată de aceștia, orice pact al căsătoriei destrămat, toată legea, divină și umană deopotrivă, este distrusă.”¹ Această acuzație a devenit procedura standard și această caracteristică a devenit parte a conturării stereotipe a „ereticului”, transferându-se aproape automat asupra „Copiilor vitregi” ai Reformei.

Putem conchide că aceasta era adevărat dintr-un memorandum trimis de arhiepiscopul de Köln împăratului în 1535, un memorandum a cărui intenție era să alerteze împăratul la pericolele ce chipurile se ascundeau în viziunea anabaptistă. Arhiepiscopul scria: „Anabapțiștii doresc să dividă din nou toate proprietățile etc. așa cum natura anabapțiștilor a fost dintotdeauna, așa cum vechile cronici și legile imperiale de acum o mie de ani certifică.”² Avem de-a face cu un om foarte bine informat care, de cum a observat mișcarea anabaptistă, a reamintit de vechiul clișeu, conform căruia „ereticii” au idei radicale în ce privește economia, căci de un mileniu sau mai mult chiar, își amintește el, rebotezătorii era înclinați spre aceasta.

Era și un dram de adevăr în acest clișeu străvechi. „Ereticii” au dezvăluit, într-adevăr, de timpuriu, anumite înclinații în domeniul general a ceea ce e „al meu și al tău”, sensibilități de care constantinienii nu erau încântați, ba chiar le displăceau atât de mult încât o numeau o problemă a „comuniunii de bunuri”. Un grup a acestor „eretici”, ajungând în apropierea orașului Turin în anul 1030, au mărturisit că „Toate posesiunile noastre sunt la comun cu ale altor oameni”.

Acest stereotip era atât de puternic încât atunci când s-a lansat primul atac asupra lui Luther, această acuzație i-a fost adusă și lui, și anume că pleda pentru „comuniunea de bunuri”. Când oamenii au auzit că a apărut un nou „eretic” din Wittenberg, au inclus și acest aspect în mod automat în raport.³

Există motive să credem că acest clișeu își avea rădăcinile în răzvrătirea donatistă. Savantul francez Martroye a scris:

Trebuie observat că donatismul a început când clericul ortodox a devenit aliatul și protejatul împăraților. Se pare că creștinii văzuseră în Creștinism promisiunea unei noi ordini sociale și consideraseră echivalentă predarea lor noii religii cu acomodarea în noua organizare socială reprezentată de împărat. Preoții ortodocși erau considerați trădători ... fiindcă păreau să fi trădat însăși religia pe care o reprezentau.⁴

Este indubitabil că, indiferent ce era nou în viziunea economică a Creștinismului primar, aceasta s-a pierdut din nou o dată cu schimbarea constantiniană. Conștiința economică, dacă exista cu adevărat în societatea medievală, abia dacă se poate spune că ar fi fost derivată din scrierile Noului Testament – nu e nevoie să mergem dincolo de scrierile de origine etnică pentru a localiza sursele ideilor medievale despre justiția economică.

Două lucruri se disting cu pregnanță în Scripturile creștine în ce privește ceea ce e „al meu și al tău”. Unul dintre acestea este că nici un om nu este posesorul absolut, doar Dumnezeu este Cel ce posedă în mod absolut și aceasta înlătură posesia absolută a oamenilor, creaturile Lui. Potrivit Scripturilor, ființele umane sunt mereu supuse lui Dumnezeu în ce privește proprietatea, ceea ce face proprietatea umană mai puțin definitivă.

Un al doilea lucru ce se evidențiază din Scripturile creștine referitor la „al meu și al tău” este că de la începuturile lumii bogățiile au fost încredințate omenirii ca întreg și nici un singur om nu poate deține lucruri ca și cum ar fi singurul pe pământ. Faptul că există alte ființe umane pune o altă condiție ideii de proprietate. Aceasta trimite spre o problemă morală conexasă ideii de a fi proprietar. Problema morală de a deține

posesiunile în mod onest nu este nicidecum singura problemă spre care indică viziunea creștină. Probabil am putea spune chiar că în această viziune problema morală începe doar în momentul achiziției legale. Parabola omului bogat și a lui Lazăr nu se adresează problemei achiziționării în mod cinstit, ci unei probleme ulterioare deținerii proprietății în contextul suferinței umane. Bogătaşul a mers în iad în acea parabolă, deoarece a trăit în lux fără vreun gând la lipsurile celui ce-i stătea la ușă.

Ba mai mult, nici un păcat nu e amintit atât de des sau muștrătat cu severitate în Noul Testament ca păcatul *pleonexia*. Cuvântul înseamnă literalmente „avut mult” sau „avut mare”, fiind tradus foarte convenabil cu avariție, un cuvânt ce înseamnă dorință necumpătată după bogăție. Tradus în acest fel, își pierde mult din sensul inițial, căci cineva se poate mereu convinge că dorința sa pentru mari bogății nu depășește limitele a ceea ce este corect și potrivit. Dacă „avut mult” denotă ambiția de a avea mai mult decât partea ce se cuvine cuiva de drept sau mai mult decât are aproapele lui, sau orice altceva, cu siguranță este foarte apropiat de achiziție nestăpânită, nedisciplinată, lipsită de conștiință.

S-a ridicat întrebarea dacă capitalismul este descendentul legitim al Creștinismului și răspunsul final urmează a fi dat. Multe depind de utilizarea cuvântului „Creștinism”, căci dacă prin Creștinism înțelegem „Creștinătate”, atunci acel capitalism iresponsabil ce este acum în floare ar putea foarte bine fi acel produs al Creștinătății. Dar dacă prin Creștinism înțelegem viziunea asupra vieții și lumii ce transpare din paginile Noului Testament, atunci trebuie spus că Creștinismul nu a sprijinit vreodată posesiunea lipsită de conștiință. Iresponsabilul „al meu și al tău” este urmașul „creștinătății” sacrale și nu a Creștinismului autentic.

În vremurile medievale s-a spus și s-a simțit că atunci când Biserica „cădea”, înțelegerile economice ce erau în mod

straniu creștine erau eclipsate. Un rebel din secolul al XV-lea a spus acest adevăr în felul următor: „Tot ceea ce e rău vine de la latini, ei situează *jus quiritem militare*, acesta e al meu și acela e al tău, cu care sabotează toată bunătatea și dragostea lui Dumnezeu, căci legea romană este opusă legii divine și firești, și de acolo își au originea toată invidia și ura.” Acest rebel a marcat momentul mării inovații a răului: „donația lui Constantin a constituit fundamentul pentru deteriorare și din acele timpuri pofta și avariția le-au înălțat capetele cu putere printre clerici.”

Din cele citate mai sus este evident că prosperitatea întărită a clericilor deranja pe acei ce s-au răzvrătit împotriva ordinii medievale. Clericii nu mâncau într-adevăr din grăsimea pământului, ci standardele traiului lor erau incomparabil mai înalte decât cele ale omului simplu.^a În afara bancherilor probabil, oamenii Bisericii erau singurii care-și puteau permite haine de brocart și hermină. Nu e surprinzător că în ochii restituționiștilor unul din păcatele remarcabile erau păcatele fastului și mândriei, avariției și expunerii publice, păcate ce mai târziu au reapărut ca păcate remarcabile în ochii „Copiilor vitregi”.

E de la sine înțeles că idealul de preot în viziunea „ereticii” era preotul în pânza de casă. „Cum ar putea cineva recunoaște sub podoabele regalității purtate de papă un discipol al lui Isus Hristos?” întrebau ei cu nostalgie. Oamenii Săraci din Lyon, numiți și waldensieni, purtau lână nevopsită pentru a se delimita și susțineau că „toți cei ce sunt mândri sunt fii ai diavolului.”

^a S-a spus că atunci când Papa Ioan al XXII-lea a murit (în 1330), a adunat o avere de 25.000.000 de florini. Putem observa pentru comparație că în același timp răscumpărarea cerută de bandiții ce l-au răpit pe regele Franței a fost de 800.000 de florini, o sumă pe care supușii săi au adunat-o cu dificultate. Ioan al XXII-lea putea fi excepțional de avar, dar este și foarte adevărat că Biserica era un proprietar remarcabil în acele timpuri. (Pentru detalii vezi Coulton, *Inquisition and Liberty*, pag. 217.)

Această evaluare a bogăției și splendorii, această respingere a bogăției ostentative a fost transmisă în tabăra „Copiilor vitregi” ca o licărire superficială, așa cum arhivele o înregistrează. Trebuie doar să ne amintim de descendenții contemporani ai acestor „Copii vitregi”, menoniti, pentru a vedea conexiunea. Aici încă găsim clerici ce poartă sutană cu copci mai degrabă decât nasturi, fără a purta cravată sau bijuterii și acestea au fost considerate din principiu dovezi ale unui trai pretențios.

Această evaluare superioară a traiului cumpătat este aproape inexistentă în tabăra reformatorilor și de aceea nu-și are originea în evenimentele ce au început în 1517. E nevoie să citim puțină literatură anabaptistă pentru a descoperi că păcatul îmbuibării și a exceselor similare este situat în capul listei de păcate capitale, într-un mod unic. Oamenii ce gândesc că „un dualism fundamental” este cheia înțelegerii anabaptismului au căutat să dezvolte acest specific anabaptist din el, un soi de denigrare neo-platonică a cărnii, dar este mai curând adevărat că această sensibilitate a rezultat din convingerea că cel ce se îmbuibă îl lipsește prin aceasta pe altcineva de cele necesare vieții. Acestea au fost atașate sensibilității „Copiilor vitregi”, atrăgându-le acuzația de „comuniune de bunuri”.

Așa cum regretata dr. Lydia Müller observa, cu un pic de intuiție feminină probabil (căci nu favoriza, în general vorbind, ideea că anabaptismul își avea originea mai departe de anul 1517), această trăsătură anabaptistă era o „moștenire waldensiană”. Ne vom aminti că Peter Waldo și-a început cariera vânzând tot ce avea și dăruind săracilor. Waldensienii erau cunoscuți în general ca Săracii din Lyon datorită acestui aspect al izbucnirii timpurii a protestului împotriva decăderii Bisericii. Acești „eretici” împărtășeau totul, fiind exponenți notabili ai „comuniunii de bunuri”.^b

^b Este adevărat că vom găsi înălțări similare ale sărăciei voite printre anumite grupuri ce au continuat în interiorul Bisericii, mendicanții spre

O altă caracteristică în viziunea biblică cu privire la „al tău și al meu” este interzicerea cametei. Acest cuvânt ce înlocuia o dobândă prea mare nu avea de-a face în Scripturile creștine cu dobânda, ci cu nenorocirea omului. În timpurile pre-moderne oamenii împrumutau bani doar pentru urgențe și interzicerea practicării cametei împiedica îmbogățirea unuia din necazul altuia. Ceea ce era interzis era îmbogățirea din nenorocirea omului ce fusese lovit de soartă. Această sensibilitate s-a pierdut în lumea medievală, rămânând doar o reglementare cu privire la dobândă. Nu este surprinzător că în viziunea restituționistă perceperea de camătă era de asemenea atacată, fiind un aspect proeminent în atacurile lansate de „Copiii vitregi” din timpurile Reformei și fiind ca atare înrudit îndeaproape cu zarva pentru „comuniunea de bunuri”. Ambele sunt părți integrante ale protestului împotriva posesiunilor iresponsabile, ambele sunt trăsături ale dorinței de reîntoarcere la sensibilitățile ce apăreau în Scripturi referitor la „al meu și al tău”.

Găsim de asemenea adesea asociată cu acuzația de „comuniune de bunuri” acuzația de „comuniune de soții”, originea acestei acuzații acompaniatoare nefiind limpede sub toate aspectele. După toate probabilitățile aceasta este înrudită cu imaginea „ereticii” din timpurile pre-constantiniene în atacurile împotriva primilor creștini, o imagine transferată apoi în mod convenabil în timpurile post-constantiniene asupra „ereticii” restituționist. Ideea „ospățului dragostei”, celebrat în întineric total sau cu puțină lumină din motive de securitate, era suficientă pentru a stimula imaginația vecinilor păgâni ai primilor creștini și a da naștere unor povești dezgustătoare, mai cu seamă datorită faptului că străvechile culturi religioase erau

exemplu. Știm că Biserica uneori a preluat unele trăsături ale „ereticii” pentru a le dejuca planurile și a lupta ochi pentru ochi. Biserica a creat un ordin al preoților itineranți în efortul de a contracara *Leufer*. Este posibil ca într-un mod similar sărăcia voită din interiorul Bisericii s-a divizat pentru a zădărnici efectul sărăciei voite la „eretici”.

în strânsă corelație cu abandonul sexual. Când auzim dușmanii „ereticii” medievali repetând aceste acuzații pre-constantiniene cu privire la „Copiii vitregi”, uneori destul de fidel, susținem că acuzația de „comuniune de soții” era un clișeu extrem de învechit, mai exact, vechi de mai bine de un mileniu și jumătate. Astfel de legende au o viață extrem de lungă.^c

Este de asemenea posibil și probabil ca defăimarea adusă de „soții în comun” să fi fost alimentată de faptul că restituționistii, ce evitau „sacramentul matrimonial” al Bisericii să fi coabitat într-un mod ce trebuie să fi părut destul de neobișnuit. Pentru un privitor din afară era dificil sau aproape imposibil de distins care femeie mergea cu care bărbat, neexistând o înregistrare civilă a căsătoriilor. Această situație a rezultat în dezvoltarea posibilității de a striga acuzația de „comuniune de soții”.

Cu toate acestea, acuzația era un clișeu, parte a unei legende ce a fost repetată fără vreun simț critic. Lipa acestui simț critic este evidentă și din faptul că incredibil de vulgarul preot, Broer Cornelis, atribuia același comportament ușuratic calviniștilor. El l-a acuzat pe anabaptistul Jacob de Keersegieter de „soții în comun”, iar drept răspuns, în efortul de a arăta cât de intolerabilă era această defăimare, victima anabaptistă a spus: „Nu suntem singurii care trebuie să auzim aceasta din gura ta, căci, din câte am auzit, predici același lucru și despre calviniști.” La care Broer Cornelis a replicat apoi: „Și ei într-adevăr au soțiile lor în comun. Să nu crezi că nu știu ce fac ei când sting lumânările după ce vor fi avut blestemata lor Cină diavolească?” Avem în față un tablou simplu – Broer

^c Deducem cât de persistente erau aceste denigrări străvechi din următoarele. În 1950, în timpul unei șederi în Olanda, prezentului scriitor i s-a spus, nu de către o soție credulă a vreunui pescar, ci de către un om profesionist, că „Atunci când bapțiștii sărbătoresc Cina Domnului, totul se încheie într-o promiscuitate îngrozitoare.”

Cornelis îi considera pe calviniști „eretici” și acesta era un indiciu că ei își „aveau soțiile în comun.” Într-atât de stereotipă era imaginea unui „eretic” în acele timpuri.

Toate acestea au determinat soarta „Copiilor vitregi”. Și ei au coabitat fără binecuvântarea ceremoniei Bisericii, și ei erau de aceea suspectați de „repudierea căsătoriei”. Dar, din moment ce continuau să li se nască copii, era limpede că ei coabitau, doar că prin „soții în comun”.

În acest domeniu erau șanse ca dușmanii să facă presiuni. S-a decis să se „înregistreze orice căsătorie ce avea statut ecleziastic pentru a cunoaște cine coabita legal și cine nu, apoi toți cei ce nu fuseseră uniți în mod onorabil erau conduși fie la Biserică, fie erau despărțiți.”⁵ Măsuri similare au fost luate în 1601 în orașul reformat din Groningen.⁶

În definitiv, se poate ca acuzația de „soții în comun” să fi fost alimentată de faptul că bărbații anabapțiști călătoreau foarte mult, parte din cauza îndemnului de a duce Evanghelia altora și parte din cauza măsurilor de siguranță. În timpul absenței lor soțiile și cei mici erau distribuiți altor membri din comunitate. Aceasta putea contribui la suspiciunea că femeia care trăia acum sub acest acoperiș și în curând sub un altul era „ținută în comun”. Aceasta ar explica de asemenea cum, ocazional cel puțin, defăimarea de „soții în comun” era în strânsă corelație cu acuzația de „copii în comun”.

Acuzația de „comuniune de femei” era una falsă, căci nu era rezultatul observațiilor, ci mai degrabă un clișeu străvechi ce le venea oamenilor în minte oricând aveau cuvântul „eretic”. De exemplu, arhiepiscopul de Mainz, Johann Cochlaeus, de cum a fost informat de faptul că erau 18.000 de anabapțiști în Germania, a scris o scrisoare în data de 8 ianuarie 1528, îndemnându-l pe Erasmus de Rotterdam să scrie o carte împotriva lor, specificând că trebuia să fie un capitol în carte despre dogma anabaptistă, conform căreia „toate lucrurile

trebuie ținute în comun, soțiile, virginele, bunurile temporare etc.”⁷

Jean Calvin își aduce aportul pentru a menține vie defăimarea străveche a „soțiilor în comun”, repetând acuzația⁸ în scrierile sale împotriva anabapțiștilor cu aceeași dreptate ca și în cazul lui Broer Cornelis aruncând aceeași acuzație asupra discipolilor lui Calvin!^d

În tractatele sale împotriva anabapțiștilor, Calvin glisează de la acuzația de „soții în comun” la aceea de „bunuri în comun”.^e El spune: „acum pentru a nu lăsa vreo ordine printre oameni, ei creează o confuzie asemănătoare în ce privește posesiunile, spunând că sunt parte a Comuniunii sfinților și că nimeni nu posedă nimic al lui și că fiecare trebuie să ia ceea ce primește.” Dar Calvin aduce această acuzație cu prudență, exprimându-se la timpul trecut: „La început au fost într-adevăr câțiva anabapțiști amestecați ce vorbeau în acel fel, dar după ce o asemenea absurditate a fost respinsă de toți ca

^d Reprezentarea eronată a lui Calvin referitoare la anabapțiști trebuie să fi avut consecințe serioase, datorită publicității largi cunoscute de tractate sale, fiind traduse imediat în engleză și olandeză. Aceste tractate, probabil mai mult decât orice altceva ce fusese tipărit, a schimbat traiectoria Reformei de la viziunea restituționistă, care o caracterizase până atunci, în direcția neo-constantinianismului. S-a spus despre acesta (de către Franklin H. Littell, în cartea sa *The Anabaptist View of the Church* – „Viziunea anabaptistă a Bisericii”, pag. 7) cu privire la Calvin că „Printre autorii foarte citați probabil nici unul nu i-a înțeles [pe anabapțiști] mai puțin.” Este cu siguranță adevărat, căci același istoric afirmă că scrierile lui Calvin „au contribuit la înțelegerea eronată în istoriografia anabapțiștilor.”

^e Pentru a da credit celor spuse de Calvin putem spune că era unul dintre primii care a realizat că nu toți „anabapțiștii” erau aidoma, scriind două tractate – unul împotriva anabapțiștilor „furioși” și unul împotriva celor mai blânzi. Acesta a reprezentat un pas în direcția bună. În același timp, așa cum menționează Littell (*op. et loc. cit.*), când Calvin ataca Spiritualii liber-cugetători de la Geneva, a crezut că avea de-a face cu aceeași mișcare ce s-a făcut cunoscută la Schlatten am Rande, o confuzie regretabilă din partea lui. Calvin „nu făcea vreo distincție dintre Spiritualii și Bibliști ca aripi diferite ale mișcării, dacă era conștient de existența vreunei distincții.”

fiind repugnantă simțului uman ... ei s-au rușinat de ea.” Ceea ce s-a întâmplat este că două decenii de cercetări au demonstrat că „comuniunea de bunuri” nu era o parte integrantă a viziunii anabaptiste, astfel încât Calvin și-a înfrânat elanul de a se exprima la timpul prezent. Ne-am dori ca el să fi evidențiat cine a repudiat în vremurile de mai demult „al meu și al tău” doar pentru a repudia apoi repudierea. I-ar fi fost dificil să argumenteze o astfel de teză. Observăm că el pe de o parte admitea că anabapțiștii contemporani nu pledau pentru „comuniunea de bunuri” și, pe de altă parte, susținea ideea contrară.

Anabapțiștii dintâi, în general vorbind, nu învățau ceea ce Calvin prezenta drept acuzație. Probabil faptul că Calvin nu citea în germană (limba în care majoritatea scrierilor anabaptiste erau formulate), astfel încât totul îi parvenea de la a doua mână, a contribuit la tratamentul nedrept al „Copiilor vitregi”. Zicala spune că dacă un om vrea să arunce o piatră într-un câine, de obicei o găsește; Calvin voia să-i atace pe anabapțiști cu orice preț, în principal fiindcă îi periclitau planul reformei sub protecția magistratului și în nerăbdarea lui de a încheia bine lucrurile, nu le-a dat dreptate.

