

**JERTFA LUI HRISTOS ȘI SPIRITUALITATEA NOASTRĂ
PRIN ÎMPĂRTĂȘIREA DE EA ÎN SFÎNTA LITURGHIE***

Pr. Prof. D. STĂNILĂ

Spiritualitatea constă în general în unirea cu Hristos care e Dumnezeu care ni s-a făcut accesibil prin umanitatea pe care a asumat-o. Simpla comunicare a cuvintelor Sale nu ne dă puterea deplină de a ne spiritualiza, sau de a ne desăvîrși. Trebuie primit El însuși în noi pentru a ne forma după modelul Său. «Deci precum ați primit pe Iisus Hristos, Domnul, așa umblați întru El» (Col. II, 6). Numai aceia care au primit pe Hristos în ei, pot ajunge la starea despre care zice Sfîntul Pavel: «Voi v-ați dezbrăcat de omul cel vechi și de faptele lui și v-ați îmbrăcat în cel nou, care se înnoiește neîncetat în vederea unei cunoștințe depline, după chipul celui ce l-a zidit» (Col. III, 9—10). Numai aceștia s-au făcut «asemenea chipului Fiului Său» (Rom. VIII, 29).

Dar Hristos cu care ne unim noi, care credem în El, este Hristos care a trecut prin răstignire și înviere. Nu se mai poate șterge din El faptul de a fi fost răstignit și starea învierii Sale: «Souffrir passe, avoir souffert ne passe jamais», a spus cu dreptate Leon Bloy.

Umanitatea Lui, dacă n-ar fi trecut prin jertfă și n-ar fi ajuns la înviere, n-ar fi umanitatea desăvîrșită, eliberată de afectele și de moartea pătrunse în umanitatea întregă prin păcatul originar. Numai suportînd și depășind afectele și biruind moartea, umanitatea Lui a intrat întru slavă. Iată pentru ce pentru deplina noastră spiritualizare sau desăvîrșire, trebuie ca și noi să ne unim cu Hristos care a trecut prin moarte și S-a ridicat la starea învierii sau a slavei Tatălui, datorită acestei jertfe a Sale. Aceasta este ceea ce se spune în Epistola către Evrei: «Căci trebuia ca Cel pentru care și prin Care sînt toate, să desăvîrșască prin pătimire pe Cel care conduce la slavă pe mulți fii, pe conducătorul mîntuirii lor» (Evr. II, 10). Numai Cel ce s-a făcut desăvîrșit prin moarte și înviere poate să întipărească și în noi starea de desăvîrșire, sau ne poate conduce treptat la ea.

Aceasta o spune și mai clar Sfîntul Chiril din Alexandria: «Și Hristos a răbdat moartea pentru a nimici stăpînirea morții, ca să fie slăvit ca Dumnezeu. Moartea înaintează așadar spre slava lui Dumnezeu, avînd ca țintă Învierea întru strălucire, și smerenia pătimirii fiind depășită prin slava supremă, dispăre în neființă»¹.

Pentru aceea Sfîntul Pavel zice despre prima noastră unire cu Hristos prin Botez: «Oare nu știți că toți care ne-am botezat în Iisus Hristos,

ne-am botezat în moartea Lui? Deci am fost îngropați cu El în moarte, prin Botez, pentru că așa cum Hristos a înviat prin slava Tatălui, așa să umblăm și noi întru înnoirea vieții» (Rom. VI, 3-4).

Nu există spiritualitate sau viață duhovnicească și nu se intră pe calea spre slavă acolo unde nu este eliberare de îngustimea egoistă a păcatului și de neputințele trupesti ale afectelor. Și această eliberare este echivalentă cu moartea omului vechi, ținut în îngustimea egoismului și stăpînit de afecte, și cu ieșirea la largul comuniunii prin iubire cu comunitatea de infinită iubire a Persoanelor Sfintei Treimi și cu semenii noștri. Dar moartea omului vechi și intrarea în viața înnoită a iubirii netrupesti nu se împlinește în noi decît numai prin unirea cu Fiul lui Dumnezeu Care S-a făcut om pentru a răbda și învinge mai întîi în El moartea omului, care purta în el ca o moarte în devenire stăpînirea afectelor, ca o slăbire a naturii omenești de pe urma păcatului originar, și să ajungă astfel la învierea în viața nemuritoare în Dumnezeu. Așa S-a făcut El «primul născut între mulți frați», reînnoiți (Rom. VIII, 29).

Această moarte a omului muritor a avut în Hristos caracterul jertfei de bună voie. Căci o moarte care n-are în ea această tărie de renunțare de bună voie la viața muritoare și de dăruire de sine lui Dumnezeu nu duce la viața cea nouă în Dumnezeu. Dacă orice moarte ar duce la acest sfîrșit, s-ar fi mîntuit fiecare om în afară de Hristos. Numai moartea lui Hristos, care a fost om — o dăruire voluntară de sine a Omului, care era în același timp Fiul lui Dumnezeu, fiind un act biruitor în același timp al afectelor care reprezentau slăbirea firii omenești și afirmarea omului ca o ființă care ar exista prin ea însăși, fără Dumnezeu, sau contra lui Dumnezeu, a pus pe om pentru prima dată în comunicare cu viața nepieritoare și nesfîrșită care se răspîndește din Dumnezeu. Numai moartea lui Hristos a fost o moarte pentru viață, o moarte a morții. Și numai unirea cu Hristos care a învins în umanitatea asumată de El moartea primită de El și prin aceasta a înviat la viața veșnică, ne introduce și pe noi pe calea desăvîrșirii sau a înduhovnicirii fără sfîrșit.

Numai din Hristos Care a murit pentru noi și Care, datorită acestui fapt, a înviat, avem cele două laturi ale spiritualității noastre: a) eliberarea de legăturile păcatului de multe feluri ale egoismului și ale robiei din partea afectelor, care ne presează să avem grijă de noi înșine și b) intrarea în viață, prin comuniunea desăvîrșită cu Dumnezeu și cu semenii, sau în viața nesupusă îngustimii egoiste și nepieritoare, în Duhul lui Dumnezeu.

Sîngele nostru e stăpînit de impulsul de a menține prin plăcerile materiale și prin conservarea egoistă o viață care înaintează spre sfîrșit prin procesul de descompunere pe care îl întretine chiar prin aceste plăceri. Din cauza aceasta este necesar să treacă în sîngele nostru, sîngele lui Hristos curat de orice pornire înrobitoare spre plăceri trupesti și în care a fost biruită frica de moarte, deci care s-a întipărit de pornirea de a se da prin moarte lui Dumnezeu, izvorul vieții nesfîrșite și care prin aceasta a intrat în viața fără sfîrșit a învierii. Sfîntul Chiril din Alexandria zice: «Deci și noi, după cum am fost uniți cu valorosul

* Conferință ținută la Congresul liturgic de la Institutul ortodox de la Paris, la 29 iunie 1982.

1. *Adoratio in spiritu et veritate*, libr. XI; P. G. 68, 754.

singe, vom fi deasupra morții și vom învinge stricăciunea (descompunerea). Căci ne scapă singele vieții, adică al lui Hristos»².

Dar în Hristos ca om nu există un egoism: căruia El trebuia să moară. La El moartea a însemnat numai menținerea în umanitatea asumată a voinței de a fi total dăruită lui Dumnezeu Tatăl și semnul comuniunii depline cu noi. El biruiește moartea și afectele care conduc umanitatea spre ea, pentru că El se dăruiește voluntar prin moarte total Tatălui; dar El se dăruiește Tatălui, aflându-se în comuniune cu noi, căci aceasta este voia Tatălui de a extinde iubirea părintească către Fiul Său Unul Născut către toți oamenii. Și comuniunea cea mai sensibilă a Sa cu noi, care sîntem în toate felurile de mizerii, de necazuri, ia la El forma compătimirii, care vine din faptul că El se identifică cu noi, suferind ca noi chinurile noastre interioare, mizeriile noastre. Din această voință de a compătими cu noi își însușește El umanitatea noastră supusă afectelor și capacității de a muri. Dar suferind afectele și moartea într-un elan de a se da Tatălui, El biruiește afectele și moartea pentru noi toți. Aceasta, pentru că S-a făcut de o fire cu noi. Pe de altă parte, prin compătımirea Sa cu noi, El ne cîștigă iubirea noastră pentru El, care devine și o iubire pentru Tatăl Lui și pentru semenii noștri, unindu-ne cu Dumnezeu și între noi în El.