Să luăm exemplul de la Schlatten am Rande. În manifestul compus acolo, nimic nu se spune despre doctrina încarnării din suficientul motiv că în 1527 nu existau tensiuni în ce privește acest subiect. Dar când Calvin a scris tractatele sale împotriva anabapțiștilor, situația se schimbase. Menno Simons, urmându-l pe Melchior Hofmann, a abandonat viziunea ortodoxă referitoare la încarnare. Decât să admită că până în 1527 n-au existat ocazii pentru a spune ceva despre subiect, Calvin sugerează că tăcerea din 1527 era datorată unei rele credințe, „un truc viclean” (*par cautelle*), „văzând că doctrina lor este demnă de blestem.”⁹ Cu siguranță aceasta este mai puțin decât corect.

Calvin nu era singurul implicat în acest tratament nedrept, căci reformatorii erau în general atât de implicați emoțional în bătălia ce izbucnise în „Cel de-al doilea front” încât erau incapabili să emită o judecată dreaptă. Ar fi fost destul de imposibil să găsești doisprezece oameni care ar fi acceptabili ca membri ai unui juriu la procesul „Copiilor vitregi”. Un om asemeni lui Zwingli de exemplu, care a spus fără a clipi: „Anabapțiștii își au nevestele în comun și se întâlnesc noaptea ... pentru practici dezvățate ...”¹⁰ s-a descalificat deja.^f Nu putem decât regreta acuzațiile necreștinești aruncate „Copiilor vitregi”: „La cât de des mărturisiți despre Hristos, depuneți o mărturie mai rea decât cea a demonilor, căci ei I-au experimentat puterea în asemenea măsură că Îl mărturisesc ca fiind Fiul lui Dumnezeu, dar voi, când mărturisiți despre El, o faceți în mod ipocrit.”¹¹ Această afirmație este nefondată, din orice perspectivă am privi-o, fiind rezultatul direct al acceptării unui vechi clișeu fără vreun filtru critic, un clișeu ce numai timpul îl putea diminua.

Numai așa putem înțelege de ce când prizonierii anabapțiști negau tot ce semăna măcar cu acuzația „comuniunii de soții și de bunuri”, oamenii strângeau menghina mai tare sau intensificau supliciul. Erau atât de siguri că anabaptistul „real” se ascundea în fața celui empiric, încât erau incapabili să-și creadă ochilor și urechilor. Și astfel, înapoi la tortură!

Când Zwingli a depus acuzația de „comuniune de bunuri” împotriva lui Hübmaier, în 1526, acesta a răspuns:

Am vorbit mereu și cu orice ocazie despre comuniunea de bunuri după cum urmează: că trebuie să fim preocupați

^f Cât de tendențioasă era mărturia reformatorilor în ce-i privește pe anabapțiști putem conchide din faptul că spuneau despre aceștia că duceau niște vieți exemplare, dar că aceasta nu era decât un mijloc al diavolului de a pune momeala pe cârlig pentru a prinde mai mulți oameni. Aceste mărturii nu pot fi ambele adevărate. De aceea exista o contradicție inerentă în mărturiile reformatorilor despre „Copiii vitregi”.

întotdeauna de aproapele nostru ca cel flămând să fie hrănit, cel însetat să fie adăpat, și cel fără haine să fie îmbrăcat. Căci într-adevăr nu suntem stăpâni peste avutul nostru, doar administratori și împărțitori. Vă rog să mă credeți că nu există nimeni care să pledeze pentru confiscarea averilor altuia și punerea la comun, ci mai degrabă să-i lase haina și de asemeni și mantaua.¹²

Aceasta ar fi trebuit să pună capăt acuzației cel puțin până la dovada empirică a unui atac contrar, însă a o aștepta înseamnă a uita ce forță are tradiția asupra oamenilor: Zwingli și ceilalți au continuat să aducă acuzația, exact cum o formulase (tipărită mai sus) un an mai târziu după ce același Hübmaier a depus mărturie:

Sunt suspectat de a dori să pun toate lucrurile în comun, dar nu am făcut acest lucru. Mai curând am numit „o comuniune de bunuri creștină” comunitatea în care cine are mijloacele necesare și cine vede aproapele în suferință să împartă din ale lui – celui înfometat, celui însetat, celui fără haine și celor ce sunt în închisoare. Cu cât mai mult stăruie cineva în asemenea fapte, cu atât mai aproape este de modul creștin de existență.¹³

Când Jörg Dorsch, un alt întemnițat anabaptist, a fost interogat să informeze Curtea „care poate fi regula, ordinea, intenția sau conspirația anabaptistă”, acesta a replicat:

Cu adevărat nu cunosc nimic referitor la vreo regulă, ordine sau conspirație pe care să o împărtășesc cu alți anabapțiști, cu excepția acesteia – atunci când o persoană săracă ce a primit însemnele^s vine la alt anabaptist, îi este dat ceva cu

^s De exemplu, însemnul botezului, a botezului credincioșilor, efectuat astfel printre anabapțiști. Cititorul va remarca faptul că orice înțelegeau anabapțiștii prin „comuniunea de bunuri” aceasta era menit celor ce aparțineau comunității, fără a privi societatea în general.

care să supraviețuiască. Nimănu-i se cere să dea altuia ceea ce el însuși are nevoie Nu am auzit cum că ar dori să fie împotriva magistraturii sau că intenția lor este ca toate bunurile, soțiile și copiii să fie ținute în comun sau să fie disponibili pentru toți cei ce vin la ei.¹⁴

Heinrich Seiler, un anabaptist din Arnau, a spus la procesul său din 1529 când a fost întrebat să-și expună ideile cu privire la „comuniunea de bunuri”: „Accept faptul ca un creștin să posede bunuri în așa fel încât atunci când este un om în nevoie, să împartă cu el și să-l trateze corect, căci nu este decât un administrator.”^h

Felix Manz, care a fost înecat în Limmat pentru convingerile sale anabaptiste, s-a exprimat cu privire la posesiuni în felul următor: „Un bun creștin împărtășește cu aproapele său când acesta are nevoie de ajutor.”

Referitor la August Wurzlburger, funcționarul Curții a scris următoarele:

Am atacat poziția sa, aceea că oamenii acestei secte au pe inimă să nu lase pe nimeni să cerșească, ci mai degrabă ei, care au mai mult decât suficient, să pună bani laolaltă și să-l susțină astfel. Cel care poate lucra și nu o face, dar alege să se bazeze pe acest târg, îl dau afară din comunitate și îl

^h Această idee că proprietatea nu e nimic mai mult decât administrare și că cel ce posedă trebuie să răspundă atât în fața lui Dumnezeu, cât și în fața aproapelui, i-a condus pe anabapțiști la un fel de „Conservaționism creștin”, ideea că un om trebuie să-și utilizeze resursele pe pământ într-un asemenea mod încât să nu priveze generațiile de mai târziu de ceea ce le aparține de drept. Ba mai mult, se credea că guvernarea avea o misiune în această privință, având obligația de a împiedica oamenii să golească pământul de roadele sale ulterioare. Îl observăm pe anabaptistul Jörg Schnabel spunând că magistratul civil este „van got verordenet ...”, dan wann neit oberheit were, es wur wider holz noch feld gedeien mögen, es wurden auch wenig fleische einer dem andern gleichs tun, seintmal die fleishliche art so gar verdoeben ist, das sei net weiter dan das ihr sucht und der nachkimling wenig acht hat” (*Quelen Hesse*, pag. 178).

tratează ca pe un păgân. El spune că nu știe nimic privitor la altă ordine, regulă sau comuniune de bunuri.¹⁵

Andres auf den Stultzen, un pionier anabaptist (numit „auf den Stultzen” din cauza faptului că mergea în cărje), și-a expus ideile în problemele economice în următorul mod:

Omul care nu are nevoie de bani, fie cleric, fie om simplu, dar practică camăta cu canonicul său sau cu oricine altcineva, sau adună mai multe bunuri decât are nevoie pentru a se îngriji de propriul pântec, un asemenea om, comparat cu un altul cu copii cu nevoi, ce fură din sărăcie în efortul său de a se îngriji de cei mici, un astfel de om nu este mai bun în ochii lui Dumnezeu decât cel ce fură din cauza sărăciei.¹⁶

Hans Sherer a spus când l-a auzit pe Andres spunând aceste lucruri: „Dacă un om are venituri mari și totuși alungă pe cel sărac din locuința sau ogrorul său, este mai rău decât un hoț în ochii lui Dumnezeu.”¹

¹ Deși jurisprudența civilă a ajuns să vadă dreptatea filozofiei expuse, în multe state un creditor nu putea deposeda un om de casa lui, indiferent cât de mare era gradul de îndatorare. Această scutire era deja asigurată în Vechiul Testament – nimeni nu putea deposeda de haină sau lua haina drept gaj peste noapte, fiind obligat să o returneze înainte de căderea nopții, când va fi avut nevoie de ea drept așternut și drept acoperământ. (Cf. Deut. 24:10-14) Era interzis să iei piatra de moară de sus sau de jos pentru a plăti datoria, căci însemna să „iei mijloacele de trai drept gaj” (Deut. 24:6). Această lume medievală a uitat complet aceste legi umane, vânzând oamenii în sclavie pentru datorii, întemnițându-i pentru datorii, fără cea mai mică remușcare. Reformatorii, deși iuți în a cita din Vechiul Testament atunci când servea scopurilor lor, nu-și aminteau viziunea biblică despre care vorbea Andres auf den Stultzen. Trebuie spus că reamintirea acestor lucruri, atunci când survenea, nu era rezultat al preoției, ci mai curând ca rezultat al pamfletistului sau jurnalistului. Tendința umanizatoare a Renașterii mai degrabă decât Reforma a câștigat victoria, alimentate probabil de munca asiduă depusă de anabapțiști.

Georg Blaurock, un alt conducător anabaptist (numit „Blaurock” din cauză că purta o haină albastră), a depus mărturie: „Nu pledez pentru comuniunea de bunuri, totuși, un om ce își spune creștin se va lipsi de bunurile sale, altfel, nu este un bun creștin.”

Conrad Grebel, adesea considerat părintele anabaptismului, a spus: „nu am învățat niciodată pe nimeni că nu trebuie să ne supunem magistratului; nu-mi amintesc să fi fost discutată vreodată vreo problemă asemănătoare celei de „comuniune de bunuri”.

Julius Leuber, de asemenea anabaptist, a declarat în fața Curții: „Cât despre comuniunea de soții, aș spune că dacă cineva dă astfel de învățătură, doctrina lui este cea a diavolului și nu a lui Dumnezeu. Totuși, în ce privește comuniunea de bunuri, sunt obligat să-mi ajut aproapele din dragoste frățască și fără a fi forțat.”

La acuzația de „comuniune de bunuri” Menno Simons a răspuns: „Această acuzație este falsă și neadevărată.” Apoi a continuat citând din Scriptură după cum urmează: „Dacă va fi la tine vreun sărac dintre frații tăi, în vreuna din cetățile tale, în țara pe care ți-o dă Domnul, Dumnezeul tău, să nu-ți împietrești inima și să nu-ți închizi mâna înaintea fratelui tău celui lipsit.”^{*} Apoi a adăugat, cu un evident simț al victoriei, că deși poporul lui avea un număr mare de oameni nevoiași, datorită persecuțiilor și confiscărilor, „totuși nici unul dintre credincioșii ce ne-au urmat,[†] nici unul din copiii lor orfani n-au fost lăsați să cerșească Această milă, această dragoste, această comuniune de bunuri este predicată de noi Dacă aceasta nu e practică creștină, atunci ar trebui de asemenea să

^{*} N.tr.: Deuteronom 15:7.

[†] Cititorul va observa din nou că orice gândeau anabapțiștii cu privire la „comuniunea de bunuri”, era ceva menit pentru „frăție” ca asociere voluntară, nu pentru societate în general. Așa cum am mai menționat mai devreme, nu e nimic greșit într-o asemenea abordare a lucrurilor.

renunțăm la Evanghelia Domnului nostru Isus Hristos, sfintele sacrameinte și numele de creștini.” Menno Simons s-a îndreptat apoi împotriva celor ce-i aduceau acuzațiile: „Să vă fie rușine ..., voi ce nu ați putut cu Evanghelia și sacramentele voastre să-i luați de pe străzi pe cerșetorii voștri, chiar dacă Scripturile spun destul de limpede: „...cine are bogățiile lumii acesteia, și vede pe fratele său în nevoie, și își închide inima față de el, cum rămâne în el dragostea de Dumnezeu?”* Ne-am aștepta ca un asemenea răspuns să estompeze acuzația de „comuniune de bunuri” ca fiind ceva îngrozitor de greșit, cel puțin până la apariția unor dovezi tangibile în acel sens.

Dar aceasta nu era posibil, din câte se pare, pentru oamenii setați pe o dietă a sacralimului. După proteste similare ei duceau anabapțiștii în camera de tortură. Citim următoarele:

... el a fost tras pe roată de trei ori; el se roagă lui Dumnezeu să-i dea puteri să poată rezista torturii. I se spune să mărturisească de ce a părăsit învățăturile curate ale lui Martin Luther și ale altora Ceva mai mult trebuie să colcăie în spatele tuturor acestor lucruri, adică dacă dorești să distrugi toată conducerea și ai toate lucrurile la comun. Și chiar dacă spui că această comuniune de bunuri este doar pentru tine și oamenii tăi, totuși inima și ambiția ta sunt total diferite, voind să ai bunurile tuturor oamenilor la comun.

Cum a putut acest om, cu trupul sub tortură să spună mai multe? Ce-ar fi dacă declarațiile solemne, sub asemenea constrângere, ar fi aruncate în vânt?

Ferească Dumnezeu să fim împotriva conducerii civile sau să ne comportăm într-un mod contrar ei ...; trebuie să-i fim supuși, fie că sunt buni sau răi Iar în ce privește comuniunea de bunuri, nimeni nu este forțat printre noi să-și pună proprietatea într-o trezorerie comună și nu avem nici o

* N.tr.: I Ioan 3:17

intenție în a o face comună cu forța. Dar cel ce are și vede pe fratele lui sau sora lui în nevoie, are datoria izvorâtă din dragoste și fără constrângere să-i ajute.¹⁷

Nimic n-a fost de vreun ajutor. Acești „Copii vitregi” reprezentau o amenințare față de societatea sacrală și aceasta îi făcea nihilisti în ochii persoanelor cu un mod de gândire sacralist. Numai așa putem înțelege sfatul, dat de un comitet de clerici în Bavaria, în 1528, referitor la anabapțiști:

Nu considerăm intolerabil sau demn de pedeapsă faptul că își au bunurile la comun și le adună laolaltă, fiecare membru în mod voluntar, fără a constrânge pe cineva să aducă tot sau chiar o măsură specifică. Nici nu putem cita din Scripturi ceva ce să fie împotriva acestui fapt.

Dar acești clerici totuși erau siguri că era ceva sinistru cu privire la această mișcare – așa spunea cartea. Așa că au continuat după cum urmează:

Și totuși este de temut că acolo unde asemenea începuturi neînsemnate sunt lăsate să prolifereze, permise și tolerate, atunci s-ar putea ca o dată cu trecerea timpului această mișcare să ia proporții și să conducă la un rău mai mare și mai cuprinzător. De aceea opinia noastră este că un plan atât de banal din punct de vedere confesional și nici măcar foarte culpabil trebuie întâmpinat și extirpat, prin măsuri de contracarare potrivite, în vederea a ceea ce se poate dezvolta din acesta.¹⁸

E zadarnic să argumentezi împotriva unei asemenea logici, așa cum au aflat „Copiii vitregi” spre descurajarea lor.

Din sfatul dat clericilor din Bavaria, citat mai sus, este evident faptul că aceștia erau familiarizați cu acest domeniu al „Celui de-al doilea front” ce-l urma pe Jacob Hutter și practica ținerea comunală a posesiunilor. Acești oameni, pe care-i

cunoaștem drept hutteriți, continuă să o facă până în zilele noastre, în unele din statele noastre din vest și în Canada. Istorisirea originii acestei practici printre hutteriți este emoționantă: era un grup de refugiați, bărbați, femei și copiii acestora, ce nu aveau acoperiș deasupra capului decât frunzișul pădurii, fiind alungați din locuințele lor din pricina credinței. Liderul lor, în angoasa suferinței, și-a întins haina pe iarbă, a aruncat monedele ce le avea la el și a poruncit tuturor celor ce-L urmau pe Hristos și Crucea Lui să facă la fel. Toți au consimțit și aici a început practica hutteriților de a avea toate bunurile în comun. Urmând Fapte 2 și 4 câțiva *Diener der Notdurft* au fost asigurate pentru a vedea dacă nevoile fiecăruia erau împlinite conform posibilităților fondului comun. Sub conducerea lui Peter Ridemann și Peter Walpot acest mod de trai acceptat în mod voluntar a fost dezvoltat și fondat confesional, astfel încât astăzi este încă o problemă de principiu.^{k1}

Trebuie amintit că până și hutteriții aceștia nu se gândeau la impunerea viziunilor lor asupra altora și nici la deposedarea cuiva de avutul său împotriva voinței sale. Trebuie să admitem că astfel de proprietate comună este acceptabilă în comunitate;¹ dar doar prin actul liberei voințe. Cu siguranță nu e nimic greșit cu privire la acest mod de viață; dacă ar fi fost, atunci micul grup ce L-a urmat pe Hristos era un grup vicios.

Și mai era și Münster, un oraș din Westphalia, unde mișcarea anabaptistă a recurs la măsuri ce s-au dovedit mai

^k Anabapțiștii ca întreg „nici nu au lăudat, nici nu au apărat” ideea hutterită, aceea de a combina „al meu și al tău” în deținere socială. Citim „Dass aber in Mehren gemeinschaft der güter haben, wollen sie nit loben noch verteidigen” (*Quellen IV*, pag. 193).

¹ În câteva cazuri erau oameni ce au urmat *Brüderschaften hutterit*, punându-și bunurile în comun și care au decis apoi să părăsească asociația – acești oameni s-au plâns că nu au putut recupera nimic. Aceasta constituia o problemă complicată, una ce după toate probabilitățile nu ar putea fi rezolvată spre satisfacția tuturor.

târziu o dezonoare pentru ei. Aici liderii anabapțiști au deposedat de bunuri pe cei ce au rămas în oraș (sub asediu de către armatele episcopului), poruncindu-le să aducă proviziile la un depozit central, din care aprovizionările erau raționalizate cu rigiditate. Fără îndoială că erau mulți în orașul nefericit ce și-au adus bunurile împotriva voinței lor.

Dar trebuie amintit că tragedia Münster a apărut după mulți ani de suferință teribilă, aproape un deceniu de arderi pe rug și spânzurări, expulzii și încarcerări, ca să nu menționăm torturile. Liderii rebeliunii erau oameni ce dădeau dovadă de o stare foarte asemănătoare oboselii de luptă. În zilele noastre ar fi fost alungați spre vreun ospiciu. Cu siguranță un om ce pretinde că a fost îndemnat de Cel Atotputernic să-și decapiteze soția, ar fi în timpurile noastre transportat spre un loc unde n-ar putea să-și facă rău sau să facă rău altora. Profesorul Gooch a spus că originile izbucnirii de la Münster „trebuie urmărite în opresiunea ce i-a adus pe oameni în pragul mâniei” și putem accepta ușor această afirmație. Așa cum este obișnuit în cazul oamenilor bolnavi mintal, era prezent un curent de apocalipticism și mesianism, amestecat cu halucinații.

Multe s-au spus despre Münster. Până în zilele noastre acest caz permite o descotorosire facilă, mai ales printre oamenii cu reminiscențe sacraliste, de lucrurile pe care, pentru a le realiza, au trăit și au murit „Copiii vitregi”. Dar Münster era departe de a fi fost un anabaptism tipic. Așa cum a spus marele istoric Toynbee, Münster a fost „o caricatură a mișcării”. Sau, citându-l pe profesorul Gooch încă o dată – „tragedia din Münster a atras atenția asupra unei faze a mișcării ce era departe de a fi tipică în ce privește reala sa natură.”

Era de așteptat că Münster va fi repudiat de tabăra anabaptistă însăși. O respingere nimicitoare a cazului Münster, scrisă în 1535 (anul capitulării orașului) și chipurile de Menno

Simons, poartă numele semnificativ de „Blasfemia lui Jan van Leiden” și este aproape o denunțare aspră a lui Münster.

Putem avea impresia că pentru dușmanii „Copiilor vitregi” veștile din Münster erau chiar favorabile, dându-le posibilitatea de a spune ceva ce toate ființele umane adoră să spună: „Ți-am zis eu!” Au prezis că anabaptismul va conduce la haos și aici aveau dovada vie a faptului că aveau dreptate, astfel încât au stors ultima picătură de propagandă din acest eveniment nefericit. A fost stabilit un tipar ce continuă până aproape de timpurile moderne, tiparul reprezentării anabaptismului pe pânza cazului Münster.^m

Pretinzând că Münster era un caz tipic al mișcării, oamenii erau tentați să învinovățească anabaptismul de Revolta Țăranilor, această concepție greșită continuând până în prezent. Nu este nevoie să negăm că țăranii au fost impulsionați de scrierile lui Müntzer, dar delirul revoluționar al acestei faze fanatice a reprezentat un dezacord între „Copiii vitregi” de la bun început. Nu au făcut aluzii foarte clare Grebel și colegii lui că cooperarea dintre el și ei era posibilă dacă el și-ar fi abandonat tacticile revoluționare? Trăsăturile esențiale ale istorisirii anabaptismului pot fi spuse fără referire la Münster sau la Revolta Țăranilor, căci nici una dintre acestea nu au fost împărtășite de „Copiii vitregi”.

În concluzie, putem evidenția că ideea „Copiilor vitregi” în domeniul economiei era un lucru necesar în epoca Reformei. Lumea medievală a fost mai degrabă nemiloasă în această privință a lui „a avea” și „a nu avea”. Era necesară o schimbare și în zilele dintâi ale tulburărilor reformatorilor, au

^m La începutul secolului al XX-lea Edward Armstrong (în cartea sa *The Emperor Charles V – Împăratul Carol al V-lea*, pag. 342) scria, cu referire specifică la anabaptiști: „De fiecare dată când obțineau supremația, aplicau metodele practice ale modernului anarhism și nihilism principiilor declarate de comunism.” Singura scuză pentru asemenea tip de scriere este faptul că sursele nu erau încă disponibile atunci. Nici un istoric redutabil al timpurilor recente n-ar repeta cuvintele lui Armstrong.

dat dovadă de o tendință de a sugera câteva schimbări.ⁿ În aceste zile dintâi, Luther a avut o discuție în contradictoriu pentru foarte necesara reformă, spunând că „cerșitul trebuie să ia sfârșit în toată Creștinătatea.” Chiar și această declarație, ce pare destul de inofensivă, a fost detestată profund de oponenții catolici, care cu siguranță erau deranjați de orice rearanjare în domeniul lui „al meu și al tău”. Jerome Emser, „țapul Billy”, cum îl numea Luther cu afecțiune pe arhi-dușmanul său din tabăra catolică, l-a luat la rost pentru aceste spuse:

Picard mai degrabă decât creștin, căci picarzii^o au practica de a nu lăsa pe nimeni din rândul lor să cerșească Dar Alexius a meritat Cerul cerșind și Martin, și Elisabeta de asemenea, la fel ca Hedwig și toți slujitorii lui Dumnezeu ce au devenit plăcuți lui Dumnezeu dând pomeni La fel cum apa stinge focul, așa pomana șterge păcatele. De aceea nu este bine ca cerșitul să înceteze – multe fapte bune ar înceta să existe!

Dar această promisiune a unei sensibilități sociale reînnoite conținută în Reforma timpurie nu a fost realizată. Luther a devenit mult mai conservator în problema reformei economice, fiind învinovățit pentru neliniștea manifestată printre țărani. Se pare că zarva „Copiilor vitregi” pentru mai multă responsabilitate în detrimentul posesiunilor contribuia la neliniște. Se pare că epoca Reformei, departe de a cauza îmbunătățirea destinului celor deposedați, de fapt o înrăutățea. Și aceasta i-a determinat pe „Copiii vitregi” să mărească

ⁿ Wilhelm Pauck crede că Bucer era înclinat la începuturi spre o anumită formă de „comunism creștin” (Cf. *Martin Bucer's Conception of a Christian State – Concepția lui Martin Bucer despre statul creștin*, în Princeton Theological Review, Vol. XXVI.) Aceasta nu ar fi surprinzător, având în vedere predispoziția reformaților în anii dintâi spre multe aspecte ce au devenit cunoscute mai târziu drept excese anabaptiste.

^o „Picard” era sinonim cu „waldensian”. Luther folosea cei doi termeni alternativ, asemeni multora în acele vremuri.

cererea pentru conștiință în privința proprietății. Unul dintre ei, Jörg Schnabel, a spus în timpul procesului:

În zilele când papistașii erau în ascensiune, nu se întâmpla ca săracii să fie forțați să-și cedeze casa și pământul, acum, totuși, sunt deposedați de ele. Și magistrații din Wolkstorff au fost auziți spunând că dacă ei [i. e. săracii] ar fi să își asculte predicatorii, atunci ei n-ar mai sta acolo, și atunci Excelențele lor i-ar trata cu mai multă severitate.¹⁹

Dobânzile s-au mărit și când s-a amintit faptul că oamenii nu împrumutau în acele zile decât dacă aveau vreun necaz, aceasta n-a contribuit decât la înrăutățirea situației. Schnabel a spus: „Dobânda la camătă este de un florin la douăzeci, dar acum ei iau un *malter* din grâu, ce valorează doi florini sau doi și jumătate. Biserica obișnuia să rețină cinci la sută, ceea ce este interzis în Biblie.”²⁰

Camăta nemiloasă, practică de Bisericele Protestante, în stilul tipic medieval, cu banii Bisericii, l-a împins pe Schnabel în sânul anabaptismului. A părăsit Biserica Lutherană, la care fusese trezorier (astfel încât avea cunoștință de toate de la sursă), fiindcă aduna banii din dobândă, în timp ce mulți oameni săraci din umbra Bisericii trăiau în cruntă sărăcie. Având muștrări de conștiință cu privire la o astfel de politică, Schnabel a apelat la pastor, la primar, la Consiiliul orașului (Madburg), dar fără rost, după care și-a predat postul și s-a alăturat anabapțiștilor.²¹ Aceasta s-a întâmplat în anul 1538. În noua comunitate, Schnabel a găsit sensibilitatea cu privire la necazul uman după care tânjea în Biserica de stat. În această congregație anabaptistă una din întrebările puse unui potențial membru era: „Dacă ar fi nevoie, ești pregătit să predai toate posesiunile tale în folosul frăției și ești de acord să nu lași nici un membru în nevoie, fiind capabil să ajuți?”

Deși ideea „Copiilor vitregi” de „comuniune de bunuri” era contestată de reformatori și de urmașii acestora atât de mult

încât clericii protestanți erau demiși dacă o sprijineau, se poate spune în această privință, ca și despre altele ce erau parte integrantă a viziunii acestor radicali, că a fost în definitiv acceptată ca un ideal creștin valabil. Bisericele Reformate ale Țărilor de Jos au stabilit mai târziu un record de invidiat în donațiile materiale pentru alinarea nenorocirilor omenești – sume fantastice de bani au fost trimise, de exemplu, waldensienilor în necaz din Piedmont, în 1698. Dar și după atâția ani, există reminiscența faptului că această practică a administrării creștine a fost implementată de către „Copiii vitregi”. În acele zile cineva care nu era anabaptist, scria făcând aluzie la ei: „Deși oamenii Bisericii Reformate a Olandei merită într-adevăr să fie lăudați pentru bunăvoința lor față de săraci, totuși această virtute este adevărată în mod special datorită acestor oameni. În plus, ei au grijă să se îmbrace modest.”²²

În timpurile noastre copiii „Copiilor vitregi” continuă viziunea de odinioară referitor la îndatorirea de a transmite o sarcină celui ce numește ceva avutul său personal. Programul de ajutorare al menoniților este cunoscut în toată lumea și trebuie doar menționat. Oriunde este suferință umană, sunt și acești descendenți ai „Copiilor vitregi” ce sunt mereu gata să facă orice pentru a ajuta.”^p

Indiferent ce înțelegeau oamenii prin „comuniunea de bunuri”, acesta era un lucru bun. Nu e exagerat să spunem că dacă lumea vestică ar fi dat ascultare acestor radicali și ar fi preluat ideologia și practica lor (ceea ce e deja prea mult a cere), atunci Karl Marx ar fi avut puțin de susținut în teoriile

^p Atunci când cu câțiva ani în urmă o tornadă devastatoare a lovit orașul Flint din sud-estul statului Michigan, au ajuns acolo câteva camioane care transportaseră zeci de tineri. Și-au întins corturile și au început să ajute la curățarea molozului, alinând necazul cauzat de dezastru. Aceștia erau anabapțiști (menoniți) dintr-un stat vecin. După ce orașul a fost reșezat, au dispărut la fel de subit cum au apărut.

sale economice și puțin de scris în studiile sale. Iar aceasta ar fi produs o diferență uriașă în cursul istoriei lumii.

Propunem o încuviințare postumă pentru un grup de oameni ce au fost deschizători de drum a viziunii creștine a proprietății, o viziune la care se refereau cu dispreț ca la „comuniune de bunuri”. Toți cei ce răspund acestei propuneri și sunt de asemenea legați de Confesiunile Belgice, ar vrea să facă ceva cu privire la acest fragment: îi detestăm pe anabapțiști ... care resping conducerea civilă și magistratii și ar răsturna justiția, introducând comuniunea de bunuri, năruind buna-cuviință și buna ordine, pe care Dumnezeu le-a stabilit printre oameni.”⁹ „Copiii vitregi” spuneau lucruri pe care reformatorii n-ar fi trebuit să le trateze cu niște clișee străvechi și cu acuzația sinistră de *Kommunisten*!

⁹ Ar fi cel puțin un pas spre direcția corectă dacă textul Confesiunilor Belgice așa cum a fost stabilit la Sinodul de Revizuire din 1566, ar fi înlocuit cu textul din versiunea originală. Guido de Brès, autorul Crezului, a spus: „Nous détestons tous ceux qui veulent reietter les Superioritez et Magistrat et renverser la justice, mettans communautez des biens et confondant l’honestate que Dieu à [sic, o tipărire greșită a lui *a*] mis entre les hommes.” Sinodul de Revizuire a înlocuit forma verbală *mettans* cu *introduis*, iar motivul schimbării nu este dat, desigur, dar acesta poate fi semnificativ. *Mettans* este de la verbul *mettre*, un verb ce înseamnă *a realiza prin ordin* (cf. Participiul perfect al acestui verb este *mis*, căci se află în aceeași propoziție, în *que Dieu a mis entre les hommes*), în timp ce *introduis* vine de la *introduire*, un verb ce înseamnă a introduce cu *orice* preț. *Mettre* înseamnă a introduce în tradiția dictatorială, a introduce asemeni lui Dumnezeu, iar *introduire* înseamnă a introduce oricum, chiar și prin proceduri complet democratice. Versiunea din 1566 este de aceea mult mai dezaprobatoare decât versiunea originală, căci textul din 1566 condamnă „comuniunea de bunuri” practică de hutteriți, iar textul din 1559 (compus în acel an, dar tipărit pentru prima dată în 1561) nu o face.

8 *Rottengeister!*

Nu te teme, turmă mică
Luca 12:32

Pe vremea sa, Luther a spus că din tabăra lui au plecat *Wiedertäufer, Sacramentenschwärmer, und andere Rottengeister*. În capitolele anterioare ne-am ocupat de primii doi termeni de reproș atribuiți „Copiilor vitregi”, iar în acest capitol ne ocupăm de ultimul dintre aceștia.

Termenul *Rottengeister* le includea pe toate pentru a acoperi restul așa-numitului grup malefic. De aceea în acest capitol final vom analiza câteva din trăsăturile rămase ale viziunii „Copiilor vitregi”.

Dintr-o anumită perspectivă, numele de *Rottengeister* conduce mai direct spre inima „Celui de-al doilea front” față de celelalte cuvinte defăimătoare folosite în acest sens. Un *Rott* este o clică, o facțiune, un grup, iar *Rottengeister* sunt organizatorii acestui grup, cei ce au determinat crearea facțiunii, inițiatorii de șleahță. Într-un limbaj mai sofisticat, *Rottengeister* sunt agitatorii din cadrul unei societăți pentru a forma un partid. În terminologia noastră din prezent putem spune că *Rottengeister* sunt agitatorii, a căror activitate conduce la o situație complexă, aceasta asemănându-i cu „ereticii”, căci, așa cum am văzut, cuvântul „eretic” desemnează luarea unei decizii. În timpurile medievale, ca și în orice situație sacrală, *Rottengeister* erau întruchiparea răului, fiindcă reprezentau o amenințare la societatea monolitică. În limbajul împrumutat din scena Crucificării se spune că ei erau vinovați de „împărțirea robei lui Hristos.” Termenul *Rottengeister* era foarte util în lupta psihologică ce se desfășurase asupra „Celui de-al doilea front”, căci ceea ce

reprezenta „ereticul” în ochii sacralismului medieval, reprezenta și anabaptistul în ochii neo-sacraliștilor din timpurile Reformei.

Nici unul dintre reformatori nu pare să fi fost conștient de faptul că creștinii sunt și, prin natura lucrurilor trebuie să fie, *Rottengeister*. Creștinii sunt separați pentru a crea un grup, o facțiune, un element. Biserica Noului Testament este prin definiție o sectă, un grup de adepți (cuvântul sectă, este, așa cum am spus, din latinescul *sequor*, un cuvânt a cărui idee esențială este de „a urma”). Ceea ce vor să evite sacraliștii cu orice preț este în viziunea creștină *sine qua non*, și anume „a alege în această zi cui vei sluji.” Se poate spune că dacă reformatorii voiau să fie conduși de Noul Testament, n-ar fi existat niciodată „Cel de-al doilea front”, căci atunci ambiția „Copiilor vitregi” de a organiza o Biserică ce era formată din urmași n-ar fi părut inacceptabilă.

În vremurile lor, donatiștii au înțeles că a elimina din viața oamenilor acel „pentru sau împotriva” Creștinismului era echivalent cu a pune capăt Creștinismului. „Ereticul” medieval realizase și el acest lucru. Și, de asemenea, și oamenii „Celui de-al doilea front”. Toți aceștia erau dedicați creării unei Biserici compuse din creștini-prin-alegere, pentru a lua locul Bisericii ce constă din creștini-prin-întâmplare. Viziunea restituționistă vizează crearea unor insule în marea umanității și, dacă este posibil, a unor continente. Această viziune delimitează o hartă a reliefului, cu părți deasupra și dedesubtul nivelului mării, având o frică înăscută de un peisaj așa cum se spune a fi existat înainte de Genesa 1:9. Nu trebuie să fim surprinși când auzim că oamenii cu o asemenea viziune sunt numiți *Rottengeister*.

Refuzul jurământului era parte a moștenirii restituționiste. Vom studia această trăsătură și vom descoperi că acest refuz de a face un jurământ era consecința convingerii fundamentale a unui „eretic”.

În societatea occidentală contemporană jurământul este în principal un mijloc pentru a asigura sinceritatea, este un mijloc prin care oamenii doresc să obțină „adevărul, întregul adevăr și nimic altceva în afară de adevăr”. Dar aceasta reprezintă o îngustare a sensului și practicii de bază. Pe vremuri, un jurământ era mai degrabă un mijloc pentru a asigura loialitatea supușilor față de cei ce erau în rang mai înalt, fiind un jurământ de fidelitate.

Deși jurământul este amintit în Scripturile creștine, în Vechiul și în Noul Testament, nu este o tradiție abordată de acestea. Jurământul este pre-creștin, fiind utilizat adesea, de exemplu, în societatea etnică a Romei pre-constantiniene. În societatea respectivă jurământul de fidelitate era utilizat în mod comun.¹ În Roma antică jurământul servea în special asigurării fidelității față de împărat. În această perspectivă, jurământul avea o pregnanță categoric religioasă. Ca atare, era parte integrantă a situației sacrale. Dedesubtul acestuia era presupunerea că conducătorul și supușii recunosc și se închină aceluiși Obiect, în prezența căruia conducătorul și cei conduși se situează laolaltă în timp ce fac legământ unii cu ceilalți. În societatea respectivă, jurământul era un lucru ce susținea sacralismul, loialitatea religioasă și cea civilă sau politică suprapunându-se de fapt. În societatea respectivă jurământul este exact opusul principiului de „a da Cezarului ce-i a Cezarului și lui Dumnezeu ce este a lui Dumnezeu”; de fapt, în acea societate această expresie biblică n-avea nici un sens, căci divinitatea și conducătorul sunt două aspecte ce nu se disting.

Era de așteptat, *a priori*, ca primii creștini să dea de bucluc cu privire la jurăminte, căci Dumnezeul lor nu era același Obiect ca și cel ce-l viza pe împărat. Creștinii erau doritori și pregătiți să promită fidelitate împăratului, dar nu și dumnezeului împăratului. Acei primi creștini aveau o problemă în această privință, o problemă foarte similară celei ce-i hărțuia pe evrei, și anume: „Este legal să dai tribut Cezarului?”

Conștiința lor le interzicea să se implice într-un jurământ, așa cum era specific societății păgâne a Romei.

De aceea, primii creștinii erau mai predispuși spre dezvoltarea unei rețineri față de jurământ, căci li se părea – și în această privință aveau dreptate – că acesta era inventat pentru a-i prinde. Nu e surprinzător că au început să privească jurământul ca pe un lucru detestabil, inspirat de puterile întunericului. Probabil această convingere este exprimată în spusele atribuite lui Grigorie de Nazians: „Ce este mai rău decât un jurământ? Nimic, așa spune.”

Să ne amintim că în zilele lui Decius oamenilor li se cerea că semneze o declarație pe proprie răspundere (un instrument ce se poate denumi pe drept cuvânt un jurământ scris) ce atesta loialitatea față de religia imperială. Aceasta era de asemenea o capcană în care erau prinși creștinii, fiind planificată în acest fel. Și aceasta putea să fi contribuit la detestarea jurământului ca un mijloc de deservire a sacralismului.

Se pare că această tradiție în dezvoltare a detestării jurământului nu era împiedicată prea mult sau foarte eficient de faptul că Vechiul Testament nu doar tolera jurământul, dar se pare că îl agreea. Primii creștini au realizat că Noul Testament vine cu o formulă nouă pentru societatea umană, căutând să creeze „un popor al lui Dumnezeu” ce să nu fie echivalent cu „poporul” în general. Ei erau convinși că „vechiul” ce fusese „aproape de piere” (Evrei 8:13) a căzut când noua ordine a fost instaurată, fiind pregătiți pentru ideea că jurământul poate fi acum parte a vechiului. Faptul că acesta fusese o unealtă pentru crearea și păstrarea unei societăți non-compozite i-a făcut mai pregătiți să privească jurământul ca învechit. Oricum, plasarea pe un nivel secundar al Vechiului Testament și nepermiterea jurământului fuseseră aspecte conexe de-a lungul timpurilor.

Promotorii schimbării constantiniene erau rapizi în a-și însuși obiceiul deja existent al jurământului și a-l transforma

pentru a servi scopurilor proprii. Constantinienii era prieteni ai jurământului în aceeași măsură în care „ereticii” erau dușmanii acestuia. Atitudinea cuiva referitoare la jurământ devenise mai târziu un indiciu cu privire la poziția sa vizavi de „sacralismul creștin”. De aceea citim în jurisprudența timpurilor medievale că „Dacă orice om respinge dintr-o superstiție religioasă damnabilă religia jurământului, refuzând să jure, va fi numit eretic din pricina acestui comportament.” Devenise o procedură standard printre inchișitori să-și testeze victimele confruntându-le cu jurământul – dacă refuzau să depună jurământ, aceasta era dovada *prima facie* pentru apartenența la „erezii”. Unul din inchișitorii notorii ai timpurilor medievale, Bernard Gui, a rezumat procedura în următoarele cuvinte: „toți cei ce repudiază jurământul și refuză să depună jurământ, sunt *ipso facto* condamnați caeretici.”² O asemenea politică le întărea „ereticii” convingerea că jurământul era demonic, inventat de diavol în efortul de a nenoroci credinciosul.