Primindu-L astfel în noi, cu generozitatea și cu puterea care L-a dus pînă la moarte pentru noi, noi primim nu numai dispoziția de a ne da cu El Tatălui, ci și moartea egoismului nostru și puterea de a stăpîni afectele noastre. Căci atîta timp cît stăpînește egoismul în noi, el ne împiedică să ne dăruim Tatălui și să învingem afectele de frică și de plăceri și nu ne dă putința de a manifesta pornirea noastră de compătımire cu alții. Despre bărbăția cu care Hristos biruiește moartea din compătımire pentru noi și despre modul în care trebuie să ne pregătim și noi pentru această biruire din puterea jertfei Sale, Sfîntul Ciril din Alexandria scrie: «Și calea lui Hristos constă în faptul de a fi răbdat moartea cu bărbăție și de a nu o fi ocolit» pentru a mîntui, cum zice Sfîntul Pavel, pe cei păcătoși (I Tim. I, 15). Deci trebuie ca și noi să fim pregătiți pentru această misiune și gata să ne dăruim viața noastră în trup pentru frați»³.

Dar cum ne-ar comunica Hristos puterea de a omorî egoismul nostru și de a ne dăruia fără încetare Tatălui și pornirea spre comuniune cu semenii noștri prin compătımire, și o dată cu aceasta viața cea nouă, nemuritoare, dacă n-ar continua El însuși să se afle într-o stare permanentă de jertfă în înțelesul menționat: ca stare de dăruire neîncetată de Sine însuși Tatălui și de sensibilitate compătimitoare continuă cu ceilalți, care în același timp nu poate fi concepută fără o viață nesupusă morții? Și cum trebuie să fie înțeleasă starea Lui de jertfă permanentă, unită cu starea unei nemuriri veșnice?

Starea Lui de jertfă permanentă Sfîntul Ciril din Alexandria o exprimă declarînd că din Hristos se răspîndește fără încetare o bună mireasmă. Și numai pentru că din El se răspîndește fără încetare buna mireasmă a jertfei, pot și sfinții să răspîndească din ființa lor buna mi-

reasmă a jertfei lor unită cu jertfa lui Hristos. Și jertfa răspîndește o bună mireasmă Tatălui, pentru că îi place Tatălui să vadă pe Fiul Său, devenit om, și pe frații Lui întru umanitate, să l se dăruiască Lui în pornirea lor de iubire și de respect. Sfîntul Ciril din Alexandria spune: «Și arderea de tot (holocaustul) trebuie să dureze noaptea și ziua. Căci neîncetată este buna mireasmă a lui Hristos. Și, la fel Viața Sfinților, închipuită prin ardere de tot, este o bună mireasmă neîncetată. Căci ei răspîndesc din ei pe Hristos ca bună mireasmă, oferind lui Dumnezeu ca jertfă frumusețile vieții evanghelice prin faptele lor»⁴. Dar faptele nu se îndreaptă oare spre semenii lor?

Despre starea neîncetată de jertfă a lui Hristos ca izvor de care împărtășindu-ne ne ridicăm și noi la starea de spiritualitate, sau de viață duhovnicească, ce se constituie din moartea egoismului, din biruirea afectelor, din comuniunea cu Sfînta Treime și cu semenii noștri, printr-o compătımire, a vorbit prima dată Epistola către Evrei și Apocalipsa, cap. 5. Această stare permanentă de jertfă a lui Hristos noi o primim în toate Tainele Bisericii, dar într-un mod culminant în Euharistie. Starea aceasta este deci un fundament ceresc al tuturor Tainelor și mai ales al Sfîntei Liturghii implinită prin chipuri vizibile în biserică. Această stare de jertfă permanentă a lui Hristos are deci în sine puterea de a ne desăvîrși, pentru că ea însăși este o stare de desăvîrșire, cum ne spune Epistola către Evrei. Numai datorită acestei stări de jertfă cerească permanentă putem înainta și noi spre o stare de o desăvîrșire tot mai mare.

Dacă Hristos nu S-ar găsi fără încetare și pentru totdeauna în disponibilitatea generoasă a jertfei, de unde ar avea credincioșii putința să primească puterea pentru starea lor de jertfă de cîte ori voiesc? Căci nu putem spune că noi sîntem aceia care punem pe Hristos în starea de jertfă, cînd voim noi. Și nici simpla amintire a jertfei Lui de odinioară ne dă această putere. Ci trebuie gîndit că Hristos este prin inițiativa Sa proprie în mod permanent în stare de jertfă, pentru ca noi să avem totdeauna în această stare a Lui putința de a participa la ea, pentru a fi și noi în stare de jertfă. Altfel, ar depinde de noi să-L punem pe Hristos în starea de jertfă cînd voim noi, prin chemarea Sfîntului Duh, deci cu întreruperi, și în fața Tatălui. Dar ideea desăvîrșirii jertfei Sale ca om în fața Tatălui, ca o laudă deplină oferită Lui (Evr. XIII, 15), nu se împacă cu ideea că jertfa Lui nu durează într-un mod permanent și prin propria Lui inițiativă.

Dar jertfa lui Hristos în fața Tatălui nu are în vedere numai lauda oferită Tatălui, nici numai comuniunea sau unirea perfectă a Sa ca om cu Tatăl în izolare de noi. O spune tot Epistola către Evrei, XIII, 15. El vrea să atragă în această stare de jertfă de laudă oferită Tatălui și de unire prin El cu Tatăl în iubire în mod succesiv, în cursul istoriei, cel mai mare număr posibil din frații Săi. Apocalipsa descrie direct legătura

4. Op. cit., libr. XXII; P.G. cit., col. 824; Jean Danielou, *Bible et Liturgie*, ed. Cerf, 1952, p. 156—174, dă multe texte din Constituțiile Apostolice, Ciril de Ierusalim, Grigorie de Nysa, Dionisie Areopagitul, privitoare la buna mireasmă a lui Dumnezeu, sau a lui Hristos, ca răspîndire a luminilor, a puterilor dumnezeiești, sesizate de cei botezați în Hristos, dar nu ca propagare a stării Lui de jertfă.

2. Op. cit., libr. XVII; P. G. cit., col. 1069.

3. Op. cit., libr. XVII; P. G. cit., col. 1072.

jertfei lui Hristos cu istoria, sau faptul că Liturghia cerească nu este o liturghie în ea însăși, ci fundamentul pentru Liturghia văzută în biserici. Lipsa Lui de păcat face ca, comunitatea Lui cu noi prin jertfă să fie mai adâncă decât ne putem închipui.

Iar Sfântul Ciril din Alexandria spune: «Căci mijlocind Hristos, și aducându-ne lui Dumnezeu Tatăl, vom fi primiți și noi, aducând rugăciunile noastre pentru păcatele noastre și cerind iertarea vinilor din trecut»⁵. Rugăciunile noastre sînt primite de către Tatăl mijlocind Hristos pentru ele, deci într-un fel de unire cu rugăciunile Lui Hristos. Dar El intervine pentru noi prezentînd jertfa Lui pentru noi Tatălui. Jertfa Lui este cea mai puternică rugăciune întrupată. Rugăciunea noastră, hrănită din jertfa Lui, este și ea un fel de jertfă, care poate să meargă mai departe pînă la jertfa ca rugăciune întrupată. Astfel mijlocirea lui Hristos nu ne este exterioară nouă, sau nu ne lasă pe noi exteriori Lui, ci ne unește cu El, ridicându-ne la starea Sa de jertfă. Întrucît rugăciunea noastră alimentată de jertfa lui Hristos și amestecată cu rugăciunea Lui este și ea o jertfă (Ps. 140, 2), se poate considera toată Liturghia o jertfă a lui Hristos și a noastră din puterea jertfei Lui, o jertfă care culminează în Euharistie, care este dăruirea de Sine a lui Hristos Tatălui și nouă, dar care nu se realizează fără rugăciunea noastră, hrănită la rîndul ei din jertfa cerească a lui Hristos.