Jurământul era un aspect ce servea sacralismului în asemenea măsură încât Biserica medievală se folosea de el în mod liber în expansiunea programului său. Jurământul ajuta la crearea unui soi de lume pe care o voiau adepții „sacralismului creștin” și servea la găsirea și marcarea spre pieire a celor ce stăteau în calea acestui obiectiv. În 1229 la Toulouse s-a dat următorul ordin:

Pentru ca ... ereticii să poată fi exterminați mai prompt și credința romană să fie plantată mai rapid în aceste pământuri, decretăm ca să ... determinați toți tinerii peste 14 ani și tinerele peste 12 ani să renege toată erezia și să promită sub jurământ că vor apăra Biserica Catolică și-i vor persecuta pe eretici. Toți acei ce după o asemenea renegare vor fi găsiți că s-au lăsat de credință ... vor fi pedepsiți așa cum merită apostazia.³

Oriunde exista o epidemie de „erezii”, Biserica medievală privea jurământul ca mijlocul prin care să rezolve această problemă. Spre exemplu, Conciliul din Verona, ținut în 1184, ce avusese unul din principalele subiecte pe agenda sa problema „ereziei” răspândite cu rapiditate, a decis ca în fiecare comunitate să fie numiți trei sau mai mulți oameni ce să „fie legați prin legământ să divulge numele oricui este eretic și țin *Winckelpredigten* sau greșesc în orice alt fel.”⁴ Nu e surprinzător că „ereticii” dezaprobaau jurământul ca obicei al societății medievale.

În primii ani ai secolului al XIII-lea aceeași politică era implementată în Olanda. Pentru a localiza și lichida „ereticii” din acele locuri următorul jurământ a fost cules din popor:

Eu, (numele și prenumele), jur pe Dumnezeu cel Atotputernic, magistratului sau locțiitorului acestuia, că voi spune adevărul sincer, fără frică, în ce privește toate aspectele cunoscute de mine și cu privire la care sunt interogat, nu doar despre pe mine, dar și despre alții, așa să mă ajute Dumnezeu și maica Lui.

O formă oarecum extinsă spunea în felul următor:

Eu, (numele și prenumele), jur pe Dumnezeu cel Atotputernic, domnului meu, episcopului (numele și prenumele), fără prefăcătorie, că de acum încolo nu voi mai merge la oamenii ce se numesc ..., ..., ... etc., și că nu mă voi întovărăși cu aceștia și nici cu liderii lor, învățătorii lor etc., atâta timp cât ei rămân eretici. Ba mai mult, eu reneg orice fel de necredință ce este contrară cu credința deschisă învățată și menținută oriunde în Biserica Romană și Creștinătate Așa să mă ajute Dumnezeu și maica Lui.⁵

Cu privire la faptul că jurământul era folosit în mod constant ca armă cu care „sacralismul creștin” era susținut și căruia i se opunea „ereticii”, nu e de mirare că ostilitatea

referitoare la jurământ a devenit o trăsătură diferențiată a „ereticii”. O găsim descrisă în felul următor:

Blasfemiile ticăloase ale acestei erezii sunt: negarea că păcatele sunt iertate prin botez; susținerea că sacramentul trupului și sângelui lui Hristos este nebunie; că prin punerea mâinilor pontife nu este conferit nimic celuiilalt; că nimeni nu primește Duhul Sfânt dacă faptele bune nu premerg această primire; că mariajul este condamnabil, că întreaga Biserică este compusă doar din ei și că depunerea jurământului este un delict.⁶

Oricine ezita cu privire la jurământ era din start suspectat de „erezii” – într-atât era acesta un indiciu al ereziei. Găsim un om foarte bine informat și un fiu loial al Bisericii predominante, Peter Cantor, capelanul din Notre Dame din Paris, punând întrebarea, criticabilă în ce-l privește: „De ce declarăm cathar de îndată pe omul care împlinește această poruncă [a lui Hristos, adică „Nu jura pe nimic”]?”⁷

Exista o lungă tradiție referitoare la jurământ când în secolul al XVI-lea a avut loc reforma, căci multe secole de-a rândul fusese semnul ortodoxiei, pe când aversiunea față de jurământ era însemnul neortodoxiei.

Așa cum era în cazul respectului față de moștenirea restituționistă, la început, reformatorii simpatizaseră cu poziția pe care „ereticii” din vechime o susțineau referitor la jurământ. Așa cum un cercetător a menționat: „Anumite idei care mai târziu erau numite idei anabaptiste erau foarte atrăgătoare pentru unii din primii reformatori ai Țărilor de Jos; să luăm în considerare aversiunea față de jurământ pe care o arătase Willem din Utrecht în 1525.”⁸ Acest Willem din Utrecht nu era anabaptist, deși ar fi putut deveni unul dintre aceștia cu ușurință. În acele vremuri, un admirator al lui Hendrick Voes și Johannes Esch (primii oameni care au murit pentru cauza „lutherană”), un om cu numele de Reckenhofer scria că

„Jurământul obișnuit cerut de conducătorii civili de la supușii lor este ilicit și este împotriva poruncilor lui Hristos.”⁹ După toate probabilitățile, acest Reckenhofer și-a obținut convingerea de la „ereticii” dinaintea Reformei – unde altundeva ar fi putut fi spuse aceste lucruri? În anul 1546 mai erau încă oameni care, nefiind anabapțiști, nu depuseseră jurământ – de exemplu, unul Pierre Alexander.

Cu migrarea reformatorilor spre dreapta, ceea ce le-a adus neo-sacralismul ca formulă de urmat, orice ezitare în ce privește jurământul a ajuns a fi considerată drept greșală supărătoare. Calvin n-a ezitat să spună că această sensibilitate la Pierre Alexander, pe care l-am menționat mai sus, era „lourde fault”, o eroare gravă.¹⁰ Calvin devenise suficient de sacralist pentru a se uita bănuitor la orice om ce nu era de acord cu această practică, jurământul, care servise atât de mult cauzei sacraliste.

În timpul scrierii Catehismului din Heidelberg, neo-sacralismul devenise puternic înrădăcinat. În acest răstimp „Copiii vitregi” deschiseseră „Cel de-al doilea front” și toată antipatia pentru cei ce refuzau practica jurământului s-a răsfrânt asupra lor. Întrebarea 101 a Catehismului îi are pe ei în vizor: „Dar nu putem să jurăm în Numele lui Dumnezeu într-o manieră plăcută lui Dumnezeu?” Palatinatele, pentru care fusese scris inițial Catehismul din Heidelberg, era un stat sacral – aspect căruia nu îi lipsea provocarea „Copiilor vitregi” – și aici era o șansă bună pentru a pune o vorbă bună jurământului ce slujea sacralismul; astfel, răspunsul în Catehism era „Da,”

„Copiii vitregi” erau într-atât de puțin predispuși spre practica jurământului pe cât erau reformatorii de înclinați să o facă, moștenind această atitudine negativă o dată cu viziunea restituționistă, ce a generat această atitudine cu mult timp în urmă. Și acum că se formaseră două tabere, reformatorii au început să-și îndemne magistrații, exact la fel cum sacraliștii medievali îi îndemneau pe ai lor, pentru a încerca să prindă în

plasă orice sectant – aceeași plasă pe care o folosise Decius în zilele sacralismului păgân din vechime și pe care au folosit-o constantinienii în zilele „sacralismului creștin”. Reformatorii șopteau în urechile conducătorilor civili, cu referință specifică la „Copiii vitregi”: „Dacă ei refuză să jure, atunci să fie expulzați și să nu se întorcă niciodată Apoi dacă se întorc în domeniile acelea, fie ca să fie tratați în așa fel, încât să nu o mai facă vreodată.”¹¹ (Ultima expresie este un mod eufemistic de a spune că aceștia trebuiau condamnați la moarte.)

La Zürich autoritățile civile stimulate de reformatorii de acolo, au publicat un Edict în 1539 a cărui intenție era lichidarea „Copiilor vitregi”:

Poruncim cu strictețe tuturor locuitorilor domeniilor noastre ... ca dacă aud ceva despre anabapțiști să ne informeze în ce-i privește în baza jurământului cu care sunt legați Vom pedepsi fără milă, din pricina încălcării credinței și jurământului pe cei ce au jurat ..., pe toți cei ce ajută și nu pleacă sau raportează, sau îi aduc drept prizonieri pe asemenea persoane.¹²

E de la sine înțeles că asemenea tactici nu au sporit dragostea „Copiilor vitregi” pentru jurământ.

În apropierea localității Basel noi jurăminte speciale au fost formulate despre eliminarea oricărui anabaptist cu amenințarea ce o reprezenta pentru o societate omogenă.

În Olanda reformată exista aceeași politică. În 1574 Sinodul ținut în acel an la Dordrecht a pus întrebarea: „Cum pot fi eliminați anabapțiștii sau determinați să o ia pe calea cea dreaptă?” Răspunsul dat de acest corp ecleziastic a fost: „Muștrați și solicitați magistrației să nu primească sau să tolereze în teritoriu pe oricine afară de cei ce depun jurământul.” Câțiva ani mai târziu, în 1601, Edictul din Groningen, menționat anterior în aceste studii, propunea de

asemenea să depisteze anabapțiștii cu ajutorul jurământului.^a Asemenea utilizare a jurământului i-a convins și mai mult pe „Copiii vitregi” că acesta vine de la diavol.

În politica lor de severitate împotriva „Copiilor vitregi”, reformatorii nu erau oameni rău-intenționați, ci doar oameni induși în eroare. Ei credeau cu sinceritate că societatea poate fi unită doar ținută laolaltă de o dedicare religioasă comună, iar jurământul era și un simbol al acestei dedicări comune și un mijloc de a o asigura. Dacă admitem această premisă, atunci rigoarea lor referitoare la „Copiii vitregi” este explicabilă și chiar justificabilă. Așa cum evidențiază un scriitor recent: „Din momentul în care tradițiile și loialitățile străvechi ale comunității și-au găsit centrul simbolic în jurământul civil, respingerea acestuia era profund deranjantă.” Pentru un om ce nu respingea premisa sacrală, repudierea jurământului era începutul sfârșitului ordinii și buneii cuviințe sociale. Așa cum s-a exprimat Zwingli:

Căutați să distrugeți magistratura și puterea investită în ea. Eliminați jurământul și ați destrămat toată ordinea Vezi, dragă cititorule, toată ordinea este răsturnată atunci când jurământul este revocat Renunțați la jurământ în orice stat și dintr-odată și în acord cu dorința anabapțiștilor, magistratura este îndepărtată și toate lucrurile se vor desfășura așa cum își doresc ei. Doamne sfinte, ce confuzie și răsturnare a tuturor lucrurilor!¹³

În această privință ambele părți erau oneste cu ele însele și cu cealaltă parte, dar una din ele greșea. Orice protestant

^a Citim în Edict următoarele: „Oock sal niemandt tpt eenighe Administratie bedieninge publicke ofte Privatie, noch oock tot cunschap ofte ghetuighenisse toeghelaten worden hij doe dan de solemnelen daer toestaenden Eedt, alsucken Eedt wezgerende sullen ghestraft worden, als nae recht behoort” (publicat în Nr. 1172 în *Knuttel Collection* a Tracturilor istorice olandeze).

poate doar deplânge roadele acestei erori. Să ne gândim doar că l-au tras pe roată pe Georg Blaurock, un om cu o asemenea inimă mare, pentru a-l forța să repete cuvintele unui jurământ ordinar! Aceasta era o acțiune de un diabolism autentic. Și apoi, când epava umană torturată, îngrozindu-se de perspectiva unei torturi și mai crunte, a respectat gesturile depunerii jurământului, un „păcat” pentru care oamenii săi nu l-au condamnat, l-a auzit mai apoi pe Zwingli spunând: „Tu nu-L urmezi nici pe Hristos, nici propriile voastre decrete”: aceasta este perfidie diabolică sporită.

Toate acestea fiind spuse, ne-am putea bucura desigur că oamenii au ajuns să vadă că premisa sacrală nu este sustenabilă, realizând că aceasta nu este condiția obligatorie pentru pacea civică prin faptul că toți cetățenii se închină la același altar. Am putea da exemplul Elveției, țara care a făcut viața aproape imposibilă pentru „Copiii vitregi” ce refuzau să depună jurământ, pentru a demonstra faptul că premisa sacralistă este greșită. Aici avem o țară în care sunt declarate diversități religioase (alături de diferența rasială și lingvistică), dar care este un exemplu clasic de pace și liniște de ceva vreme. Zarva și tensiunea sunt prilejuite în mod evident nu de repudierea premisei sacraliste, ci mai degrabă de păstrarea acesteia.

O dată ce premisa fundamentală a sacralismului a fost discreditată, s-a domolit o mare parte din zgomotul și tumultul referitor la jurământ. Nu mai simțim nevoia unui jurământ de fidelitate și a unui jurământ ce să asigure informarea despre ceilalți oameni. Avem doar jurământul veridicității. Și chiar aici „Jur solemn” poate fi înlocuit de „Afirm în mod solemn” – o alternativă pentru oamenii ce cred că jurământul nu este permis. Și făcând aceasta nu suntem mai răi ca alții. Temuta destrămarea a întregii ordini și buneii cuviințe, prezisă atât de sigur de reformatori și de toți ceilalți ce erau convingși de viziunea pre-creștină a societății umane, nu s-a materializat.

Am preluat viziunea „Copiilor vitregi” în această privință și n-am ajuns la casa de nebuni.^b

* * * * *

Nu trebuie să ascultăm prea mult „Cel de-al doilea front” pentru a auzi ceva spus despre întrupare, căci „Copiii vitregi” erau acuzați de a fi susținut idei incorecte în această privință. Această acuzație își găsește exprimarea clasică în Articolul 18 al Confesiunii Belge, care vorbește despre „erezia anabaptiștilor, ce neagă că Hristos a luat trup din mama Sa.” Această erezie uneori era exprimată și astfel: Isus Hristos nu a preluat natura umană de la mama Sa, Maria, ci a adus-o cu El, din Ceruri, aceasta fiind purtată de Maria, așa cum apa este purtată de un canal. Această reprezentare era considerată condamnată, deoarece făcea ca umanitatea lui Hristos să fie asemenea, dar nu identică cu umanitatea celor pe care El venise să-i mântuiască.

Această aberație de la cristologia tradițională nu a fost niciodată parte integrantă a viziunii anabaptiste. Dacă aceasta ar fi fost cunoscută și acceptată, am putea în mod evident și potrivit să ometem această discuție. Dar din moment ce Confesiunea Belică vorbește despre acest aspect ca fiind comun anabaptismului, trebuie să-i acordăm atenție, cu atât mai mult că această generalizare nefundamentată continuă a fi făcută.^c

^b În teritoriile unde influența restituționismului nu era puternică, jurământul era utilizat până în timpurile recente pentru a preveni „revizionismul”. Cu mai puțin de un secol în urmă nimeni nu putea obține rangul de profesor la Universitatea din Viena până nu era pregătit să jure loialitatea ideologiei romano-catolice (Herzog, *Realencyclopädie für Prot. Theol. und Kirche*, IX, S. 204.)

^c Prof. Berkouwer continuă să vorbească despre această eroare ca parte integrantă a anabaptismului, derivată din trăsătura fundamentală a viziunii anabaptiste, și anume „falsul dualism” sau „fîrea” vs. „harul.” Din câte se

Din câte se pare Melchior Hofmann a fost cel ce a inserat această viziune deviantă a umanității lui Hristos în curentul anabaptismului și nu putem pricepe ce l-a determinat să gândească în acest fel. Oricum, nu el este cel ce a inventat noțiunea docetică,^d aceasta fiind cultivată mai devreme, de fapt, fiind deja prezentă când Scripturile Noului Testament au fost scrise. De la Hofmann și-a însușit Menno Simons acest curent docetic, Simons fiind probabil cel mai influent scriitor în tabăra „Copiilor vitregi”. Această perspectivă a pătruns în principal prin Menno în curentul gândirii anabaptiste cu ceva timp înainte de a deveni prinsă în cristologia docetică. Menno Simons predica și învăța viziunea ortodoxă, un fapt ce dovedește că docetismul nu este parte integrantă a viziunii anabaptiste. Ba mai mult, docetismul n-a fost acceptat niciodată în zonele largi ale „Celui de-al doilea front”, rămânând limitat destul de mult la acele zone sub influența olandeză. Chiar și în aceste zone a fost respins din nou în decursul timpului, astfel încât de foarte mult timp descendenții „Copiilor vitregi” au împărtășit perspectiva ortodoxă. Toate acestea arată că cristologia docetică era un „amuzament”, *accidens*, un corp mai mult sau mai puțin străin în țesuturile anabaptismului.

Este evident din arhivă că Menno era predispus să adopte viziunea docetică în focul bătăliei. În mod principal Ioan à Lasco, un nobil polonez ce a jucat un rol definitoriu în partea nordică a Țărilor de Jos, l-a condus pe Menno pe drumul

pare, acest „dualism” i-a făcut pe anabapțiști să se opună ideii că Hristos S-a identificat cu natura umană. Credem că viziunile lui Berkouwer implicau două erori – una (în care Berkouwer are de partea sa Confesiunea Belică) este că perspectiva deviantă a întrupării era parte integrantă a viziunii anabaptiste, și alta că era supralicitarea lui „een uitgesproken dualisme.”

^d Cuvântul *docetic* este derivat din grecescul verb ce înseamnă *a apărea* sau *a părea*; în viziunea docetică, umanitatea lui Hristos era doar o umanitate aparentă, nu una reală. Docetismul a fost una din primele erori ce au atins Biserica creștină și găsim respingerea acestei idei încă în II Ioan:7.

docetic. Acest à Lasco s-a exprimat într-un fel ce l-a făcut posibil de acuzația că învăța că Hristos era întrupat cu aceeași natură căzută ce-i caracterizează pe cei pentru care a venit să moară.^e În timp ce-l citim pe à Lasco, avem impresia că susținea că Hristos fusese pătaș păcatului original atât în ce privește vinovăția, cât și gradul de afectare, iar aceasta era mai mult decât putea suporta Menno și, pentru a găsi o cale de a contracara poziția lui à Lasco, Menno s-a refugiat în viziunea docetică.

Problema pe care à Lasco a încercat să o analizeze teologic este prin natura sa terenul de joacă preferat al unui teolog amator și durerea de cap a unui teolog serios. Modul în care Hristos a putut să se identifice cu rasa umană, fără a deveni moștenitor al căderii acestei rase, este un *puzzle* teologic major, unul pe care teologia catolică l-a „rezolvat” prin inventarea ideii de „concepție imaculată” a mamei lui Hristos, un mijloc prin care oamenii caută să asigure lipsa păcatelor lui Hristos prin asigurarea unei mame fără păcat. (De fapt, nu aceasta este soluția problemei, căci mută problema în urmă cu o generație, lăsând fără explicație conduita fără pată a Mariei.)

Menno a intrat în luptă șovăitor, nefiind un teolog speculativ și refuzând să aducă problema în predicile sale datorită caracterului prea speculativ al discuției pentru omul simplu. Dar à Lasco teologhisind nu i-a dat posibilitate de alegere, în special când asociații acestuia, Gellius Faber și Martin Micron, au dat semne că sunt de partea lui à Lasco. Când Menno a adus obiecții viziunilor lui à Lasco, spunând că îl deposedau de Cel Fără Păcat, à Lasco și susținătorii lui l-au atacat pe Menno, scriindu-i teancuri de hârtii plicticoase pentru

^e Din motive care nu au fost niciodată explicate în mod adecvat, în Reforma poloneză exista o tendință pronunțată spre unitarianism. Această tendință s-a manifestat de timpuriu și a devenit în curând dominantă. Este posibil ca declarațiile înfiorătoare ale lui à Lasco referitoare la relația lui Hristos cu păcatul original să fi fost simptomatice pentru tendința lui spre unitarianism.

a-i arăta alte „erori ale anabaptismului”, iar Menno a procedat la fel în apărarea poziției sale. Ar fi fost mai bine dacă à Lasco n-ar fi abordat taina întrupării, fiind o problemă delicată și ar fi realizat mai bine că orice ar fi putut face, ar fi rămas „*grootte verholenthey*” (o mare taină), așa cum a spus Menno. Un lucru este limpede – că Menno nu a savurat speculațiile teologice și că a intrat în dispută doar pentru că era convins în mod sincer de faptul că demnitatea lui Hristos era periclitată.