Epistola către Evrei descrie în mod stăruitor această dublă orientare a jertfei lui Hristos către Tatăl și către noi pentru a ne atrage și pe noi în starea Sa de jertfă prezentată Tatălui, unindu-ne și pe noi cu Sine și în Sine cu Tatăl. Ea descrie legătura întreținută prin Hristos între noi și Tatăl ca o jertfă care îl menține în același timp ca Omul central veșnic viu, nesupus morții. Noi avem astfel viața nesfîrșită și veșnică a Tatălui, a izvorului vieții, în Hristos, în Fiul lui Dumnezeu devenit Om și dăruit veșnic ca jertfă Tatălui.

Această Epistolă, după ce a menționat că jertfele din Vechiul Testament se repetau pentru că ele nu puteau desăvîrși pe cei pentru care se aduceau, întrucît ele erau jertfe de animale, de o valoare mult inferioară celor ce trebuiau să fie răscumparați, și desăvîrșiți, arată că jertfa lui Hristos nu trebuie să fie repetată pentru că ea poate, prin valoarea ei nemăsurată, să răscumpere deplin și să ducă la desăvîrșire pe oameni prin unicitatea ei. «El n-are trebuință să aducă în fiecare zi o jertfă ca arhieriei (Vechiului Testament): întîi pentru păcatele proprii, apoi pentru păcatele poporului, căci El a făcut aceasta aducîndu-Se pe Sine o singură dată pentru totdeauna» (Evr. VII, 27). «Căci printr-o singură jertfă a desăvîrșit pentru veci pe cei ce se sfințesc» (Evr. X, 14).

Cela ce n-are în sine desăvîrșirea nu poate desăvîrși pe alții. Dar jertfa lui Hristos n-ar fi desăvîrșită dacă ea n-ar însemna o stare permanentă de jertfă. Cel ce nu se dăruiește total și pentru totdeauna, nu se dăruiește într-un mod desăvîrșit. Numai în această permanență se arată desăvîrșirea jertfei lui Hristos și puterea ei de a desăvîrși pe alții.

5. Op. cit., libr. XVI, P. G. cit. col. 1056.

În Evrei X, 14 e folosit trecutul: «a desăvîrșit», dar și prezentul: «pe cei ce se sfințesc». Hristos «a desăvîrșit», pentru că cei pe care i-a desăvîrșit «se sfințesc», sau au în ei virtual de pe acum desăvîrșirea, care înaintează prin împărtășire continuă de jertfa Lui Hristos, în sfințire.

Pentru aceea, deși Hristos nu mai repetă moartea Sa pe cruce, calitatea Sa de Arhiereu, deci mijlocirea Sa, nu încetează, ci rămîne «nepieritoare» (Evr. VII, 24), El este «Arhiereu în veci», «dincolo de iconostas», unde «El a intrat ca înaintemergător» (Evr. VI, 20). Astfel trebuie să unim în mod paradoxal cele două afirmații: pe de o parte El nu repetă jertfa Sa, pentru că jertfa Lui este desăvîrșită; pe de altă parte, această jertfă are o eficiență, sau chiar o actualitate permanentă, căci calitatea Lui de Arhiereu n-ar putea funcționa fără jertfă. Nici El însuși nu oferă alte jertfe, pentru noi, nici altcineva, căci aceasta ar însemna că El sau un altul poate aduce o jertfă mai înaltă, că jertfa Lui nu este desăvîrșită. Dar dacă jertfa Lui n-ar rămîne permanentă, ar exista ceva mai înalt decât starea de jertfă și calitatea Lui de Arhiereu ar fi depășită. În acest caz, eficiența permanentă a jertfei Sale ar avea un caracter juridic, ceea ce nu ne-ar putea desăvîrși continuu. Dar noi ne desăvîrșim întrucît ne însușim și noi o stare permanentă de jertfă, o depășire continuă de noi înșine. Și o astfel de stare noi nu ne-o putem însuși decât din Hristos, suprema și permanenta jertfă prin El însuși. De altă parte, Hristos n-ar putea fi un arhiereu pasiv, prin simplu titlu, lipsit de o activitate mijlocitoare. Dar pe ce s-ar baza această activitate mijlocitoare, dacă nu pe o jertfă continuu actuală?

În mod deosebit, în cazul lui Hristos calitatea de Arhiereu și cea de jertfă sînt de neseplat. El rămîne fără încetare Arhiereu, de aceea El trebuie să rămînă neîncetat și în stare de jertfă. Dar El este în același timp și altarul suprem propriu-zis. Căci altarul este locul spiritual cel mai înălțat către Dumnezeu, în spațiul spiritual cel mai aproape de Dumnezeu și de sfințenia Lui. Dar ce poate fi mai înălțat spre Dumnezeu decât Fiul lui Dumnezeu devenit Om pentru a se oferi ca jertfă supremă Tatălui în numele tuturor fraților Săi întru umanitate? El este cel mai înalt Arhiereu, cel mai înalt altar și cea mai desăvîrșită jertfă. El este Arhiereul desăvîrșit, jertfa desăvîrșită care poate conduce la desăvîrșire pe frații Săi întru umanitate, la cea mai înaltă apropiere de Dumnezeu, ca fii adoptivi ai Tatălui și frați ai Săi ca Fiul Unic născut al Tatălui. Ei pot fi puși ca jertfe vii împreună cu jertfa Sa pe acest altar suprem în fața imediată a Tatălui. Dar desăvîrșirea lor se realizează și durează în veci, printr-o participare veșnică la jertfa Fiului lui Dumnezeu devenit Om.

Epistola către Evrei arată concentrarea în Hristos a calității de Arhiereu permanent, de jertfă neîncetată, și de altar suprem și nepieritor, prezentînd pe Hristos ca cel ce celebrează în calitate de Arhiereu o Liturghie pe altarul situat în spațiul cel mai sfînt și mai interior al Cortului ceresc, care nu e făcut de mînă. Întrucît El nu intră în acest interior din timp în timp, ci o singură dată pentru a rămîne acolo totdeauna, El săvîrșește o Liturghie neîncetată. Dar cum ar să-

virși-o El fără întrerupere, dacă n-ar oferi fără întrerupere jertfa supremă de Sine Însuși?» Lucrul de căpetenie în ceea ce a fost spus este că noi avem un astfel de Arhiereu care S-a așezat de-a dreapta tronului slavei, în ceruri, săvârșind Liturghia în Sfânta Sfintelor și în cortul adevărat, care n-a fost înfipt de om ci de Dumnezeu» (Evr. VIII, 1). Dar în Sfânta Sfintelor El celebrează la altarul care este cel mai înalt loc în ea. Și altarul este El Însuși. Astfel, altarul bisericii este chipul văzut al lui Hristos pe care sau întru care El Însuși oferă jertfa Sa, prin preot, Tatălui Său, dăruindu-se și nouă pentru a ne ridica împreună cu El ca jertfă la Tatăl. Încă Ignatie de Antiohia zice: «Alergați toți pentru a vă reuni în același templu al lui Dumnezeu, la picioarele altarului, adică ale lui Hristos»⁶. «Altarul este Hristos — zice Sfântul Ciril de Ierusalim — căci Hristos este piatra cea din capul unghiului, piatra de mare preț»⁷. Interpretând cuvântul din Ieșire XX, 24—26, Sfântul Ciril din Alexandria zice și el: «Altar de pământ numește aici pe Emanuel. Căci «Cuvântul s-a făcut trup» (Ioan I, 14) și firea trupului este din pământ. Apoi în Hristos este oferit tot ceea ce noi oferim»⁸.

Astfel Hristos este altarul nepieritor și jertfa nepieritoare, care n-are trebuință să fie repetată, pentru că trupul lui este nestricăcios și nesupus morții, având pe Fiul lui Dumnezeu ca ipostas și putând fi oferită în El toată creațiunea. Datorită aceluiasi fapt, Hristos este cel mai înalt altar, altarul prin excelență, deasupra întregii creațiuni, în fața Tatălui. Ca atare, cum repetă adeseori Sfântul Ciril din Alexandria, El poate desăvârși toată creațiunea, ridicând-o la cea mai mare apropiere de Tatăl, în stare de jertfă vie, singura stare în care creațiunea poate veni și persista în această apropiere maximă de Tatăl. Ea poate persista veșnic acolo, pentru că Hristos cu care este unită în stare de jertfă este nu numai și Dumnezeu, ci în același timp, datorită acestui fapt, și caracterului desăvârșit al jertfei Sale, El este și liber de orice pasiune care întreține stricăciunea (corupția) care duce corpul la moarte. Astfel în Hristos starea de jertfă nu mai este legată cu moartea. El a murit o singură dată pentru a birui, prin puterea dumnezeiască și prin libertatea Sa de patimi, moartea o dată pentru totdeauna. Sfântul Ciril din Alexandria zice: «Căci Unicul Născut, fiind Dumnezeu după fire, a făcut trupul Său nestricăcios (incoruptibil) și îmbrăcându-L în viața de sus L-a ridicat deasupra stăpînirii morții»⁹.

Identitatea dintre arhieria veșnică și starea permanentă de jertfă a lui Hristos în fața Tatălui și faptul că această stare El o are de la Sine Însuși și nu o primește prin Liturghia noastră, ne este arătată și de Apocalipsă, prin Mielul văzut ca junghiat lingă cel care este așezat pe tron, mai aproape de El decît cele patru ființe și 24 de «presbiteri». Mielul este slăvit de aceste patru ființe, de cei 24 de «presbiteri», de o mare mulțime de îngeri, de toată creațiunea, pentru junghierea pe care a suferit-o și o poartă în Sine pentru mîntuirea multora. Mielul nu slăvit numai ca cel ce a fost junghiat, ci și ca cel ce prin înjunghierea văzută în El mîntuiește pe alții și alții. Și El este nu numai jertfa care este

6. Ad. Magnes., 6. 7. P.G. 68, col. 592—593 și 647.

8. Op. cit., libr. IX, col. 592. 9. Op. cit., libr. XI, col. 744.

folosită de un altul ca arhiereu, ci Cel ce mîntuiește El însuși pe alții prin jertfa Sa; El este deci și Arhiereu. Junghierea nu este numai o amintire. El poartă junghierea în continuare în Sine. Căci dacă junghierea s-ar arăta numai ca o cicatrice, autorul n-ar spune că Mielul ședea «ca junghiat». Dacă în junghiere ar fi numai o amintire, autorul ar fi prezentat Mielul «ca unul care a fost înjunghiat». Într-un mod de ne-grăit Mielul arată înjunghierea ca o stare nedepășită, suferită într-un mod de neînțeles în continuare, dar totuși fără să se repete.

Dar unirea paradoxală a faptului că trupul lui Hristos a devenit nestricăcios și nesupus morții, cu starea Lui permanentă de jertfă cere o explicare mai aprofundată. Cum se împacă faptul că trupul lui Hristos pe de o parte nu mai e străpuns acum de cui, pe de altă parte suferă o agonie pînă la sfîrșitul lumii, cum a spus Pascal? Realitatea trebuie să constea pe de o parte în experiența marii sensibilități a predării sale totale Tatălui, sau a renunțării la Sine Însuși, unită cu slava ce i se întoarce din cauza aceasta din partea Tatălui, pe de altă într-o compătimire pînă la o sfîșiere interioară pentru oameni, trăită ca o comunicare a singelui și a trupului Său către ei, compătimire unită cu o mare satisfacție pentru iubirea care i se întoarce pentru aceasta din partea lor. Un teolog catolic zice: «Ucenicul nu poate fi deasupra Învățătorului. Hristos vrea să continue în noi Paștile Său (jertfa) pentru lume. Cugetăm noi la aceasta suficient cînd săvîrșim Euharistia și cînd ne împărtășim de Mielul străpuns?» Sau: «Cînd Iisus strigă către Tatăl Său: «Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit?» (Matei XXVII, 46), El este cu noi în prăpastia infernului... În prăpastia acestui infern Iisus s-a unit cu tot omul, rugîndu-L pe Tatăl să aibă milă de păcătoși... Aceasta este rugăciunea Mielului fără pată care poartă păcatul lumii»¹⁰. Aceasta este starea permanentă de jertfă vie a lui Hristos. Cu cît cineva iubește mai mult pe un altul care suferă, cu cît mai mult suferă și El împreună cu acela. Mama suferă mai mult decît oricine pentru fiul ei care se găsește într-o dificultate. Chiar mai mult decît el însuși. Dar Hristos ne iubește mai mult decît toți. Însă suferința Lui cu noi este numai o latură a stării Sale, există și o alta: aceea a slavei.

Teologia Occidentală accentuează astăzi în mod unilateral capacitatea lui Dumnezeu de a suferi pentru oameni, declarînd că ideea veche a lui Dumnezeu nepătimitor este incompatibilă cu Dumnezeul creștin¹¹.

Dar starea prezentă a lui Hristos — și în general viața lui Dumnezeu — este mai complexă decît să poată fi redusă la un singur aspect. Spiritualitatea ortodoxă urmărește idealul libertății de patimi, dar nu concepe acest ideal ca o lipsă de iubire, de compătimire, ca un fel de indiferență. Există patimi rele care robesc și pasiuni bune care eliberează. Sfântul Isaac Sirul zice: «În ziua cînd ai o tristețe pentru cineva

10. Jean Lafrance, *La prière du coeur*, L'Abbaye Sainte Scholastique 1980, p. 88—92.

11. A se vedea pentru protestanți: Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*; Kalsser Verlag, München, 1980; pentru catolici Herbert Mühlen, *Die Veränderlichkeit Gottes. Auf dem Wege zu einer neuen Kreuzestheologie*. Münster, Aschendorf, 2 Auflage, 1969.

care se găsește în neputința de a face binele, sau în fața a ceea ce este rău, ...socotește-te pe tine un martir și simte-te pe tine ca suferind pentru Hristos și ajuns demn de a-L mărturisi. Căci e bine să ne amintim că Hristos a suferit pentru păcătoși și nu pentru cei dreți»¹².

Dar foarte clar a exprimat cele două laturi ale stării de jertfă pentru alții starețul Vasile Gondikakis de la muntele Athos: «Întins pe lemnul crucii, omul se odihnește, dacă aceasta se întâmplă din cauza iubirii pentru altul. Nu există nici mod, nici loc, care să odihnească pe om mai adânc, mai adevărat (mai divino-uman), decât răstignirea și crucea din iubire»¹³. Noi înțelegem aceasta dacă ne amintim că de fiecare dată când am evitat, din comoditate, de a ne angaja într-o suferință pentru altul, au apărut în noi remușcări care nu mai încetează niciodată de a ne chinui. Sfântul Isaac Sirul zice și el: «Dacă nu ajuți pe alții te înfunzi pe tine însuși în boală (spirituală)»¹⁴. De aici rezultă că suferința pentru alții este un mijloc al desăvârșirii și al spiritualizării. Iar aceasta ne vine din umanitatea lui Hristos care, ca lipsită de păcat, e într-o comuniune totală de suferință cu frații Lui în umanitate.