Acum că zgomotul luptei s-a stins, acum că acele forțe îndurătoare ce au păzit văzduhul acestei planete de la a deveni prea poluată de praful ridicat de oameni, privind înapoi la acele timpuri impetuoase, este înviorător să descoperim că a fost măcar un cleric care trata cu atenție tainele Credinței Creștine. Ne gândim la acel predicator pistruiat, Adrian van Haemstede, un fiu al țărâmului flamand, care a spus, în timp ce privea teologii sfâșiindu-se unii pe alții, că îi amintea de persoanele grosolane ce jucau zaruri la picioarele Crucii, luptându-se să ia haina, fără prea multă atenție pentru Cel căruia îi aparținuse haina. El a susținut că întreaga controversă s-a limitat nu la întrupare, ci la detalii, *circumstantiae*. Adrian van Haemstede a spus că atunci când anabapțiștii mureau pentru convingerile lor, ei mureau pentru Evanghelie, referindu-se la „Copiii vitregi” ca la „frații mai slabi în Hristos”. Era gata să admită că Menno a făcut câteva greșeli, adăugând însă imediat că aceasta e adevărat și despre alții, incluzându-l pe Calvin. Adrian a încercat să convingă magistrații Angliei spre care el și co-naționalii săi au fugit, să nu acționeze conform sfaturilor din patria sa, lăsându-i pe anabapțiști în pace, din moment ce nu deranjau liniștea și pacea. Aceasta se întâmpla acum patru secole. Liderii Bisericilor Refugiate au convins autoritățile să-l destituie pe van Haemstede și să-l expulzeze din ținutul lor. Acesta a murit, rămânând un credincios devotat.

Am afirmat că docetismul nu este parte constitutivă a viziunii anabaptiste, dar este posibil ca tendința spre

perspectiva deviantă să fi fost cumva relaționată totuși cu viziunea anabaptistă. Disputa „Copiilor vitregi” cu „sacralismul creștin” i-ar fi putut condiționa să alunece în acea direcție, fiind confrunțați cu o teologie ce defaimă distincția dintre „regenerat” și „neregenerat”, o teologie ce identifică *Volk Gottes* cu *Volk*, o teologie ce echivala *Corpus Christi* cu *Corpus Christianum*, o teologie ce susținea o continuitate care nu putea fi armonizată cu viziunea creștină autentică. Și, așa cum Menno o vedea, acum à Lasco continua această direcție, extinzând-o până Îl includea și pe Hristos. Aceasta era prea mult pentru Menno. Teologia anabaptistă a căutat să recupereze discontinuitatea ce era inseparabilă viziunii Noului Testament, o discontinuitate prin care „Biserica” și „Lumea” erau separate și nu coextensive. Nu e surprinzător că Menno nu putea rezista oportunității de a introduce discontinuitatea în domeniul cristologiei. În teologia anabaptistă există o conștientă semnificativă a eterogenității dintre Biserică și societate. Atunci când Menno a distins șansa și nevoia de a situa o eterogenitate similară între Capul Bisericii și societatea umană, a fost constrâns să se folosească de ocazie. Așa cum un cercetător contemporan a spus-o: „În viziunea lui Menno despre întruparea lui Hristos vedem antiteza sa obișnuită dintre regenerare și neregenerare, între Biserică și societate, extinsă la Sursa și Capul Bisericii.”¹⁴ Dacă e adevărat, atunci incursiunea lui Menno în domeniul erorii docetice străvechi devine cel puțin înrudită cu atacurile fundamentale ale viziunii anabaptiste, o consecință explicabilă, dacă nu justificată, a atacului său fundamental, acela de rupere radicală de „sacralismul creștin”.

* * * * *

„Copiii vitregi” se simțeau moștenitori ai conceptului „Crucii” pe care îl întâlnim de asemenea la „ereticii” medievali. Fiindcă erau respinși din această cauză, aspectul merită analizat în acest studiu.

În Creștinismul autentic Crucea este cel mai empatic *nu* al lui Dumnezeu la omenescul *da*, cel mai empatic *da* al Său la omenescul *nu*. Un exemplu clar îl găsim în Galateni 6:12, unde Sf. Pavel opune o religie a meritelor și realizărilor personale (a cărei simbol era circumcizia printre oamenii cărora li se opuneau Apostolii) unei religii a harului. El aduce problema în prim plan spunând „vă silesc să primiți tăierea împrejur, numai ca să nu suferiți prigonire pentru Crucea lui Hristos.” Crucea este o declarație frapantă a incapacității omenești de a se mântui din situația critică în care se află; acestea sunt vești rele pentru orice om ce nu a capitulat încă în fața vorbirii de Dincolo, deci aceasta atrage după sine persecuția împotriva celor ce au capitulat. Când cineva experimentează ostilitatea, pe care Evanghelia harului o întâmpină cu siguranță din partea unor oameni nesmeriți, atunci experimentează Crucea. Acesta este singurul sens pe care purtarea Crucii o are în scrierile Noului Testament. A purta Crucea înseamnă a experimenta neplăcerea pe care a confirmat-o necredința, ce e obișnuită să atace verbal pe Hristos și pe cei ce s-au aliniat direcției deschisă de El.

E de la sine înțeles că atunci când Creștinismul este atacat în tiparul sacral al purtării Crucii, devine învechit, nu mai există altă ocazie sau oportunitate pentru acesta. Cine și-ar vărsa veninul, pe cine și pentru ce? Tensiunile de odinioară se potolesc în climatul „Creștinătății”, vorbirea contradictorie de Dincolo nemaifiind auzită, autosoterismul este din nou instaurat.^f Despre ce fel de purtare a Crucii mai poate fi vorba?

Dacă schimbarea constantiniană a făcut purtarea Crucii învechită, cuvântul Cruce a fost desigur reținut, căci făcea deja

^f Autosoterism este desigur teologia în care omul este propriul său mântuitor. Cel mai subtil autosoterism este exprimat în locul desemnat Mariei în teologia catolică – „Maica lui Dumnezeu”. În această teologie umanitatea și-a asigurat de una singură ceea ce era nevoie printr-un soi de „minune a Mariei”. „Ereticii” au refuzat teologia în care Maria devine în vreun sens „*co-redemptrix*”.

parte din vocabularul creștin de odinioară, fiind deja parte a moștenirii pentru a fi pur și simplu extirpat. De aceea semnificația și utilizarea au fost re-evaluate. S-a renunțat la vechiul și autenticul sens și un nou sens s-a infuzat cuvântului. Pe de altă parte, Crucea a fost adusă în liturgia Bisericii și a devenit un obiect ce de atunci încolo a ocupat un loc proeminent în mobilierul bisericesc. Ba mai mult, obiceiul de „a bate crucea” a apărut, o pantomimă ce impresionează oamenii până în ziua de azi, făcând parte din tradiția „sacralismului creștin” medieval. Pe de altă parte, un nou conținut a fost infuzat expresiei „a purta Crucea”. În timp ce Noul Testament delimitează expresiei experiențe neplăcute ce sunt inerente statutului de creștin, expresia era acum utilizată pentru a conota suferințele noastre datorate statutului de oameni în general. Iată un om chior de un ochi, unul cu o mână paralizată, altul cu cerul gurii despărțit – ce „cruce” pentru un asemenea om! Această conotație falsificată totuși nu găsește nici cea mai mică susținere în Noul Testament, fiind parte a pervertirii pe care „ereticii” o numeau „decăderea Bisericii”.

Rebeliunea împotriva schimbării constantiniene prin care purtarea Crucii era înlăturată, a fost imediată. O dată cu răzvrătirea donatistă începe o lungă tradiție a „ereziei” în care găsim o încercare studiată de a conserva și păstra purtarea Crucii, ce fiind experimentată în Creștinismul autentic, este semnul purității. Când instaurarea „sacralismului creștin” a făcut martirajul un aspect al trecutului, restituționiștii au depus eforturi pentru a-l păstra. Urmașii lui Donatus au spus-o expresiv – „a purta oprobiul lui Hristos” era atât de necesar și definitiv pentru un credincios, așa cum fusese și până atunci, exceptând aspectul că ceea ce s-a schimbat e că față de timpurile trecute creștinii erau prigoniți de lumea păgână, acum ei erau prigoniți de „creștini”, care erau o altă varietate de păgâni. Aceasta implica faptul că nu catolicii, ci ei, donatiștii, erau continuarea Bisericii veritabile. Ei spuneau că „adevăratul

creștin trebuie să se aștepte la o viață de greutate continue, soarta sa fiind cea a tuturor oamenilor, de la Abel încoace.”¹⁵

Din moment ce donatismul era reacționar, era doar o problemă de timp ca ceva fanatic să intre în scena istoriei. Donatiștii erau atât de siguri că semnul distinctiv al adevăratului creștin erau greutățile suportate din pricina Credinței, încât au început aproape să caute martirajul (și uneori îl căutau în mod direct). Aceasta era adevărat mai ales cu privire la *Circumcelliones*, acel grup de extremiști ai mișcării donatiste, dintre care oamenii uneori săreau de pe poduri și stânci pentru a se alătura celor ce erau condamnați la moarte pentru Credință. Acești extremiști acționau pentru a se asigura că nu erau membri ai Bisericii „decăzute”, în care nu mai exista purtare a Crucii. Deși donatiștii în general nu cădeau în asemenea extreme, totuși prețuiau mult martirajul. Există o tendință de a primi gloria în martiraj, aceasta fiind, desigur, nu departe de atitudinea primilor discipoli ai lui Hristos, căci nu s-au bucurat ei că „au fost învredniciți de a suferi pentru numele Lui” (Fapte 5:41)?

În timpurile medievale tabăra restituționistă a păstrat aprecierea înaltă a purtării Crucii, așa cum fusese caracteristică donatiștilor, uneori ducând-o la aceleași extreme spre care ajunseseră *Circumcelliones*. Citim, de exemplu, într-un raport oficial al unui măcel a unui grup mare de „eretici” în apropierea localității Bézier că „N-a fost nevoie ca oamenii noștri să-i arunce [în foc], căci toți au fost atât de îndărătnici încât s-au aruncat singuri, din proprie inițiativă.”¹⁶ Este posibil ca acesta să fie un raport exagerat despre „ereticii” căutători de martiraj, dar este de asemenea posibil ca Biserica „decăzută” să-și fi amintit că a avut de-a face la un moment dat cu oameni ce deveneau martiri în mod voluntar, astfel încât aceasta să fi devenit parte a imaginii stereotipe a „ereticii”. Dar, fără îndoială, o asemenea dorință fanatică de a muri pentru Credință s-a manifestat de-a lungul istoriei.

N-ar trebui să fim foarte surprinși de această manifestare. Viața nu avea prea multe promisiuni în cazul unui „eretic” ce rămânea singur, când tot ce conta mergea în foc! Era mai bine să intri dintr-o dată în slavă decât să te târăști prin viața unei pierderi totale pe pământ!

Aceasta de asemenea explică ușurința ce caracteriza „ereticii” care se arunca în flăcări. Citim despre un grup de asemenea „eretici”, prinși în apropierea localității Köln în 1163. Ei erau numiți „cathari” – o denumire cu care suntem deja familiarizați – și ei aveau oameni simpli ce predicau, fiind „versați în Scripturi” și considerându-se „adevărata Biserică”, iar ceilalți fiind în afara ei, desconsiderând de asemenea clericii și sacramentele Bisericii etc. Citim despre acest grup, opt bărbați și trei femei care au mers spre rug „cum exaltione” (exaltați) când o femeie incredibil de frumoasă a pășit în față, „cu privire la care judecătorii și cei prezenți erau mișcați de compasiune, astfel încât ei au încercat să o cruțe Dar ea, eliberându-și brusc mâinile de la cei ce o țineau, a sărit în foc și a murit cu ceilalți.”¹⁷

Să cităm doar încă un exemplu. În 1414 când 44 de „eretici” erau pe punctul de a fi arși la Winckel, lângă Langensalza, în Turingia, un bărbat a venit călare în timp ce erau conduși la rug și strigând „Sunt și eu unul din ei!”, s-a aruncat în infern, murind astfel cu tovarășii săi.

Deși acțiunile energice dintâi ale Reformei au început *sub crucis*, alunecarea spre dreapta a pus capăt purtării Crucii. Când reformatorii au acceptat mâna conducătorilor locali, iar climatul sacralist a revenit,^g Crucea n-a mai așteptat persoana ce mergea pe drumul Reformei.

^g Există un obicei lung și persistent din partea istoricilor de a începe istorisirea Reformei din orice zonă în momentul în care conducătorii civili apar în scenă pregătiți și doritori de a susține Reforma, aceasta însemnând că acești istorici încep în momentul în care versiunea nouă și acum protestantă a „sacralismului creștin” devenise realizabilă. Aceasta îi face să înceapă

Aceasta părea trădare pentru oamenii ce aveau restituționismul în sânge, o trădare asemănătoare celei împotriva căreia luptaseră donatiștii. Pentru restituționiști ucenicia lipsită de Cruce era o contradicție în termeni. Un cercetător recent menționa: „Anabapțiștii acceptau suferința nu ca pe ceva întâmplător, ci esențial uceniciei. Botezul este un botez spre moarte. Când Biserica este fidelă chemării sale, este o Biserică ce suferă. O dată cu schimbarea lui Constantin, Biserica și-a schimbat statutul de Biserică ce suferă în cel de Biserică ce persecută și de aceea și-a pierdut statutul de Biserică adevărată.”¹⁸ Sau, așa cum un cercetător modern evidențiază:

... o „teologie a martirajului” s-a dezvoltat printre frați, o înțelegere a faptului că cetățenii Împărăției lui Dumnezeu vor întâlni în mod necesar suferința în această lume Anabapțiștii au acceptat ideea Bisericii ce suferă ca un fapt de la sine înțeles și fiecare membru al acestui grup înțelegea conceptul fără prea multe explicații. De fapt, descoperim adesea chiar un soi de tânjire după martiraj, o dorință de a li se îngădui să depună mărturie pentru noua lume spirituală prin suferință și sacrificiu suprem.¹⁹

Este indiscutabil că în „Cel de-al doilea front” botezul era privit ca un rit în care cel botezat se lăsa pe spate ca în așteptarea Crucii. Așa cum o spuse Conrad Grebel:

istoria Reformei din Germania în momentul în care prinții dau dovadă de sprijin a Reformei; aceasta îi face să înceapă istoria Reformei din Anglia cu Henry al VIII-lea, în Franța cu venirea lui Conde, etc. În această școală de gândire, Reforma din Țările de Jos începe în 1566, cu acel *Compromis* al nobililor. Este neîndoiește adevărat că Reforma ce a răzbit la victorie în Țările de Jos a început cu acel *Compromis*, dar această școală a istoriei trebuie neapărat să facă lumină în tot ceea ce s-a întâmplat în 1566, menționând primul capitol al istorisirii. În cele din urmă, Reforma era deja de 50 de ani pe scena istoriei când s-a formulat *Compromis*, ce a semnalat un nou capitol, contribuind, pe de altă parte, la încheierea primului capitol, cel în care restituționismul și neo-constantinianismul au dat primele semnale.

Cel care e botezat a fost făcut părtaș morții lui Hristos Creștinii adevărați sunt oi printre lupi, pregătiți pentru măcel. Ei trebuie botezați întru suferință și durere, încercări, persecuții, chinuri și moarte.^h Ei trebuie încercați în foc și trebuie să culeagă roadele patriei, nu nimicind dușmanii săi în trup, ci luptând până la pieirea dușmanilor săi spirituali.

Ceea ce „Copiii vitregi” aveau împotriva reformatorilor era că ei „au sudat sabia de Cruce”, o acțiune prin care și-au pierdut dreptul de a se numi creștini. Așa cum menționa Leonard Schiemer în cuvintele scrise în închisoarea unde fusese închis pentru faptul că era anabaptist: „Dacă Crucea nu este trăită, atunci avem dovada faptului că suntem falși creștini, nefiind încă adoptați de Dumnezeu.” Schiemer a fost ars pe rug din cauza acestor scrieri, în data de 14 ianuarie 1528.

O țărancă simplă ce s-a alăturat mișcării anabaptiste a spus: „Vrem să frecventăm serviciile unde se predică Hristos; Hristosul vostru nu aduce nici o suferință.” O altă persoană s-a exprimat în felul următor: „Ori de câte ori auzi despre Cruce, acolo adevărata Cruce este adusă în prim plan.”

Botezul nu era doar preludiul suferinței în sistemul anabaptist de gândire, ci era parte a simbolismului Cinei Domnului. Hristos a băut cupa amărăciunii până la capăt și cei ce-L urmează vor avea parte de experiențe similare. Hans Cluber, un anabaptist, la procesul din Hesse din 1535 a spus: „Ceea ce oamenii iau ca sacrament nu este nici sângele, nici trupul, ci necazuri și suferință; cel care va bea cupa dulce în viața de dincolo trebuie să o golească pe cea amară aici.”²⁰

^h Identificarea purtării Crucii cu botezul este desigur bine fundamentată în Noul Testament. În Marcu 10:38f., Isus, vorbind despre patimile sale, se referă la ele ca la botez, unul prin care vor trece și ucenicii Săi. „Botezul” menționat în Luca 12:50 este de asemenea, din câte se pare, sinonim cu Crucea.

Promptitudinea cu care „Copiii vitregi” duceau Crucea și constanța unică cu care o purtau avea o valoare propagandistică extraordinară. Cenușa martirilor devenea sămânța Bisericii, amintind de „ereticii” medievali și creștinii dintâi. Pentru fiecare anabaptist ars, un grup întreg apărea în acel loc. Menno Simons însuși a devenit anabaptist datorită spectacolului morții lui Sicke Snijder. Această purtare a Crucii era atât de eficientă încât devenise un obicei să legi o bucată de lemn încrucișat în gura persoanei ce urma să fie executată, așa încât să nu poată depune mărturie și astfel să atragă oameni după ea.

Neo-constantinienii erau în spiritul sfârșitului de a neutraliza eficiența purtării Crucii de către „Copiii vitregi”. Luther vorbea cu o anume desconsiderare despre „oamenii ce expun o dorință de a suferi și de a lăsa totul în urmă și apoi se laudă cu martirajul, căutând astfel slavă.” Și Luther ilustra cu o paralelă a ceea ce s-a întâmplat în vremea donatiștilor, căci adăuga: „Vedem pe mulți murind cu zâmbetul pe buze, întâlnind moartea fără a clipi, ca niște oameni posedați, fără frică de moarte. Aceasta s-a mai întâmplat pe vremea donatiștilor și în vremurile noastre cu anabapțiștii.”²¹

Cu o altă ocazie Luther scria:

Sfântul Augustin a avut de-a face cu donatiștii în acele vremuri, aceștia fiind la fel de seducători în a ruga oamenii să-i trimită la moarte, implorându-și călăii să-i măcelărească, în pasiunea lor pentru martiraj. Și apoi când nimeni nu era de acord să-i captureze, se aruncau de pe poduri și de pe acoperișurile caselor sau își rupeau gâtul, în timp ce citau „cine își iubește propria viață mai mult decât pe Mine” etc.²²

Dușmanii „Copiilor vitregi” se foloseau de cuvintele lui Augustin, stăruind asupra exemplelor cu donatiștii – „Martyrem fecit causa, non poena” (cauza îl face pe martir, nu pedeapsa). Ei îi informau de asemenea pe anabapțiști că Hristos

nu a spus „Binecuvântați sunt cei ce suferă”, ci „Binecuvântați sunt cei ce suferă pentru o cauză dreaptă”, ceea ce însemna, desigur, a pune sub semnul întrebării veridicitatea convingerilor acestora.

Aluzia lui Luther că seninătatea „Copiilor vitregi” în fața morții era inspirată de posesia demonică a fost dezvoltată de Adam Krafft:

Devine evident că ei sunt posedați și orbiți de diavol ... când merg voluntar la moarte, în foc sau apă. Diavolul este obișnuit să facă astfel de lucruri. Citim în Evanghelie că aruncă un tânăr în foc (Matei 17) ... cum l-a condus și pe Iuda în ștreang. Este evident că în timpurile noastre el continuă să conducă oamenii, astfel încât ei își pun capăt zilelor la fel ca în vremurile de odinioară când donatiștii se aruncau singuri în apă și foc. Diavolul a încercat de asemenea să-L facă pe Hristos să Se facă martir când l-a sugerat să Se arunce de pe turnul templului.²³

Această explicare a tendinței „Copiilor vitregi” de a suporta Crucea a continuat să fie în vogă mult timp. O găsim de asemenea la Disputa ținută la Emden în 1578, unde purtătorul de cuvânt al poziției reformate a atras atenția oponentilor săi anabapțiști că „un om se poate amăgi cu purtarea Crucii și cu persecuția Și donatiștii căutau să demonstreze prin purtarea Crucii că ei erau Biserica lui Dumnezeu”

Un aspect lăsat neexplicat de Augustin era trecut sub tăcere și de reformatori, și anume că, dacă cineva refuză să asocieze oamenii pe care-i numesc „donatiști” cu fragmentele din Noul Testament, în care purtarea Crucii este semnul distinctiv al credinciosului, atunci cui sunt aplicabile acele pasaje? Cu atât mai puțin le pot asocia lor înșiși, ei, care stau confortabil și elegant în spatele brațului cârnii, sabia

conducătorului civil în situația „sacralismului creștin”,ⁱ o situație în care nu exista de departe nimic asemănător cu trăirea Crucii primilor creștini.

* * * * *

Un alt termen de reproș folosit pentru a stigmatiza pe „Copiii vitregi” era *Leufer*, un cuvânt ce însemna „cineva care merge sau fuge”, desemnând pe cineva care călătorea mult fiind misionar.

Biserica creștină primară era o societate misionară. Membrii ei atrăgeau în mod constant oameni „din afara” comunității, mărturia fiind metoda prin care numărul adeptilor prolifera. În momentele cele mai intime ale vieții primii creștini mărturiseau despre Credința ce îi însuflețea. Ceea ce era adevărat despre Biserica apostolică era adevărat pentru Biserica pre-constantiniană în general: „Dumnezeu adăuga la ei zilnic pe cei ce erau mântuiți.”

În expunerea dată de Cartea Faptelor suntem martorii faptului că Cel Înviat nu stârnea prea multă rea voință, sau aproape deloc, din partea oamenilor confrunțați (singura excepție semnificativă în Fapte este cazul lui Efes, menționat în capitolul 19 și aici motivul este economic mai degrabă decât

ⁱ Noul Testament scrie de multe ori că adevăratul urmaș al lui Hristos va experimenta ceva din Cruce. Dacă în timp predicarea Crucii ar putea umaniza oamenii în așa măsură încât Crucea să devină mai puțin grea, aceasta este, desigur, o întrebare în ea însăși. Menno Simons avea ideile sale cu privire la această întrebare, pretinzând că la sfârșitul veacurilor credinciosul va trebui să poarte Crucea. El scria, în cel mai influent tract al său, a sa *Fundamentboek*: „Nu vă liniștiți unii pe alții cu mângâieri fără noimă și speranțe nefondate, așa cum fac cei ce cred că Cuvântul va fi predicat și trăit fără cruce Smulgeți-vă din inimă gândul dăunător al speranței pentru timpuri diferite, altfel veți fi înșelați în speranțele voastre deșarte. Am cunoscut pe câțiva care au așteptat o zi a libertății, dar nu au trăit suficient de mult să vadă speranța lor realizându-se.”

religios). Asemenea rea voință se manifesta, fiind izvorâtă de la apostazia evrei mai mult decât de la neamuri. Această primire mai puțin decât ostilă a mesagerilor lui Hristos și a mesajului lor caracteriza întreaga perioadă post-apostolică.

Aceasta fusese o perioadă de o expansiune incredibilă. Oameni din orice pătură socială veneau în Biserică cu miile, de la un capăt al imperiului la celălalt și din regiunile de dincolo de granițele imperiului. Creștinii se strecurau în orice activitate a societății din zilele lor – în armată, în politică, în justiție și în palate. Este dificil să ne închipuim ce s-ar fi întâmplat dacă această metodă ar fi continuat.^j

Dar schimbarea constantiniană a pus capăt acestei epoci. În climatul „sacralismului creștin” misiunile în sensul de odinioară erau de neconceput. Cui ar putea un om să-i mărturisească dacă deja toți oamenii „aparțin” de aceeași Biserică? Asemenea programe de expansiune au devenit doar aspecte ale unei anexări militare, așa cum observăm în timpurile medievale târzii când Lumea Nouă a fost descoperită și un *conquistador* și un *padre* au pășit aproape simultan pe țărni – primul pentru a înfinge un steag și al doilea o cruce. Apoi cuceritorul înainta pentru alte „cuceriri pentru Hristos”. Uneori un indiciu al botezului unor oameni-cheie din zonă trecea drept „botezare” întregului trib. Inutil de a adăuga că oamenii „converțiți” astfel nu erau schimbați în vreun fel și de obicei singurul efect era aplicarea unei spoieli foarte subțiri peste

^j În mai puțin de un secol credința creștină a găsit adepți aproape oriunde. Încă în anul 112 Plinius cel Tânăr într-o scrisoare împăratului Traian spunea despre creștinismul zilelor lui: „Epidemia acestei superstiții s-a răspândit nu doar în orașe, ci și în orașele și sate.” Numărul adeptilor noii credințe era așa de mare că Roma păgână și-a exprimat frica că aceasta va avea repercursiuni asupra volumului de sacrificii la altare și va atrage mânia zeilor, aducând dezastrul peste stat. Căci, așa cum a spus un împărat în secolul al IV-lea: „Toate dezastrurile au venit din cauza ideilor nimicitoare ale nebuliei acestor oameni nesăbuiți, întrucât această nebunie i-a cuprins și a pus practic toată lumea sub comportamentul lor ridicol.”

păgânismul existent. Putem vedea consecințele acestui gen de „misiuni” în multe zone – aceleași superstiții vechi, aceeași sărăcie și mizerie ce exista și înainte și doar un altar, o turlă înaltă și un crucifix pentru a ne spune că această regiune a fost „evanghelizată”.

Lumea medievală nu cunoștea misiuni în sensul Noului Testament. Viziunea predominantă era Marea Trimitere, porunca de a predica Evanghelia tuturor popoarelor a fost executată, finalizată în și prin „mai-marea trimitere”, despre care a vorbit Augustin în mod atât de oracular. Drept consecință, speranța escatologică ce a fost trăită atât de fervent în Biserica primară s-a sfârșit; acel eveniment îndepărtat spre care avea ochii ațintiți Biserica Noului Testament a fost realizat, toate promisiunile fiind îndeplinite. Astfel trăia și gândea Biserica medievală. Strigătul „Maranatha!” al Bisericii din vechime a murit pe buzele ei, cu excepția unei voci răzlețe ca a celei lui Ioachim de Fiore (care el însuși era un „eretic”, deși din interiorul Bisericii „decăzute”), iar recuperarea speranței escatologice trebuia să aștepte până la diminuarea constantinismului.

Un anumit sens de misiune și o anumită practică au continuat să se manifeste în tabăra „ereticilor”, în care avem oameni ce merg în călătorii misionare, de obicei doi câte doi, continuând tiparul din Luca 10. Un lucru deosebit cu privire la aceste misiuni era faptul că nu țineau cont de *granițe*, călătorind dincolo de acestea cu o nonșalanță ce caracterizează ciocârliia ce zboară din Montana până în Alberta. Mobilitatea acestor misionari medievali este evidentă din faptul că, deși waldensienii erau originari din Piedmont, existau convertiți în fiecare zonă din imperiu și dincolo de acesta, de la Marea Baltică la Mediterană.

Desigur, era teribil de periculos să se angajeze în asemenea activitate, de aceea totul era săvârșit în cea mai mare taină. Dimensiunile ei trebuie să fi fost infinit mai extinse decât

cele menționate în scrieri, căci atunci când lucrurile mergeau conform planului, nu apăreau mențiuni scrise, acestea fiind doar atunci când apăreau probleme neplanificate. Apoi, o dată ce se înregistrau proceduri de lichidare, ne parveneau și mențiunile scrise. Este suficient de sigur să susținem că această activitate misionară era asemeni unui aisberg, căci partea invizibilă era de departe cea mai mare, iar noi avem parte doar de priviri fugare asupra părții vizibile.

O privire fugară dezvăluie ceva din curajul și convingerea de care misionarii „eretici” au dat dovadă în misiunile lor. Citim despre unul din ei care a traversat înot râul Ibs, plin de gheață plutitoare în acea vreme, noaptea, pentru a ajunge la o persoană de pe celălalt mal care era interesată de Evanghelie.²⁴

Biserica era înnebunită din cauza acestor activități, inventând câteva cuvinte de blestem, în lupta sa împotriva acestei amenințări. Citim despre *Schwärmer* (un cuvânt ce e vag înrudit cu englezescul „swarm”), *Schleicher* (un cuvânt ce desemnează pe cineva ce se târăște înăuntru); *Truand* (un cuvânt înrudit cu englezescul „truant”, cineva care nu este în locul așteptat); *gyrovagi* (rătăcitori în cercuri); *Gartenbrüder* (un cuvânt ce înseamnă „cei rătăcitori”, fiind înrudit cu expresia *gardende Knechte*, adică „soldați mobili”); și *Leufer*.

Mărturii puternice ale preocupării Bisericii (și deci a eficienței misiunilor „ereticilor”) poate fi văzută în pașii ce au trebuit făcuți pentru a opri *Leufer*, desemnând fiecărui cleric o parohie, astfel încât să se știe în orice caz cine erau clericii autorizați și cei neautorizați. Prin acest mijloc „ereticul”, nefiind atașat unei parohii, era în dezavantaj serios. Biserica „decăzută” nu pare să se fi gândit și, dacă o făcuse, atunci nu-i păsa de faptul că Noul Testament nu vorbește despre asemenea parohii și asemenea delimitări, în care unui om să i se spună unde are voie să mărturisească Evanghelia și unde nu.

Cea mai puternică mărturie dintre toate referitoare la eficiența activităților misionare ale „ereticeilor” este faptul că Biserica le copia. Ordinul Dominican era de fapt creat ca răspuns la această mișcare „etică” misionară. Acest Ordin trebuia să fie mobil și să simuleze „eticii” în toate aspectele, cu excepția unuia. Dominicanii ieșeau în misiune doi câte doi, purtau de asemenea veșminte austere, și ei hoinăreau după bunul plac al inimii, predicând în afara zonelor bisericesti. Singura diferență era că în timp ce „eticii” vorbeau de rău Biserica „decăzută”, dominicanii o vorbeau de bine. Cu excepția acestei diferențe cele două tipuri de predicatori ambulanți erau foarte asemănători, inclusiv până la detaliul purtării de barbă.^k

Inutil de menționat că crearea acestui Ordin (renumit de la început prin a sa *ketterjacht*) făcea destinul „eticului” mult mai dificil. De aici încolo era dificil de distins prietenul de dușman.

Se pare că în anumite momente aceste măsuri împotriva „eticilor” se îndreptau împotriva celor ce le inițiaseră. Biserica își instruisese atât de bine copiii supuși să se ferească de misionarii rătăcitori, să-i alunge din oraș, să arunce cu pietre, încât atunci când noua variantă a apărut în anumite zone, în care vestea creării noului Ordin nu ajunsese, din câte se pare, ei fuseseră primiți în mod mai puțin prietenos cu „Sunteți eretici și ați venit să infectați Germania, așa cum ați făcut cu Lombardia?” Necunoscând prea bine limba, aceștia au răspuns afirmativ, fiind apoi împroșcați cu pietre și reușind cu greu să părăsească orașul teferi.

^k „Ereticii” medievali purtau o barbă mare, acesta fiind un semn distinctiv al acestora, fapt ce le-a atras numele de *Bartmänner*, „bărboși”. Aceasta aduce o lumină interesantă și probabil semnificativă asupra faptului că printre descendenții mai conservatori ai anabapțiștilor există o sensibilitate religioasă ce recomandă barba pentru bărbatul adult.

^l Se pare că o întâmplare ridicolă asemănătoare a avut loc în Köln și în Paris (descrisă de Mens în a sa *Oorsprong en Beteekenis van de Nederlandsche*

Din moment ce misiunile nu puteau prospera în climatul sacralismului și din moment ce reformatorii s-au îndreptat spre o nouă versiune a „sacralismului creștin”, nu e deloc surprinzător că Reforma nu a dezvoltat o teologie a misiunilor și nici o practică a acestora.^m Alunecarea spre dreapta a preîntâmpinat aceasta. S-a spus că

Viziunea predominantă cu privire la misiunile străine la începutul erei protestante era că porunca predicării Evangheliei tuturor popoarelor a fost dată apostolilor și a fost valabilă pentru ei. Această viziune a persistat în Protestantism timp de trei secole și mai mult de atât.²⁵

Oamenii din timpurile Reformei îi priveau pe cei cu care se întâlneau zilnic într-un mod firesc ca fiind creștini, aceasta împiedicând sensibilizarea misionară. Recuperarea percepției misionare datează din momentul în care sacralismul timpurilor Reformei s-a diminuat suficient. Misiunile în sensul Noului Testament nu au putut reîncepe până n-a fost depășit conceptul de Biserică ce „include pe toți dintr-o anumită

Begijnen en Begarden Beweging, pag. 31ff.). Ne este greu să credem că veștile Ordinului nou creat nu ajunseseră la aceste centre importante. De aceea trebuie să căutăm o altă explicație pentru ostilitățile de acolo. Având în vedere faptul că în foarte multe cazuri populația era de partea „eticilor”, chiar și guvernatorii locali, primirea mai puțin ospitalieră a dominicanilor își poate găsi explicația în dezaprobarea populară a activităților inchiuzitoriale tot mai mari datorită creării noului Ordin de vânători de erezii.

^m Este un obicei printre oamenii reformați ai Olandei să păstreze cuvântul *Zending* (misiuni) pentru contexte străine până în ziua de azi. Misiunile din patrie sunt de obicei denumite cu *Evangelisatie*. În spatele acestei diferențe de uz stă desigur presupunerea că oamenii ce sunt parte a *Creștinătății* nu prea pot fi subiecții unei activități misionare, iar „păgânul” care trăiește, să spunem, în suburbia Amsterdamului e mai puțin „păgân” sau un „păgân” diferit în mod semnificativ față de bășinașul din Borneo.

localitate”.ⁿ Și apoi s-a descoperit că trebuia depășit un obstacol al resentimentelor – oameni din zone care avuseseră experiențe neplăcute cu „Creștinătatea” priveau misiunile cu o neîncredere de înțeles. Așa cum menționa Emil Brunner:

Principalul obstacol din zilele noastre în calea avansării creștine este desigur vina secolelor trecute, adică misiunea creștină fiind parte a imperialismului vestic sau, să o spunem mai delicat, misiunea creștină fiind protejată de puterile vestice. Va trece mult timp până amintirea acestor lucruri va pieri.²⁶

Unul din primele lucruri ce a trebuit făcut în efortul de a recupera misiunea Noului Testament a fost convingerea oamenilor că Marea Trimitere era încă valabilă. William Carey, probabil pionierul acestei recuperări, trebuia să argumenteze foarte mult „dacă trimiterea dată de Domnul nostru discipolilor Săi mai este valabilă pentru noi”. Cartea sa intitulată *An Inquiry into the Obligations of Christians to Use Means for the Conversion of the Heathen* („O cercetare asupra obligațiilor creștinilor pentru a folosi mijloace spre convertirea păgânilor[necredincioșilor]”), scrisă în 1792, marchează începutul unei noi epoci, Era Misiunilor la trei secole după 1517!

Aceste trei secole n-ar fi fost pierdute dacă „Copiii vitregi” și-ar fi urmat drumul, căci la ei misiunile, în sensul nou testamental, erau în vogă de la bun început. De fapt, acest evangheliism laic, această mărturisire de la om la om nu doar că

ⁿ Treptat clericii europeni încep să recupereze dimensiunea noutestamentală a misiunii și această recuperare este posibilă o dată cu conștientizarea faptului că experimentul constantinian este un aspect al trecutului. Se spune că recent un tânăr pastor elvețian a acceptat postul său doar cu condiția să fie bine înțeles că rolul și misiunea Bisericii în Elveția este „cu precizie aceeași ca și în China dinaintea conducerii totalitariste.” (Franklin H. Littell, *The Free Church* („Biserica liberă”), pag. 4)

juca o mare importanță în răspândirea rapidă a anabaptismului, dar și reprezenta pentru reformatori una din trăsăturile cele mai periculoase și condamnabile. Pentru a împiedica aceste misiuni, ei au revitalizat arma catolică străveche împotriva *Leufer*, insistând din nou asupra faptului că fiecare om ce își permite să folosească Cuvântul lui Dumnezeu trebuie „chemat” de magistrat și desemnat unei parohii. „Copiii vitregi” au reacționat la această manevră încă în 1525, spunând, avându-i în minte pe Zwingli și Leo Jüd: „Dacă ați fi atât de evanghelici pe cât credeți că sunteți, v-ați supune Evangheliei și ați merge ca trimiși ai lui Dumnezeu pentru a predica Cuvântul lui Dumnezeu și ați întoarce greșeala în direcția potrivită.”

„Copiii vitregi” au redescoperit că există „lumea” și că aceasta este aproape de fiecare credincios, devenind responsabilitatea sa. Din această descoperire, așa cum s-a exprimat un student modern: „Evangheliismul, care pentru reformatorii constantinieni era prin definiție inacceptabil, devenise o reală posibilitate; separat de bisericile Reformei, anabapțiștii au considerat evangheliismul ca aparținând existenței esențiale a bisericii.”²⁷

Printre „Copiii vitregi” distincția dintre pastor și misionar era necunoscută, căci fiecare pastor era misionar și fiecare misionar era pastor. Pentru ei lumea era locuită de două tipuri de oameni – cei ce depun mărturie și cei ce asistă la mărturie. Nu exista o a treia categorie.

Nici distincția atât de pertinentă în cadrul „sacralismului creștin” dintre misiuni locale și străine nu avea sens în lumea gândirii „Copiilor vitregi”. Aceasta are sens doar pentru oamenii care operează cu conceptul „Creștinătății”. Un fapt interesant și semnificativ, dar nu surprinzător, este că Bisericile Reformate din Lumea Nouă sunt jenate de această

terminologie străveche.^o Aceasta se bazează pe ideea greșită că lumea este populată de trei tipuri de oameni: Creștini, creștini, și ne-creștini. O dată ce ne întoarcem la învățătura Noului Testament că lumea este locuită de două tipuri de oameni – creștini și ne-creștini – distincția dintre misiunile locale și străine își pierde sensul. Fie că omul trăiește în jungla amazonului sau în Omaha, nu există diferență esențială între aceștia, căci ambii reprezintă obiective pentru penetrarea misionară în același mod. Așa cum Lesslie Newbigin a spus:

Diferențierea exactă ce denumește o activitate așa-zis „misionară” ... nu constă în traversarea unei frontiere geografice ci în traversarea frontierei dintre credința în Hristos ... și necredință.

Newbigin vorbea din situația în care nu exista nici o moștenire constantiniană și acest fapt l-a determinat să spună ceea ce tocmai am citat. Spunând aceasta, își însușea idiomul „Copiilor vitregi” ce acum patru secole știau că „Creștinătatea”

^o Biserica creștină Reformată, de exemplu, cochetează în prezent cu posibilitatea de a aduce întreaga activitate misionară sub autoritatea unei persoane. Această Biserică, care a început de la transplantarea din solul european, a moștenit conceptul de *inwendige zending* (care înseamnă „misiuni locale”) și *heiden zending* (ce înseamnă „misiuni străine”). Din denumirile originale este evident că distincția intenționată nu e cea de misiuni în interior și misiune în afară (așa cum oamenii cred în mod convenabil), ci termenii desemnează misiune pentru oamenii care sunt parte a „Creștinătății” și pentru cei ce nu sunt. Misiunile locale speră să facă Creștini din creștini, în timp ce misiunile străine speră să facă Creștini din ne-creștini. Este semnificativ că această Biserică, la începutul carierei sale pe acest continent, când a descoperit că sunt triburi indiene în sud-vest, ce nu erau sub nici un aspect parte a „Creștinătății”, a început misiunea printre ei, numind această activitate „misiuni păgâne”, deși teritoriul era în Statele Unite, deci o misiune străină ce nu era străină. Inutil de a mai menționa că moștenirea constantiniană este de domeniul trecutului și această terminologie nu mai este tolerată.

este și a fost mereu un mit și doar un mit, iar cei ce-o spuneau, indiferent de consecințe, și pentru că o spuneau, erau stigmatizați cu numele de *Rottengeister*.

* * * * *

„Copiii vitregi” ai reformatorilor erau adesea cunoscuți ca „weerloze Christenen”, adică creștini fără apărare, oameni ce credeau în non-rezistență. Până în zilele noastre descendenții tipici ai „Copiilor vitregi” vor fi clasificați ca fiind contestatari din motive de conștiință. Convingerea că a purta arme nu este compatibil cu a fi creștin a fost probabil singurul factor ce a contribuit la migrația frecventă și supărător de dificilă, în care au fost implicați descendenții „Copiilor vitregi”. De-a lungul istoriei lor până în timpurile moderne, au preferat să lase totul în urmă, să-și adune lucrurile și să migreze într-un loc îndepărtat decât să fie implicați în război. Se poate spune că acest refuz de a îmbrăca uniforma soldatului din motive de conștiință este una din trăsăturile acestor oameni cu care omul de pe stradă este familiarizat.