Dar de unde vine această înclinare de a suferi pentru cei ce suferă și prezența paradoxală a odihnei și a sfînteniei în această suferință? Pentru ce Fiul lui Dumnezeu S-a intrupat și a primit suferința pentru noi, pentru a ne da și nouă putere de a suferi pentru alții? Noi simțim că prin aceasta El ne dă mijlocul de a ne împlini pe noi înșine, căci noi cădem într-o lipsă de sens, într-o monotonie când ne ocupăm numai cu noi înșine. Noi sintem prin firea noastră făcuți unii pentru alții, pentru comunicarea între noi. Deci trebuie să fie chiar în Dumnezeu fundamentul pentru acest fapt. Chiar în Dumnezeu Fiul este pentru Tatăl și Tatăl îi întoarce bucuria pentru acest fapt. Iubirea în Sfînta Treime este aceea care ne-a făcut unii pentru alții.

În creațiune, păcatul însă a produs sciziune, sau refuzul jertfei din iubire, pe toate planurile: între Dumnezeu și noi, între mine și tine, între suflet și trup, între popoare. Acțiunea de a întoarce fapăturile pe calea unirii, prin jertfă, a început de la Dumnezeu însuși. Astfel nu există o forță mai puternică pentru unificarea tuturor fapturilor decât compătimirea lui Hristos pentru noi, pentru că ea este compătimirea unei puteri negrăite a lui Dumnezeu făcut om lipsit de egoismul păcatului, care ne comunică la toți cei ce-i deschidem inima această putere de a compătimi. Această acțiune de unificare prin compătimire este continuată fără încetare prin Fiul lui Dumnezeu făcut Om. Prin ea El ne aduce la unirea cu El și prin El cu Tatăl și între noi.

Fiul predat Tatălui din iubire, din veșnicie, a asumat sarcina de a aduce din nou creațiunea, făcută pentru a trăi în unitate cu Dumnezeu și în ea însăși, în această unitate. El vrea să facă aceasta din interiorul creațiunii, făcîndu-Se Om nesupus păcatului în unire culminantă cu firea umanității și angajînd în această acțiune și voința naturii noastre, primită în ipostasul Lui. El se dă astfel ca Om Tatălui pentru noi într-o jertfă în care rămîne fără încetare pentru a trage pe toți frații

12. Cuv. 68, *Filocalia* rom., vol. X, p. 320.

13. Athos, 1974.

14. *Op. cit.*, p. cit.

Săi în această stare. Astfel jertfa oferită de Hristos Tatălui este în același timp o jertfă pentru noi. Este o jertfă adusă Tatălui, în care vrea să ne atragă și pe noi ca jertfă, unindu-se în acest scop cu noi în această stare. Liturghia cerească nu poate fi despărțită de Liturghia văzută în bisericile pămîntești.

Dar unirea paradoxală între starea de jertfă permanentă a lui Hristos și între starea Sa etern nesupusă morții poate fi înțeleasă și ca o stare de moarte față de viața conformă lumii, care înaintea spre moarte. Propriu-zis cele două stări: moartea față de viața conformă lumii, supusă prin afectele sale morții, și viața eternă în Dumnezeu nu sînt două stări diferite, ci una singură. Și la acest mod unitar de viață participă și cei ce se unesc cu Dumnezeu în Hristos. Sfîntul Ciril de Alexandria zice: «Deci este nevoie ca cei care sînt cu adevărat jertfiți (lepol) să poarte în ei, înăuntru și în afară, într-un mod curat, moartea lui Hristos în trupul lor, și să fie împreună cu El în Sfîntul Botez»¹⁵; iar în alt loc zice: «Căci Cuvîntul Tatălui este viu și lucrător și, pe lângă aceea, viață și lumină și mireasmă spirituală bine miroitoare»¹⁶.

Dăruindu-se în acest sens Tatălui și prin aceasta fiind mort vieții conforme lumii, dar în același timp plin de viața Tatălui, Hristos ia și prezintă împreună cu Sine Tatălui și pe cei ce au murit cu El vieții conforme lumii, pentru a se umple de viața cea nemuritoare a Tatălui. Căci adunați în Fiul, ei își însușesc iubirea Lui de Fiul față de Tatăl, biruind egoismul lor, înfrîind afectele lor și atașamentul la lume, umplîndu-se de viața dumnezeiască, în comuniune cu Fiul și cu Tatăl, simțindu-se uniți prin compătimire cu semenii lor, datorită puterii de compătimire primită de la Fiul.

Căci trebuie menționat că dăruindu-Se Tatălui împreună cu Hristos și murînd astfel egoismului lor și vieții conforme lumii, aceasta se împacă cu comuniunea prin compătimire cu alții, așa cum Hristos murînd lumii și dîndu-Se Tatălui prin compătimire față de oameni, nu a murit lumii și oamenilor, ca realități ontologice, ci vieții egoiste și divizate, apărută în lume pe urma păcatului. Dimpotrivă, moartea față de lume așa cum este ea după păcat și viața în Dumnezeu înseamnă ridicarea la viață de comuniune cu semenii, viață care se hrănește din viața de comuniune cu Hristos, care a murit din compătimire pentru oameni, pentru a-i ridica din egoismul lor purtător de moarte. În starea de jertfă permanentă a lui Hristos sînt cuprinse atît starea de predare Tatălui cît și starea de compătimire și deci voința eficientă de comuniune cu oamenii. El este în această stare de jertfă permanentă unit cu Tatăl și pe cale de a se uni cu alți și alți oameni prin compătimire și prin extinderea stării Sale de jertfă către ei spre a-i atrage și pe ei la Tatăl. Căci aceasta este însăși voia Tatălui Său, ca să fie unit nu numai El cu Tatăl, ci să-i unească cu El și pe cei cu care S-a făcut frate din voia Tatălui. Sfîntul Ciril de Alexandria zice: «Căci Hristos este nestricăcios și rămîne totdeauna și este deplin cunoscut ca atare în tot timpul. Și el este în fața lui Dumnezeu, adică în ochii Tatălui.., pentru a se arăta, precum s-a scris, în fața lui Dumnezeu pentru noi

15. *Op. cit.*, libr. XI, col. 777.

16. *Op. cit.*, libr. XIII, col. 856.

(Evr. IX, 24). Căci El nu se prezintă în fața Tatălui numai pe Sine Însuși, ci și pe noi în Sine, care am căzut departe de la fața și din ochii Lui... În Hristos noi am dobândit apropierea și îndrăznirea pentru intrarea în Sfintele»¹⁷.

Hristos este în starea de jertfă permanentă în fața Tatălui, pentru a ne aduna pe toți în această stare proprie Lui. Și noi venim succesiv în această stare, datorită faptului că noi venim la existență în cursul timpului. Și o dată veniți la această stare în fața Tatălui, noi trebuie să rămânem în ea, în viața pămîntească și în veșnicie pentru a crește veșnic din Dumnezeu, care se dă nouă în măsura în care noi înșine ne dăm Lui sau ne deschidem Lui. Și pentru a rămîne în această stare de jertfă permanentă, noi avem nevoie ca Hristos Însuși să rămînă în această stare permanentă ca izvor al dăruirii noastre permanente.

Încă în Epistola către Evrei se spune că după ce Hristos a intrat în locul cel mai înalt și cel mai sfînt, în fața Tatălui, pentru a rămîne acolo în stare de jertfă pentru noi, trebuie să între și credincioșii atrași de El și unindu-se cu El, în starea de jertfă prezentată în fața Tatălui. Și noi intrăm acolo însușindu-ne singele sau viața Lui jertfită pentru noi, care pătrunde în noi și se revărsă în noi cu forța compătimirii Lui. Noi ne însușim trupul Lui sfîșiat spiritual de durere pentru noi, trup care a devenit o sfîntă perdea (catapeteasma) cu porțile deschise spre altarul și spre jertfa vie care este El însuși prezent în fața Tatălui, privind la Tatăl, oferindu-Se Tatălui. Sfîntul Ciril de Alexandria zice: «Altarul (cortului din Vechiul Testament), închipuia pe Hristos... în jurul Lui se aflau Serafimii și deasupra Dumnezeu primind bună mireasmă fără asemănare a lui Emanuel... Dar și noi sîntem primiți de Tatăl, cînd din noi se ridică buna mireasmă a mirului Hristos»¹⁸.

Trupul celui ce se află în comuniune compătimitoare cu alții, este transparent acelor. Cu atît mai mult trupul lui Hristos. În viața plină de compătimire comunicată nouă este singele Său curățit de orice preocupare egoistă de Sine Însuși, care împiedică această comunicare. Cu atît mai transparent a devenit trupul lui Hristos și mai comunicabil singele Lui, după înviere. Dar prin trupul Său și prin viața Sa se intră la Tatăl Însuși: «Drept aceea, frații mei, avînd o asemenea îndrăznire, să intrăm în Sfînta Sfintelor, prin singele lui Iisus, pe calea nouă și vie pe care a reînnoit-o pentru noi, adică prin trupul Său. Și avînd un Arhiereu mare peste casa lui Dumnezeu, să ne apropiem cu o inimă curată, în plinătatea credinței, curățind prin stropire inimile noastre în apa curată» (Evr. X, 19—22). Sfîntul Ciril de Alexandria comentînd acest loc zice: «Noi spunem că Cuvîntul lui Dumnezeu S-a ascuns, pentru că El a luat asupra Lui, un acoperămint pentru economie și a așteptat timpul propriu pentru a se arăta. Și acest timp în care s-a arătat tuturor a fost învierea Sa»¹⁹.

Dar desăvîrșirea lui Hristos și deci și desăvîrșirea care ne-o comunică și nouă treptat și veșnic constă nu numai în faptul că El nu mai moare ci se află în locul cel mai înalt și cel mai apropiat de Tatăl, ci și în faptul că, în calitate de jertfă atotcurată este Sfînt și ne sfin-

tește și pe noi, ajutîndu-ne să participăm la starea Lui de jertfă. Sfințenia este deci și ea o componentă a desăvîrșirii spiritualității. Cel ce duce o viață pătată nu e nici aproape de Dumnezeu, nici desăvîrșit, nici spiritual. Dar viața la înălțimea apropiată de Dumnezeu, viața curată, duhovnicească, sfîntă, este o viață de jertfă, de renunțare la sine însuși pentru alții. Se constată în om ca cea mai proprie trăsătură a umanității sale autentice înclinarea de a se dăruia, de a se jertfi pentru alții și pentru Dumnezeu, prin care urcă El Însuși și ridică și pe alții la înălțime. Și această trăsătură noi o simțim ca o trăsătură de curățenie. Dar numai Hristos a actualizat în Sine sfințenia desăvîrșită, pentru că numai El a trăit viața Sa în întregime ca jertfă. Și numai împărtășindu-ne de El, noi putem face să stăpînească și în noi o stare de jertfă curată, deci de sfințenie. «Căci printr-o singură jertfă adusă, a condus la desăvîrșire pe cei ce se sfințesc» (Evr. IX, 13).

Starea permanentă de jertfă a lui Hristos se arată mai concret în unirea Sa în suferință cu oamenii care suferă. Iar unirea noastră cu El se arată în modul cel mai sensibil în participarea, din puterea lui Hristos, la suferința altora, participînd astfel la suferința Lui pentru aceia. A spus-o El Însuși: «Cînd veți face unuia din acești frați prea mici ai mei, Mie Mi-ați făcut» (Matei XXV, 45). Cînd ați dat de mîncare unui flămînd, Mie Mi-ați dat; cînd ați vizitat un bolnav, pe Mine M-ați vizitat. Aceasta înseamnă că El se face bolnav cu cei bolnavi, că El flămînzește cu cei flămînzi etc. Și mișcorînd suferința acelor, o micșorăm pe a Lui.

Propriu-zis noi ne împărtășim de Hristos în stare de jertfă în Liturghie nu numai pentru a-L avea pe Hristos suferînd cu noi în greutățile noastre, ci și pentru a lua puterea de a suferi împreună cu El pentru alții. Iar prin jertfa ce o aducem astfel pentru alții, deschidem nu numai poarta altora pentru noi, ci îl întîlnim în ei și pe Hristos, și în același timp dărîmăm egoismul nostru sau zidul dintre noi ca oameni și dintre fiecare din noi și Hristos, lăsîndu-L pe El și pe alții să intre în noi. De acest zid a spus Pavel că l-a dărîmat Hristos prin crucea Lui (Evr. II, 14). Numai astfel ieșim din închisoarea noastră egoistă și ne depășim pe noi înșine continuu. Numai deschizîndu-ne unul altuia — fapt ce se întîmplă cu deosebire în actul compătimirii — ne întîlnim cu Hristos și totodată ne umanizăm cu adevărat. Așa se adevărește cuvîntul: «Unde sînt doi sau trei adunați (cu adevărat) în numele Meu, acolo sînt și Eu în mijlocul lor» (Matei XVIII, 20); unde sînt doi sau trei ce comunică unul altuia cu adevărat, realizînd umanitatea lor, prin părăsirea egoismului propriu, prin umanitatea lor devenită transparentă, se vede Hristos, care ni se dăruiește nouă în stare de jertfă: sau din Hristos aflat în noi în stare de jertfă, luăm și noi putere să ne comunicăm unul altuia uitîndu-ne pe noi înșine sau jertfindu-ne unul altuia și prin aceasta umanizîndu-ne și devenind transparenti pentru Hristos.

În atmosfera de indiferentism contemporan față de Hristos, de solitudine neîncercătoare a omului în om, de răspîndire a relativismului față de orice sens, certitudine și valoare, numai jertfa deplină a unui om pentru altul, din puterea jertfei lui Hristos, mai poate face pe om

17. Op. cit., libr. X, col. 672.

18. Op. cit., libr. X, col. 664.

19. Op. cit., libr. X, col. 681.

sensibil la puterea lui Hristos, la certitudinea valorii sale eterne și a sensului existenței sale. În aceasta se adevărește puterea crucii lui Hristos, care ne umanizează, ne deschide pe unul altuia, ne revelează valoarea noastră ca oameni destinați eternității.

De aceea ideea unui Dumnezeu care suferă pentru oameni — din prețuirea uimitoare a valorii lor — și ne atrage și pe noi în această suferință, câștigă azi tot mai mult interesul teologiei, punind într-o lumină innoită sensul și puterea crucii lui Hristos. Prin aceasta se redescoperă o idee scumpă Părinților Răsăriteni. Unul din teologii contemporani, spune: «Tradiția orientală posedă o mare capacitate de a vedea în Dumnezeu o coexistență a celor opuse... Chipul unui Dumnezeu pătimitor (suferitor) e cu mult mai apropiat de mentalitatea orientală»²⁰. Acest teolog stăruie asupra caracterului apofatic al lui Dumnezeu, asupra faptului că în El se unesc cele contrarii, fapt recunoscut în teologia Părinților Orientali. Ilustrăm aceasta și cu Epistola către Evrei IV, 15: «Nu avem arhiereu care să nu poată pătimi împreună cu slăbiciunile noastre». Suferința lui Hristos cu noi e o «putere, nu o slăbiciune».

Dar sfințenia care ni se comunică și nouă în biserică din jertfa permanentă a lui Hristos în fața Tatălui, prin faptul că ne face capabili să părăsim egoismul nostru, se răspindește peste toate lucrurile pe care le folosim în biserică pentru a participa prin chipuri la jertfa lui Hristos. E sfânt locașul bisericii unde trăim în Hristos această sfințenie prin împărtășirea de jertfa lui Hristos. Sînt sfinte obiectele, materiile, gesturile, veșmintele preotului, care săvîrșește actele prin care vine Hristos și ni se comunică în stare de jertfă. Sînt sfinte actele noastre de închinare, cuvintele, darurile noastre.

Dar Hristos care se află în fața Tatălui în stare de jertfă vie, nu e singur în acel plan invizibil, cum nu e singur nici în Biserica de pe pămînt sub speciile văzute de pîine și vin. În jurul Mielului prezent în fața Tatălui și lucrător ca «înjunghiat» asupra celor ce sînt pe pămînt se află cele patru ființe (care par să fie cei patru evangheliști, ca cei mai apropiați de Dumnezeu și cei mai cunoscători ai faptelor Sale) și douăzeci și patru de «presbiteri» și care reprezintă pe primii și pe principalii săvîrșitori ai Liturghiei cerești²¹.