Această trăsătură a viziunii anabaptiste nu era cu nimic îndatorată reformatorilor, nefiind parte a convingerilor acestora, nefiind sub acest aspect „de stânga”. Reformatorii făcuseră pace cu instituția războiului (Zwingli însuși a murit pe câmpul de război). Nu, în această privință, ca și în multe altele, „Copiii vitregi” erau resurgenții unor convingeri străvechi, moștenitori ai unei moșteniri vechi, moștenirea „ereticului”.

Într-o societate sacrală, războiul nu e doar onoare, ci binecuvântare. Dumnezeuul religiilor păgâne este unul al luptei, iar preotul își dă binecuvântarea pentru expedițiile de cucerire. De fapt, într-o societate sacrală religia are de-a face la fel de mult cu războiul, dacă nu mai mult, ca și cu orice alt lucru ce implică societatea.

Creștinismul primar a stabilit o nouă direcție cu privire la aceasta. Hristos a venit „supus și umil” și rolul cuceritorului

era absolut străin Lui. „Împărăția Mea”, spunea El, „nu este din lumea aceasta; dacă ar fi fost, supușii Mei ar fi luptat ..., dar acum Împărăția Mea nu este de aici.” Și atunci când unul din ucenicii Lui a despiciat aerul cu sabia, tăind urechea unui ostaș, Isus a spus cu măreție: „De-ajuns, pune-o la loc, căci toți cei ce scot sabia, de sabie vor pieri.” Și, aplecându-se, a vindecat urechea ostașului ca nu cumva cauza Lui să fie interpretată greșit de la bun început.

Biserica primară a luat aminte la aceste aspecte, având o armată și un arsenal, dar armele ei, deși „puternice ... să dărâme întăriturile”, nu erau „firești” și nici făcute din fire.

Este adevărat că Biserica Noului Testament încă avea Vechiul Testament și războiul avea statutul convenit în societatea sacrală, însă Biserica primară era atât de convinsă că era moștenitoarea unei noi ordini mai bune, Vechiul Testament fiind înlocuit de Noul, încât privea atitudinea Vechiului Testament referitoare la război ca pe o reminiscență curioasă a trecutului. Dacă nu exista altă alternativă, ar fi putut repudia Vechiul Testament decât să piardă noutatea atitudinii lui Hristos asupra războiului: „Mai bine [așa cum Adolf von Harnack spunea] să renunțăm la Vechiul Testament decât să lăsăm imaginea Tatălui lui Isus Hristos să fie înnorată de vreo umbră de război.” Apariția marcionismului demonstrează justețea celor afirmate. Marcion nu vedea nici o șansă de a armoniza regimul lui Isus Hristos cu legile Vechiului Testament și, în disperare, a abandonat Vechiul Testament, asociindu-l cu o divinitate inferioară.^p

^p Harnack a spus despre Marcion și discipolii săi: „Marcion hat ungezweifelt den christlichen Gottesbegrif wesentlich richtig erfasst Es wird stets ein Ruhm der marcionitische Kirche ... bleiben, dasz sie lieber das Alte Testament verwerfen, als das Bild des Vaters Jesu Christi durch Einmischung von Zügen eines kriegerischen Gottes truben wollte” (*Militia Christi*, pag. 25). Adepții „sacralismului creștin” ce nu aveau dificultăți în această privință, turnau sticle de acid sulfuric pe marcioniști, aceasta fiind mult mai mult decât aceștia meritau.

Schimbarea constantiniană a marcat sfârșitul acestei epoci. Când constantinianismul s-a instaurat, „supusul și pacificatorul Isus a devenit Dumnezeuul bătăliei, iar crucea, sfântul semn al ispășirii creștine – un stindard al luptei sângeroase.”²⁸ „Dumnezeul creștinilor s-a preschimbat în Dumnezeuul războiului și cuceririlor”, iar „semnul crucii, de care Isus a fost ținut prin refuzul Său de a riposta sau de a conduce un război patriotic și pe care a murit pentru mântuirea oamenilor, era acum o emblemă imperială militară, una ce aducea bunăstare și victorie.” Să ne amintim că Constantin a introdus monograma în care primele două litere ale numelui lui Hristos erau combinate pe scuturile soldaților lui! Și bucați de fier, de care mama împăratului s-a lăsat convinsă că erau relicve ale cuielor Crucii lui Hristos și care au fost trimise fiului ei, erau aplicate pe frâul pentru calul său de luptă și pe coif, purtat de el în expedițiile sale militare.²⁹ Păgân cum era și a rămas în sufletul său, credea că a găsit un nou dumnezeu al războiului, mai puternic decât Marte din trecut!^q

^q În timpurile noastre, în decursul Celui de-al Doilea Război Mondial, lumea asista la un rol similar desemnat religiei. Ceea ce era șintoismul pentru seniorii războiului japonezi, era religia creștinilor pentru constantinieni, un lucru cu care să unești laolaltă un popor într-un efort concertat în vederea războiului. O dată cu Constantin a început militarizarea religiei creștine, fapt care a schimbat esența acestei credințe într-un mod radical, atât de radical încât a devenit de nerecunoscut. E cumva prea mult spus? Cine ar putea recunoaște ceva din Omul din Galileea în lauda brutală a papei Inocențiu al III-lea, care după carnagiul teribil îndreptat împotriva albigensienilor, a privit cu nesăț scena, declarând satisfăcut: „În mila Sa, Dumnezeu a purificat pământurile poporului Său și ciuma ticăloșiei eretice, ce a crescut asemenea unui cancer infectând întreaga Provență, a fost omorâtă și scoasă afară. Mâna Lui atotputernică a luat multe orașe și localități în care sălășluia diavolul prin persoanele pe care le posedă și o trăire sfântă este pregătită pentru Duhul Sfânt în persoanele pe care El le-a umplut pentru a lua locul ereticilor expulzați. De aceea Îl laudăm pe Atotputernicul Dumnezeu, fiindcă în una și aceeași cauză a milei Sale a condescins să săvârșească două lucrări drepte – aducând peste acești oameni necredincioși binemeritata distrugere în așa fel încât cât mai mulți dintre cei credincioși să-și câștige binemeritata răsplată din exterminarea acestor oameni El a consimțit să asigure mijloace de bunăstare, ba mai mult, de mântuire, prin armele ... ce au triumfat de curând asupra lor”

Și de la Constantin încoace, când Biserica a ajuns în sfârșit în locul din care putea câștiga războaie și avantaje politice, a susținut războiul în numele Prințului Păcii. Războiul a devenit o întreprindere creștină, probabil cea mai nobilă dintre toate. Până în anul 416 lucrurile erau atât de schimbate, încât ne-creștinii nu mai erau doriți în armată.³⁰

Nu e deloc surprinzător că existau reacții împotriva acestei deformări, reacții susținute de cei ce aveau o relație cu Noul Testament și erau deci în postura de a cunoaște înălțimea de la care căzuse Biserica. Devenise o trăsătură de sorginte medievală să nu fii de acord cu războiul și deci cu violența.

Uneori această opoziție lua forma respingerii nu doar războiului, ci chiar a pedepsei capitale. Waldensienii recunoșteau că sabia magistratului este „de la Dumnezeu” pentru a eluda haosul social, dar aceasta nu trebuia să fie folosită până la capăt, trebuia să se oprească până la a lua viața.³¹

Deși putem susține că reformatorii la început, mai ales Zwingli, au susținut poziția apropiată pacifismului,³² nu mai are rost să menționăm că mai târziu erau gata să-și dea binecuvântarea pentru război, chiar pentru un război purtat în favoarea credinței. Aderarea lor la neo-constantinianism nu le-a lăsat de ales decât să se întoarcă la teologia medievală, în care „Fiul lui Dumnezeu merge la război pentru a supune o împărăție!” Îngrozitoarele și numeroasele „războaie religioase” erau rezultatul direct al întoarcerii reformatorilor la versiunea hibridă a credinței creștine, ce-și avea originea în zilele lui Constantin. Dacă regii trebuie să susțină „adevărata religie” cu armele războiului, atunci nu va exista vreun sfârșit al vărsării de sânge și carnagiului, văzând că oamenii și popoarele nu vor fi de acord cu ceea ce este „adevărata religie”.^f

^f Cea mai amară ironie a istoriei a fost faptul că Huldreich Zwingli, omul care a moșit nașterea Protestantismului, a contribuit la ridicarea săbiei încă o dată pentru Crucea lui Hristos, murind el însuși pe un câmp de luptă, prins între „magistrații creștini” ai ambelor părți luptătoare, fiecare îndeplinindu-și datoria cu privire la religie.

Atacul „Copiilor vitregi” era îndreptat împotriva războiului ca mijloc de promovare a cauzei lui Hristos, aceasta fiind punctul de plecare a războiului ca atare. Cauza lui Hristos reprezenta expresia aderării reformatorilor la război ca asumare creștină, mai ales a alunecării reformatorilor spre opinia că războiul este un instrument potrivit al propagării și păstrării credinței. Pentru „Copiii vitregi” „războiul creștin” nu era un război purtat cu mașini zgomotoase de distrugere, ci cu arme „puternice pentru a dărâma întăriturile păcatului”. „Adevărații creștini”, a spus unul din ei, „sunt oi printre lupi, oi pentru măcel pentru a fi botezate în suferință și necaz, nenorocire și persecuție, chinuri și moarte, încercate în foc; ele ajung la patria păcii veșnice nu prin omorul de dușmani ai firii, ci ai spiritului.”³³

În graba lor de a clarifica distorsionarea constantiniană, prin care Hristos a preluat trăsăturile păgânului Marte din vechime, ei se aflau într-un impas dacă un om poate fi și creștin, și magistrat, văzând că un magistrat trebuie să fie pregătit să ridice arma și, dacă e nevoie, să lovească oameni cu ea. Aceasta era aceeași întrebare dificilă pe care Tertullian și-a pus-o cu mult timp în urmă: „aut si Christiani potuissent esse Caesares” (dacă creștinii pot fi împărați). Au ajuns la un consens cu privire la această întrebare, opinia predominantă fiind că este mai bine pentru creștini să se delimiteze, renunțând la o îndatorire ce îi poate duce la locul unei vărsări de sânge. Mai potrivit e să renunțe la acea misiune în favoarea celor ce nu sunt născuți din nou, pentru care „ochi pentru ochi” este standardul de a trata infracțiunile. În acest fel, credincioșii ar fi liberi de a practica prevederile din predica de pe munte. Din moment ce nici un polițist nu poate trăi condus de principiul „întoarcerii obrazului”, profesia de polițist nu era potrivită pentru „Copiii vitregi”. Am putea zâmbi la naivitatea acestei filozofii și ne-ar putea plăcea astfel de soluții, dar cel ce cunoaște Noul Testament ar avea probleme mai mari cu

persoana ce nu are probleme în acest sens, pentru că a permis ca mesajul unic al lui Isus Hristos să fie aruncat în matricea sistemelor pre-creștine. Doar acel om este „potrivit pentru Împărăție” care are o reală problemă în acest sens și acel om se va trezi purtat spre această sensibilitate, dacă nu spre problemele practice, aceasta fiind viziunea ce caracteriza *Rottengeister*.

Postfață

În această carte am abordat fisura ce s-a manifestat între reformatorii secolului al XVI-lea și oamenii „Celui de-al doilea front”. Această fisură a fost rezultatul unei probleme ce asediază în mod perpetuu Biserica lui Hristos, problema relaționării Bisericii la mediul înconjurător. Această problemă este pusă de expresia „în lume, dar nefiind parte a lumii”. Istoria Bisericii este, în mare măsură, istoria unei tensiuni dintre două tendințe extreme: o extremă pune accentul pe principiul „în lume”, astfel încât Biserica își pierde identitatea; cealaltă extremă pune accent pe principiul „nefiind parte a lumii”, astfel încât Biserica devine irelevantă. Roland H. Bainton a spus un adevăr covârșitor, menționând că: „Dacă nu există acomodare [la cultură] Creștinismul nu este inteligibil și nu se poate răspândi; dacă acomodarea este prea mare, el se va răspândi, dar nu va mai fi Creștinism.”¹ Calea ortodoxiei este adesea calea recuperării echilibrului.

În acest studiu radicalii din timpurile Reformei au parte de un tratament mai prietenos decât sunt obișnuiți să primească, în special în tradiția reformată. Două motive stau la baza acestei atitudini. Una dintre ele este că se pare că a venit momentul de a răspunde tratamentului defăimător căruia au fost supuși acești „Copii vitregi” ai Reformei în mod tradițional. Putem să-i vorbim de bine înainte de a ne face vinovați de o prejudecată atât de pronunțată ca a celor ce i-au vorbit de rău atâta timp. Putem lăsa ca acești „Copii vitregi” să joace rolul eroului și am fi aproape de adevărul istoric în aceeași măsură în care este și tradiția ce le-a desemnat de atâta timp rolul de nemernic.

Un al doilea motiv al acestei atitudini favorizante este că istoria a demonstrat în mare măsură că ei aveau dreptate sub

multe aspecte. Treptat, Protestantismul a ajuns, cel puțin în Lumea Nouă, să accepte aspectele pentru care acești oameni au luptat. Biserica liberă, Biserica prin asociere voluntară, Biserica misionară și un șir întreg de trăsături pentru care „Copiii vitregi” au luptat cu înverșunare, au devenit parte a viziunii protestante – atât de mult încât oamenii sunt adesea surprinși să afle că nu întotdeauna lucrurile au fost la fel. Nu e exagerat să spunem că în Lumea Nouă, la fel ca în așa-numitele Biserici mai tinere, viziunea oamenilor „Celui de-al doilea front” a ieșit victorioasă de cele mai multe ori. Primul Amendament al Constituției Federale a Statelor Unite a reliefat, așa cum am explicat în acest volum, situația plurală pentru care s-au zbatut „Copiii vitregi”, asigurând, prin cea mai importantă lege a țării, compositismul cultural și social pentru care aceștia au luptat, plasând la un nivel inferior sacralismul căruia i s-au împotrivit. Și aceasta fără vreo binecuvântare aparentă. La sfârșitul experimentării de către Lumea Nouă a sacralismului Lumii Vechi, în preajma ratificării Constituției Federale cu Primul său Amendament, doar 6% din cetățeni erau membri enoriași ai vreunei biserici, iar din acel moment, momentul repudierii oficiale a formulei sacrale, datează reîntoarcerea Bisericii, într-o creștere treptată, care fără o singură piedică a continuat să crească până în zilele noastre, astfel încât procentajul corelării cu Biserica este de aproape 60%. Când se amintește faptul că totul este strict pe bază voluntară, fără constrângerile ce erau specifice formulei sacrale, atunci se poate spune că poporul american a devenit cel mai religios popor de pe Pământ. Sunt voci care susțin chiar și în Biserica Catolică^a din Lumea Nouă că Biserica Catolică nu e nicăieri mai prosperă spiritual decât aici. Moștenirea

^a Spunem „chiar și în Biserica Catolică”, deoarece Biserica Romano-Catolică n-a respins până în ziua de azi formula sacrală și nici nu a acceptat în mod oficial compositismul social.

„ereticii” pare, de aceea, sănătoasă și acesta este motivul pentru care am arborat această atitudine pozitivă.

Nu vrem să spunem prin cele de mai sus că soluția „Copiilor vitregi” la cea mai complicată problemă rezolvă toate dificultățile. Nicidecum. De fapt, ea ridică noi dificultăți. Problema cu care se confruntau, problema *mode d'integration* a Bisericii și societății, stă în însăși natura lucrurilor în cele din urmă de nerezolvat; ceea ce decurge din resursele furnizate de *palingenesia* (noua naștere) nu poate fi integrat ușor cu ceea ce nu are alte resurse decât cele ce sunt prezente în inima ne-înnoită. Este posibil ca un *modus vivendi* este cel mai bun mod pentru care putem spera, o existență „în lume”, fără a fi parte „din lume”.

Această problemă rămâne, chiar dacă și chiar când „Copiii vitregi” își au calea lor. Creștinul, în sensul nou testamental, este un „rezident străin”, dar a juca bine rolul unui „rezident străin” nu este o sarcină ușoară, pentru că el e un intermediar între băștinaș și turist; el trebuie să fie între linia ce separă angajamentul total de lipsa angajamentului total, iar aceasta nu poate deveni mai ușor nicicând.

Există indicii ce marchează faptul că bătălia ce s-a dezlănțuit împotriva „Celui de-al doilea front” nu e istorie antică și un aspect al trecutului. Vom menționa câteva doar.

Pentru început evidențiem faptul că există anumite aspecte în subtextul așa-numitei mișcări ecumenice ce lasă impresia că sacralismul a apus demult, nu doar în spațiul în care Primul Amendament este valabil.

Deși este indisputabil adevărat că orice e bun și extraordinar în tradiția americană dezvoltată în climatul pluralismului religios și multitudinii de denominațiuni, putem depista în dispoziția susținătorilor uniunii Bisericii o atitudine predominant negativă cu privire la trecutul Americii în această privință. Ni se cere să umblăm în haine de sac, să ne pocăim de „păcatul denominațional”, oricare ar putea fi acest păcat. De ce

am privi cu suspiciune o trăsătură a peisajului american ce s-a dovedit a fi, după multe experiențe, o binecuvântare, chiar dacă nu una caracterizată de unitate?

Sub tutela ecumenismului, s-ar putea dezvolta o „religie americană”, o religiozitate la care s-ar alătura orice american ce găndește limpede. Aceasta ar fi „crența comună” despre care vorbea în mod oracular John Dewey. Aceasta însă ar putea conduce la un nou sacralism, vestind venirea unei noi religii „drepte”, ceea ce ar necesita crearea unui nou „Al doilea front”, necesitând din nou crearea unui protest ca acel al „Copiilor vitregi” în vremurile lor, împotriva Bisericii atot-cuprinzătoare. Asemenea consecințe ar readuce în limbajul oamenilor expresia „Biserica decăzută” sau „Biserica falsă”.^b

Înrudit îndeaproape cu acestea și probabil la fel indicând apariția unui nou sacralism este reînvierea pe scena contemporană a cuvântului medieval „sectant”. Mai e nevoie să evidențiem că în climatul americanismului autentic nu poate exista noțiunea de „sectant”? Acest cuvânt este derivat din conceptul de companion. Așa cum cuvântul „soție” reclamă cuvântul „soț”, așa cum cuvântul „angajat” reclamă cuvântul „angajator”, la fel cuvântul „sectant” reclamă cuvântul „sacral”. Ceva devine sectant doar dacă este privit din perspectiva existenței unei religii oficiale dominante. O sectă este, prin definiție, din perspectivă istorică și etimologică, o persoană ce deviază de la religia „dreaptă”, dar din moment ce în America nu există religie „dreaptă” și atâta timp cât Primul Amendament este în vigoare, nefiind respins, nu poate exista poziția „sectantă”. Cel care etichetează un lucru sau un om drept „sectant”, deja a îmbrățișat ideea religiei oficiale

^b Este alarmant faptul că în literatura ce susține amestecul tuturor bisericilor în una singură, conceptul de „Biserică falsă” nu este cunoscut; se pare că orice își spune Biserică are dreptul la acel nume doar pentru că își spune astfel

dominante, abandonând postulatul că în viziunea americană toate religiozitățile sunt la fel de drepte în ochii legii. Un astfel de om deja operează cu conceptul religiei „drepte”, după ce va fi acceptat noul sacralism, fiind la un pas - și este un mic pas - de la inevitabila consecință a oricărui sacralism, și anume a persecuției celor ce părăsesc „dreapta” religie. Acel om și-a adus aportul pentru a readuce lumea împotriva căreia au protestat vehement „Copiii vitregi”, apropiindu-se deja de zilele acestora, în care cel ce declara că papa este vicarul lui Hristos are dreptul deplin la tribuna dezbaterilor, dar cel ce neagă trebuie să stea jos și să tacă. Teismul este o „doctrină sectantă” doar dacă și doar atunci când ateismul a fost numit poziția „justă”.