Ultimii sînt îmbrăcați în veșminte albe și poartă pe capetele lor cununi ca semn al martirajului lor. După ei se află milioane de îngeri.

20. Teologul catolic W. Hryniewicz, *Le Dieu souffrant*, în rev. *Eglise et théologie*, 12 (1981), p. 333—335. A se vedea și L. Gillet, *Le Dieu souffrant*, în «*Contacts* 17/1965», p. 249—254. Iar dintre teologii protestanți și alți teologi catolici vezi nota 11.

21. Acești 24 «presbiteri» pot fi reprezentanții poporului israelit și apostolii, care au slujit pe pămînt într-un mod culminant pe Hristos. Pierre Prigent zice: «Nu avem oare aici descrierea unei ierarhii a cultului, prototip și model al realității pămîntești, familiară celor dintii cititori ai Apocalipsei?» («Ei sînt în mod net deosebiți de mulțimea credincioșilor (VII, 9—17; XV, 2—4), sau de Biserică, mireasa Mielului (XIX, 5—9). Ei nu sînt deci pur și simplu asimilabili creștinilor de rînd, cu toată înruditărea care-i unește cu ei». (Pierre Prigent, *Apocalypse et Liturgie*, Delachaut et Niestlé, Neuchâtel, Suisse, 1964, p. 48). Viziunea pare să se bazeze pe făgăduința Domnului făcută apostolului Ioan în a doua Epistolă a Sa, dar și Epistola către Evrei, documentul principal al Liturghiei Bisericii apostolice, pune pe primul loc între cei ce au mărturisit credința, pe «presbiteri» care au fost martirizați» (Evr. XI, 2).

Cei douăzeci și patru de «presbiteri» cad în fața Mielului avînd fiecare o alăută și cupe de aur pline de tămîie care sînt rugăciunile sfinților». Se vede acum și mai clar caracterul Liturghiei care se săvîrșește în cer, legată de Liturghia de pe pămînt. Rugăciunile celor ce sînt pe pămînt sînt preluate de «presbiterii din cer, ca împreună cu jertfa Mielului, sau provocate de ea, să obțină iertarea păcatelor. Dar prezentarea acestor rugăciuni este însoțită cu cîntarea de slavă închinată Mielului, care prin jertfa Lui mințuiește pe toți cei ce se roagă Lui și Tatălui, nu numai de «Presbiteri», ci și de milioane de îngeri și de «toată creațiunea care se află în cer și pe pămînt». Cîntarea din cer se întîlnește cu imnul «Pe Tine Te lăudăm» din Biserica de pe pămînt. Toată creațiunea este prinsă într-o Liturghie unică cerească și pămîntească, avînd în centru pe Mielul care șade ca înjunghiat în fața Tatălui.

Jertfa Mielului, care se află pe supremul altar ceresc unit în chip nevăzut cu cel din Biserica văzută, dă un anumit curs desfășurării istoriei, provocînd în ea sciziuni și mari suferințe, întrucît unii primesc participarea la El ca jertfă și comuniunea cu Tatăl și cu semenii, iar alții nu le primesc, ci se lasă ispitiți de forțele răului. Chiar Mîntuitorul a spus: «N-am venit să aduc pace, ci sabie. Căci am venit să despart pe fiu de tatăl său» etc. (Matei X, 24). Iar în Apocalipsă se vorbește de sabia cuvîntului, care iese din gura Fiului Omului, sau de sabia cuvîntului lui Dumnezeu (I, 16; XIX, 15). E cuvîntul care separă pe cei ce se luminează prin el și deci se înduhovnicesc, primind pornirea spre jertfă, de cei ce refuză lumina și jertfa.

În cea mai intimă apropiere de Mielul înjunghiat, sub altar, se află sufletele celor ce au fost și ei înjunghiați pentru cuvîntul lui Dumnezeu. Ele se roagă lui Dumnezeu cu nerăbdare să judece și să ceară socoteală pentru sîngele lor celor ce sînt pe pămînt și Mielul le răspunde cerîndu-le să aștepte un timp pînă ce vor veni și cei ce sînt prevăzuți să mai fie tăiați ca ei (V, 10—11). Dar au primit și ei veșminte albe ca și «presbiterii». Apoi la ei se adaugă o «mare mulțime, pe care nimenea nu o putea număra, din fiecare neam, din toate semînțiile, din toate popoarele și din toate limbile, luînd loc în fața Mielului, îmbrăcați în veșminte albe și avînd în mîini ramuri de finic», ca semn al nemuririi. Aceștia sînt, după un cuvînt al unui «presbiter», «aceia care vin din marea strîmtorare și și-au spălat veșmintele lor în sîngele Mielului» (Apoc. VII, 9—16). Aceasta înseamnă că din Mielul care se află în fața Tatălui ca înjunghiat continuă să se verse sîngele curat de care se împărtășesc cei ce Îl mărturisesc și care le dă puterea să-și verse într-un elan de dragoste, care-i arată curați (albiți) de orice egoism, propriul lor sînge amestecat cu sîngele Mielului, pentru cîștigarea altor frați pentru Hristos. Viața Mielului, mort pentru lume s-a extins în ei, dîndu-le puterea să moară vieții conforme lumii și să intre în viața nemuritoare, purtătoare a hainei albe a curăției de orice egoism.

Toți cei ce vin grup după grup din viața pămîntească s-au împărțit de Mielul, se împărtășesc și acum și de El într-un mod mai presus

de chipuri, cum s-au împărtășit în viața pămîntească. Dar fiindcă atît cei ce sînt pe pămînt cît și cei ce au ajuns la împărtășirea de El mai presus de chipuri, se împărtășesc de același Miel, ei sînt participanți la aceeași Liturghie care pentru cei dinții este văzută, pentru ultimii e nevăzută. Toți sînt aduși la Tatăl prin același Miel înjunghiat (Efes. II, 18).

IISUS HRISTOS — PRINCIPIUL ABSOLUT AL UNITĂȚII CREȘTINE

Pr. conf. ILIE MOLDOVAN

Iisus Hristos este începutul și sensul suprem al tuturor lucrurilor create. «Ieri azi și în veci — este Același» (Evrei XIII, 8), rațiune divină, lumină neînserată, prezență reală. Adunarea Generală a Consiliului Ecumenic al Bisericii de la Vancouver (1983) își inaugurează discuțiile ecumenice cu genericul: «Iisus Hristos — viața lumii». Titlul acesta vrea să sugereze ideea că viața noastră este în dependență absolută de Dumnezeu și sensul ei se descoperă dincolo de zările ei, strălucind în slava învierii lui Hristos. Teologia ecumenică își sporește astfel preocupările, agonisind în avuția ei o temă nouă. E vorba de o temă căreia îi corespunde în iconografia ortodoxă o imagine plastică care ne înfățișează pe Iisus Hristos într-un nimb de glorie, încununat cu stele și purtînd în mină globul pămîntesc. Imaginea are și o profundă semnificație ecumenică. Unitatea spre care tinde creștinătatea actuală nu se poate înfăptui în afara condițiilor de unitate a neamului omenesc, în afara păcii spre care aspiră omenirea, în afara ambianței de înfrățire a tuturor popoarelor care locuiesc pe pămînt. Sensul acestei unități este sensul vieții înseși, iar el se descoperă în Hristos-Iisus¹.