Cele de mai sus ne aduc și la abordarea nivelului educațional de pe scena contemporană americană. Aici Primul Amendament, care a fost scris pentru a furniza și asigura un climat în care toate convingerile religioase să aibă drepturi egale înaintea legii, care trebuia să asigure multitudinea formelor religioase, este citat ca și cum intenția sa era să asigure absența religioasă. Primul Amendament, ce intenționa să împiedice o poziție prea favorabilă pentru vreo tradiție religioasă (și de un obstacol logic pentru restul) a devenit un obstacol pentru toate orientările religioase. Această lege, a cărei intenție era împiedicarea apariției sacralismului în Statele Unite, este citată în sprijinul noului sacralism, un sacralism al secularizării. Consecința tuturor acestor lucruri este că în clasă cel ce crede că universul „este în mișcare” vorbește cu voce fermă, în timp ce cel ce crede că universul „se mișcă” trebuie să-și coboare vocea. Obstacolul întâmpinat de ultima persoană este o violare intolerabilă a Primului Amendament, ce interzice ca cea mai importantă lege din stat să preîntâmpine exercitarea

liberă a religiei nu mai puțin decât interzice „religia oficială” din stat.^c

Deși Primul Amendament respinge în mod oficial sacralismul și sprijină astfel viziunile pentru care s-au luptat oamenii „Celui de-al doilea front”, repudierea sacralismului nu a devenit ca atare moștenirea fiecărui american în parte. Că aceasta este adevărat și cât de adevărat este, a devenit evident în timpul campaniei regretatului președinte Kennedy. Mulți americani erau împotriva lui Kennedy, deoarece acesta era romano-catolic. Presupunerea tacită a acestora era că religia „dreaptă” din America era una din versiunile Protestantismului. Acești oameni erau inconștienți în mod fericit de natura decisiv ne-americană a acestei perspective asupra lucrurilor, fiind ignoranți în ce privește faptul că poziția lor era o respingere directă a celei mai importante legi a statului, necunoscând faptul că poziția lor era una medievală, una ce a scădat lumea în sânge și lacrimi.^d

^c Este dificil să înțelegem în ce fel un membru al Curții Supreme poate argumenta că Primul Amendament împiedică guvernul țării de la „promovarea unei religii, a tuturor religiilor ...”. Primul Amendament de fapt nu stabilește limite până la care guvernul poate sprijini „toate religiile” cu excepția limitei impuse de politica imparțialității. În ce privește Primul Amendament, legile pot fi acceptate, în timp ce salariile clericilor și a altor practicanți religioși ar fi plătite în întregime sau parțial din fonduri publice, astfel încât nici un fel de părtinire să nu fie practică. Aceasta ar putea fi extinsă la zona civilă, unde există anumite politici ce sunt deja în vogă în domeniul militar; Primul Amendament nu este încălcat când salariul capelanului armatei este plătit; încălcarea ar surveni dacă și atunci când apare o părtinire față de un capelan protestant (sau catolic).

^d Este desigur o cu totul altă problemă dacă un romano-catolic poate depune jurământul pentru postul de Președinte cu o bună conștiință. Biserica Romano-Catolică nu a respins în mod deschis, cu atât mai puțin oficial, formula sacrală, pe care cel ce promite să susțină Constituția trebuie să o repudieze. În situațiile în care poate scăpa fără consecințe, Biserica Catolică nu lasă o piatră nemișcată pentru a impune handicap civil serios tuturor celor ce se deosebesc de poziția ei, săvârșind aceasta perfect conștient și cu aprobarea necesară din partea celor sus-puși. În vederea acestor fapte

Cu toate acestea, bătălia ce s-a dezlănțuit în „Cel de-al doilea front” este o bătălie ce nu s-a terminat cu cei ce s-au luptat atunci și acolo. Este parte a războiului de Optzeci de ani, o competiție în care generații succedându-se vor fi implicate. Din acest motiv istoria pe care am căutat să o relatăm în acest volum va fi o lectură utilă pentru toți cei ce le urmează și pentru toți cei ce caută să ducă buna luptă a credinței.

incontestabile nu este corect ca cel ce depune jurământul pentru postul de Președinte al Statelor Unite ale Americii să fie un american care-și pierde culoarea confesională sau catolică. Când John F. Kennedy a clarificat fără echivoc că se află în cea de-a doua situație, a declarat de asemenea în termeni clari că împărtășea din toată inima respingerea americană a sacralismului și deci că nu exista nici un alt motiv de a se opune candidaturii lui. (Cum a putut să o facă fără a primi mustrarea liderilor Bisericii Catolice este o altă întrebare.) Cariera lui în acel post n-a lăsat prea multe de dorit în privința fidelității față de principiul american al a-sacralității și aceasta de la începutul și până la sfârșitul conducerii sale în cea oră infamă de pe străzile din Dallas.

Note bibliografice

Introducere

1. Cf. comentariului lui Luther pe Genesa 41:45 (*Werke*, St. Louis Edition, vol. II, col. 417).

Capitolul I (DONATISTEN!)

1. *Epistola către Diognetus*, V, 1-5.
2. Cf. Leo Pfeffer, *Church, State and Freedom* (Boston, 1953), p. 11. (Universitatea din Michigan are printre colecțiile sale de papirusuri un exemplar redactat al acestui formular. Vezi Inv. 263.)
3. Cf. Origen, *Contra Celsum*, VIII, 69.
4. Aici suntem dependenți de Leo Pfeffer, *op. cit.*
5. Detaliile din acest paragraf sunt derivate din W.H.C. Frend, *The Donatist Church* (Oxford, 1952).
6. Cf. *Codex Theodosianus*, XVI, 1:2.
7. *Quellen Hesse*, p. 381.^a
8. Cf. Adolf Harnack, „*Die Didache und die Waldenser*”, în *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristliche Literatur* (Leipzig, 1886), S. 269.
9. Gordon Rupp, în *Archiv fuer Reformationsgeschichte*, vol IV, (1958), p. 14.
10. A. J. F. Zieglschmidt, ed., *Die Aelteste Chronik der Hutterischen Brueder* (Ithaca, N.Y., 1943), p. 42.
11. John C. Wenger în *M.Q.R.*, octombrie 1946, p. 253.
12. *Quellen V*, p. 65.

^a Pentru abrevierile folosite în aceste note, vezi Lista prescurtărilor de la pagina 13.

13. *Cornelius*, II, 18.
14. John H. Yoder, în *Recovery*, p. 97.
15. Obbe Phillips, articolul „Bekenntnisse”, tipărit în *B.R.N.*, vol. VII, pag. 12 ș.urm.
16. Walter Hobhouse, *The Church and the World in Idea and History* (London, 1910), p. IX.
17. *Corpus*, cf. Vol. I, p. 143.
18. *Quellen Hesse*, pag. 111 ș. urm.
19. *Ibid.*, p. 112 ș.urm.
20. „Mărturisirea de la Schleithem” a fost tipărită adesea, *inter alia*, în *M. Q. R.*, Vol. XIX, p. 243-253. Refutarea ei de către Calvin poate fi consultată în *C. R.*, Vol. XXXV.
21. Universitatea din Michigan are o copie pe microfilm a acestei traduceri.
22. Abraham Kuyper, *Pro Rege* (Kampen, 1911,1912), Vol. III, p.166ș.urm.

CAPITOLUL II (STABLER!)

1. *Quellen IV*, p. 381.
2. Acest citat și următoarele două sunt preluate din *Epistola către Donatus*, scrisă de Augustin, nr. 173, tipărită în *Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. Philip Schaff, Vol. 1.
3. George Gordon Coulton, *Inquisition and Liberty* (London and Toronto, 1938), p. 189, și citându-l pe Sacconi, un inchizitor dominican care era el însuși un fost eretic.
4. *Quellen Hesse*, p. 108.
5. John Horsch, *Mennonites in Europe* (Scottsdale, 1950), p. 325, citat.
6. Corespondența din care cităm poate fi consultată în *Fontes Rerum Austriacarum*, Band 19. Cf. și *Revue d'Histoire et de Religieuses* din 1951, nr. 1.
7. *Quellen Hesse*, p. 102 ș. urm.
8. *Ibid.*, p. 110.
9. *Ibid.*, p. 231.
10. *Archiv fuer Reformationsgeschichte*, 1959, Heft 1, p. 49.

11. Acest citat și următoarele două cu caractere italice sunt preluate din *C.R.*, Vol. XXXV, p. 87 ș.urm.
12. *Institutes*, IV, 20:4.
13. Acest citat și următoarele sunt preluate din traducerea olandeză a lui Beza, menționată mai devreme.
14. *Embder Protocol*, fol. 316, 332.
15. Pentru informații, H.Q., *De Kerkhervorming in Vlaanderen* (Arnhem, 1868). Partea a II-a, p. 149, 154, 166, 170, 186, 209.
16. Franklin Hamlin Littell, *The Free Church* (Boston, 1957) p. 18.
17. Citat în Nr. 1172 din *Knuttel Collection of Dutch Historical Tracts* (Exemplar în Biblioteca generală a Universității din Michigan).
18. Roland H. Bainton în *Recovery*, p. 317.
19. Ernst Troeltsch, „Die Bedeutung des Protestantismus fuer die Entstehung der Moderne Welt”, în *Historisch Zeitschrift*, 1924, 63
20. Friedrich Lezius, *Der Toleranzbegriff Lockes und Pufendorfs* (Leipzig, 1900).
21. *Quellen* IV, p. 217.

CAPITOLUL III (CATHARER!)

1. Herbert Grundmann, *Religiose Bewegungen im Mittelalter* (Hildesheim, 1961).
2. *Quellen* IX, p. 119.
3. *Complete Writings of Menno Simmons*, tradus de Leonard Verduin (Scottsdale, 1956), p. 506.
4. Schmidt, *Justus Menius* I, 165.
5. *Quellen* IX, p. 340.
6. *Quellen* VI, p. 120 ș.urm.
7. *Acta des Gespraechs zwueschen predicantenn Uund Tauffbruederen Ergangen Inn der Statt Bernn...*(În vol 80 al unei anumite *Unnuetze Papiere* existente în *Staatsarchiv des Kantons Berns*; Biblioteca de istorie a menoniților de la Goshen College, Goshen Indiana, are o copie a acestui manuscris.)
8. *Quellen* VII, +. 403.

9. *Werke*, ed. St. Louis, Vol. VII, p. 200
10. *Ibid.*, Vol. I, p. 296.
11. *Quellen*, IV, p. 379.
12. William Joseph McGlothlin, *Die Berner Taufer bis 1532* (Berlin, 1902), p. 36.
13. *Cornelius*, Vol. II, p. 45.
14. Cf. Bullinger, *Der Wiedertaufferen Ursprung*, fol. 15 verso.
15. Cf. Bullinger, *Unverschamte Frevel etc.*, B, iv
16. *Quellen Hesse*, p. 238 ș. urm.
17. *Ibid.*, p. 270.
18. *Ibid.*, p. 234.
19. Acest pasaj apare în Rhegius, *Widderlegung der Muensterischen Newen Valentianer und Donatisten* (1535), spre final.
20. *Quellen Hesse*, p. 238 ș. urm.
21. *Ibid.*, p. 202 ș. urm.
22. *Ibid.*, p. 444.
23. *Quellen* VI, p. 17.
24. Acest citat și cele enumerate sunt preluate din refutarea lui Calvin Schlatten am Rande, tipărit în *C. R.*, Vol. XXXV.
25. *Werke*, ed. St. Louis, Vol. V. Col 747.
26. *Ibid.*, Vol. X, col. 229.
27. *Quellen Hesse*, p. 178.
28. De Wette, *Luthers Briefwechsel*, Vol. IV, p. 180.
29. Cf. Scrisorii lui Schwenkfeld adresate lui Friedrich von Walden, în *Epistolar* (1570).
30. Schmidt, *Justus Menius* I, 159.
31. *Embder Protocol*, fol. 300, verso.
32. Alfred Mervyn Davies, *Foundation of American Freedom* (Nashville, 1955), p. 16.

CAPITOLUL IV (*Sacramentschwärmer!*)

1. *Corpus*, I, 9.
2. *Ibid.*, 19.
3. Pentru aceste detalii privitoare la Tanchelm, vezi *Corpus*, indexurile.

4. *Corpus*, I, 41.
5. *Cornelius*, II, 7.
6. Cf. Zwingli, *Freundliche Auslegung* din 1527.
7. Pentru aceste detalii, precum și altele privitoare la *Flagellantes*, vezi *Corpus*, indexurile.
8. *Corpus*, II, 41.
9. George Gordon Coulton, *op. cit.*, p. 63.
10. *Corpus*, III, 42.
11. *Ibid.*, I, 142.
12. *Ibid.*, I, 54.
13. George Gordon Coulton, *op. cit.*, p. 184.
14. *Recovery*, p. 219.
15. *Quellen Hesse*, p. 299.
16. *Cornelius*, p. I, 228.

CAPITOLUL V (WINCKLER!)

1. Minuscium Felix, *Octavius*, VIII, 4; X, 2.
2. *Corpus Juris, lex codicis* (Justinian), Cartea I, sec. 6:2.
3. *Quellen* III, p. 147.
4. O traducere franceză a scrisorii lui Inocențiu se află în Montet, *Histoire Literaire des Vaudois du Piedmont* (Paris, 1885), p. 36 ș.urm.
5. *Corpus*, I, 54.
6. *Ibid.*, 39.
7. Pentru aceste detalii, precum și altele privitoare la *Flagellantes*, vezi *Corpus*, indexurile, sub *Kruisbroeders* și *Geeselaars*.
8. *Corpus*, I, 32.
9. Cf. Predica LXV în Migne, Vol. 195.
10. *Corpus*, I, 352.
11. George Gordon Coulton, *op.cit.*, p. 198.
12. *Corpus*, I, p. 353 ș.urm.
13. *C. R.*, Vol. XXXV, p. 592, 613.
14. Herminjard, *Correspondences des Reformateurs* (Geneva & Paris, 1868), II, nr. 384.
15. *Quellen* IV, p. 150.

16. *Quellen* VI, p. 394.
17. *Quellen Hesse*, p. 3.
18. *Ibid.*, p. 42.
19. *Ibid.*, p. 150.
20. *Ibid.*, p. 40.
21. *Ibid.*, p. 38.
22. *Ibid.*, p. 63.
23. *Ibid.*, p. 178.
24. *Werke*, ed. St. Louis, Vol. V. Col 720 ș.urm.
25. *B.R.N.*, Vol. VII, p. 18.
26. Cf. *Complete Writings of Menno Simmons* (Scottsdale, 1956), p. 1021.
27. James H. Rigg, *The Churchmanship of John Wesley* (London, 1886), p. 25.
28. John Robinson, *A Justification of Separation*, p. 221.
29. Cf. *Commonweal* din 6 septembrie 1957.

CAPITOLUL VI (WIEDERTAUFER!)

1. Josef Beck, *Die Geschichts-Buecher der Wiedertaufer in Oesterreich-Ungarn*, fiind Vol. XLIII din *Fontes Rerum Austriacarum* (Viena, 1883), p. IX.
2. *Codex Theodosianus*, XVI, 6:1.
3. Charles Gachard, *Correspondence de Philip II*, I, 550.
4. *Corpus*, I, 9.
5. *Ibid.*, 54.
6. George Gordon Coulton, *op.cit.*, p. 234.
7. *Corpus*, II, 41.
8. Cf. Luther, *Postille* pe Matei 8:1 (*Werke*, ed. Weimar, Vol. XVII, Abth. 2. p. 81 ș.urm.)
9. *Cornelius*, I, 228.
10. *Quellen* VI, p. 184 ș.urm.
11. *C.R.*, Vol. 91, p. 241.
12. *Quellen* IX, p. 186.
13. *C.R.*, Vol. 91, p. 228.
14. *Werke*, ed. St. Louis, Vol. VII, p. 990.

15. *Quellen* VII, p. 29.
16. *Werke*, ed. Weimar, Vol. XXVI, p. 167.
17. *M.Q.R.*, ianuarie 1931, p. 12 ș.urm.
18. *Ibid.*, Vol XXI, (1947), p. 283.
19. *Quellen* VI, p. 51.
20. *Ibid.*, p. 123.
21. *Ibid.*, p. 214.
22. *Quellen* II, p. 91.
23. *Quellen Hesse*, p. 278.
24. *Ibid.*, p. 291., n. 2.
25. *Ibid.*, p. 382.
26. *Ibid.*, p. 363.
27. *Recovery*, p. 204.
28. *C.R.*, Vol 91, p. 246.
29. *Werke*, ed. St. Louis, Vol. XX. Col 1718.
30. *M.Q.R.*, ianuarie 1950, p. 25.
31. John Horsch, *Mennonites in Europe* (Scottdale, 1942), p. 356.
32. *Quellen Hesse*, p. 226 ș.urm.
33. *C.R.*, Vol. 91, p. 635.
34. *Ibid.*, p. 284.
35. *Ibid.*, p. 246.
36. *Quellen Hesse*, p. 247 ș.urm.

CAPITOLUL VII (KOMMUNISTEN!)

1. George Gordon Coulton, *op.cit.*, p. 20.
2. Ludwig Keller, *Die Anfänge der Reformation und die Aeltere Reformparteien*, p. 396.
3. *Corpus*, IV, p. 338 ș.urm.
4. În *Revue des Questions Historiques*, Vol. LXXVI (1904), p. 399.
5. *Quellen* VI, p. 117.
6. Edictul Groninger este tipărit în Nr. 1172 din Colecția *Knuttel* de reviste istorice olandeze.
7. *Quellen* IV, p. 117.
8. *C.R.*, Vol. XXXv, col. 214.
9. *Ibid.*, col. 103.

10. Samuel Macauley Jackson, *Selected Works of Huldreich Zwingli* (Philadelphia, 1901), p. 191.
11. *Ibid.*, p. 150.
12. *Quellen* IX, p. 178.
13. *Quellen* VI, p. 148.
14. *Quellen* II, p. 125 ș.urm.
15. *Quellen* V, p. 34.
16. Emil Egli, *Aktensammlung* nr. 623.
17. *Quellen* II, p. 238.
18. *Quellen* V, p. 259.
19. *Quellen Hesse*, p. 221.
20. *Ibid.*, p. 223.
21. *M.Q.R.*, iulie, 1931, p. 167.
22. *Ibid.*, iulie 1934, p. 133.

CAPITOLUL VIII (ROTTENGEISTER!)

1. Cf. James Endell Tyler, *Oaths, Their Origin, Nature and History*, p. 30.
2. George Gordon Coulton, *op. cit.*, p. 188.
3. Citat în Van Bragt, *Martyrs Mirror* (Scottdale, 1951), p. 316a.
4. *Corpus*, I, p. 55.
5. Citat în Van Bragt, *op.cit.*, p. 312b.
6. *Corpus*, I, p. 32.
7. George Gordon Coulton, *op. cit.*, p. 186.
8. De Hullu, *Bescheiden Betreffendene de Hervorming in Overyssel*, Vol. I, p. 132.
9. *B.R.N.*, VIII, p. 76.
10. Cf. scrisorii lui Calvin adresată lui de Falais, din martie, 1546.
11. *Quellen* VI, p. 75.
12. Citat în Van Bragt, *op. cit.*, p. 438b.
13. Samuel Macauley Jackson, *op.cit.*, p. 209.
14. Cornelius Krahn, *Menno Simmons* (Karlsruhe, 1936), p. 161.
15. W.H.C. Frend, *The Donatist Church* (Oxford, 1952), p. 196.
16. George Gordon Coulton, *Death Penalty for Heresy* (London, 1924), p. 8

17. *Corpus*, I, p. 42.
18. *Recovery*, p. 146.
19. *Ibid.*, p. 114.
20. *Quellen Hesse*, p. 87.
21. *Werke*, ed. St. Louis, Vol. VI, col. 461.
22. *Ibid.*, Vol. VIII, col 4.
23. *Quellen Hesse*, p. 102.
24. George Gordon Coulton, *op.cit.*, p. 175
25. Chrles W. Ransom, *That the World May Know* (1953), p. 67.
26. Cf. *Christianity Today*, din 12 octombrie 1962, p. 33
27. *Recovery*, p. 97 ș.urm.
28. Henry Hart Milman, *The History of Christianity, from the Birth of Christ to the Abolition of Paganism in the Roman Empire*, în trei volume, (London, 1867-1875), Vol. II, p. 287.
29. Cecil John Cadoux, *The Early Church and the World* (Edinburgh, 1925), p. 558.
30. *Ibid.*, 589.
31. Herbert Grundmann, *Die Religioese Bewegungen im Mittelalter* (Hildesheim, 1961), p. 96, n. 48.
32. Ernst Corell, *Die Schweizerische Taufmennonitentum* (Tuebingen, 1925), p. 23.
33. *Quellen*, VI, p. 17.

POSTFAȚĂ

1. Citat de Paul Peachey în *Recovery*, p. 334.