Dependența deplină de Dumnezeu face ca viața să însemne o revelare a bogăției darurilor cu care sîntem inzestrați și totodată o descoperire a lucrării proniatoare divine. Toți creștinii sînt chemați să se folosească de aceste daruri și de această lucrare în vederea refacerii unității lor dintru început. Ca mod de afirmare a solidarității creștine pe teren practic, ecumenismul este un răspuns la acest apel. El este identificat peste tot unde creștinismul iese din izolarea față de lume, angajîndu-se în lupta pentru pace, în promovarea dreptății și bunăstării sociale, prin constituirea unor organisme interbisericești sau prin alcătuirea unor forme diverse de colaborare și de slujire interconfesio-

1. Tema propusă pentru dezbaterile teologice de la Vancouver (1983) prezintă mai multe aspecte. În afară de aspectul de care ne ocupăm în acest studiu, ar mai trebui să fie cunoscute și altele, cum sînt: Perspectiva religios-morală a vieții în Hristos; Iisus Hristos ca sens și finalitate a lumii; Iisus Hristos, temeiul creștinismului cosmic, — pe care le vom prezenta în alte ocazii.

nale². În credința creștină, însă, Iisus Hristos nu este numai sensul suprem al vieții, fiindcă Dumnezeu prin El a creat-o; nu este numai proniatorul ei, fiindcă Dumnezeu prin El o călăuzește, pentru a-și putea împlini destinul care i-a fost rînduit în sfatul cel veșnic. Ci Iisus Hristos este și viața ei, fiindcă ei i se dăruiește; Iisus Hristos este viața vieții, este «viața lumii»³. În Iisus Hristos viața își dezvăluie superlativul ei. În iconomia mîntuirii, Fiului lui Dumnezeu întrupat îi revine rolul de a transmite viața divină. Prin viața omenească a Mîntuitorului răzbate o altă viață. Întruparea aduce în lume, prin cele ce le putem cunoaște și atinge, cele nevăzute și necreate. Umanitatea lui Hristos este focarul din care iriază, într-o formă accesibilă făpturii omenești și pe măsura ei, infinitatea vieții divine. Ideea aceasta o exprimă Mîntuitorul însuși în cuvintele: «Eu sînt viața» (Ioan XI, 25). Cuvîntul «viață» apare ca cel mai propriu termen pentru a descoperi întrepătrunderea necreatului și a creatului, a tainicului și a inteligibilului, a lucrurilor dumnezeiești, minunate, și a lucrurilor firești, naturale. Tema identificării Mîntuitorului cu viața are și ea implicații în ordinea preocupărilor ecumenice contemporane. Cheia de boltă a teologiei unirii o constituie noțiunea de «unitate dată» și aceasta înseamnă o unitate existentă⁴. E unitatea pe care o avem în realitatea Bisericii. Lumea își găsește în Iisus Hristos rațiunea supremă sau logosul ei, dar Biserica își află în același Domn Iisus Hristos principiul de viață veșnică a ei. Unitatea creștină de colaborare și slujire nu este una și aceeași cu unitatea dată în Biserică; amîndouă însă îl au pe Iisus Hristos ca sursă și temelie comună⁵.

În spiritul temei propuse pentru dezbateri la Vancouver, studiul de față își ia sarcina să arate felul în care Bisericele creștine, în cadrul mișcării ecumenice, neputînd realiza definitiv, după o relativ lungă perioadă de sinuoase evoluții, decît axa colaborării dintre ele pe tărîm practic, ar putea depăși situația actuală, descoperind în Iisus Hristos, în același timp, principiul revelat al creației, de care atîrnă viața lumii, și principiul absolut al unității creștine, de care atîrnă viața Bisericii. În lumina lui Hristos, lumea apare drept expresia plasticizată a cugetării divine, existînd în timp și spațiu. Pentru a surprinde însă acest sens al lumii trebuie să fim ridicați deasupra ei, printr-o translație spirituală, într-o perspectivă din care Dumnezeu însuși privește la ea, perspectivă care nu este alta decît aceea a împărăției cerurilor existînd tainic, dar real, în Biserică. Din acest punct de vedere, toate eforturile pe care le depun Bisericele creștine, în latura slujirii și apărării vieții, nu se pierd în vîltoarea veacurilor, ci devin o garanție pentru

2. E suficient să amintim Conferința creștină pentru Pace, Conferința Bisericilor Europene sau manifestările comunităților creștine în cadrul mai larg al Consiliului Mondial al Păcii.

3. În acest sens am publicat în revista «Mitropolia Moldovei și Sucevei» (1982) studiul: *Viața religioasă autentic creștină, ca temă de discuție ecumenică*.

4. O analiză a conceptului de «unitate dată» în «The Ecumenical Review», oct. 1955, p. 18—28.

5. Unitatea în Hristos și unitatea în Biserică, o temă ecumenică bine cunoscută, nu a fost tratată pînă acum dintr-o perspectivă teandrică. De aceea nici nu a putut fi observat raportul dintre amîndouă.

înfăptuirea unității depline. Cu o singură condiție: ele să se afle într-o legătură reală cu lucrarea pe care Iisus Hristos însuși o săvârșește în Una Sancta (Biserica Ortodoxă) și pe care o denumim sinergism. Această lucrare, cu evidente reflexii în viața celorlalte comunități creștine eterodoxe, angajând în ele o tainică transformare, întâlnește în cale enorme dificultăți. Dar dificultățile sînt chiar ele însele, semne ale anticipării marelui viitor. De aceea trebuie să fie și ele cunoscute, pentru a le putea depăși.

A. SINERGISMUL CA PRINCIPIU AL VIEȚII ȘI AL UNITĂȚII ÎN CREȘTINISM

Ideea unității creștine privește viața Bisericii ca dar dumnezeiesc. Acest lucru nu poate fi înțeles decît în sensul că orice act religios autentic creștin conține acest dar. *Fenomenul religios în creștinism este exprimat totdeauna de un act în care se împreună elementul divin cu cel uman, potrivit modului întrupării lui Hristos, Care a venit în lume pentru a ridica pe om la destinația lui din planul veșnic al creației.* Dumnezeu se apleacă spre ființa omenească care îl cheamă cu dor, împărtășindu-i puterea dătătoare de viață a Duhului, pentru ca în Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul, această faptură să-și regăsească unitatea în dragoste cu Cel care a creat-o. Unitatea creștină este și ea «unitatea dată» într-un act teandric⁶. Ea pune în evidență o singură lucrare a dragostei divine, care aparține celor Trei Persoane dumnezeiești, dar care ni se împărtășește prin prezența lui Hristos ca fapt de comuniune între două lumi, lumea de dincolo și lumea de aici. Într-adevăr, teandrismul este principiul vieții religioase și al unității creștine, fiind ca o punte ce leagă două tărîmuri: invizibilul și vizibilul, cerescul și pămîntescul, idealul și empiricul, unindu-le și făcîndu-le să se întrepătrundă unul cu altul⁷. Continuitatea istorică a vieții creștine, precum și a unității ei, este însăși continuitatea acestui mister divin prin care Invizibilul vine și rămîne prezent în lumea noastră, se arată în acte vizibile și fapte perceptibile. Biserica și Evanghelia, Liturghia și Icoana, ca să ne rezumăm la acestea, sînt realității bipolare, pentru că ele manifestă «transcendentul care coboară».

La origine, teandrismul constituie realitatea arătării Fiului lui Dumnezeu pe pămînt, o prezență a transcendenței dumnezeiești. Asumîndu-și firea umană, Mîntuitorul a împreunat transcendența dumnezeiască cu prezența Sa în planul natural al existenței noastre, făcînd ca ea să fie comunicată prin cele văzute. În acest sens scrie sfîntul evanghelist Ioan: *Cuvîntul S-a făcut trup și S-a sălăsluit între noi și am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr* (Ioan I, 14). «Cuvîntul» amintit în acest citat este Logosul su-

6. Ideea unității date dobîndește un aspect hristologic încă de la conferința ce a avut loc la Evanston (1954). *The Evanston Report. The Second Assembly of the World Council of Churches*, Evanston, 1954, New York 1955. Evanston speaks, p. 19.

7. Din punct de vedere eclezialogic, vezi: Prof. N. Chițescu, *Biserica, trupul tainic al Domnului*, în «Biserica Ortodoxă Română», LX (1942), nr. 7—8.

prem, Rațiune supraesențială, realitate inaccesibilă minții umane. Prin faptul că «S-a făcut trup», Logosul a ieșit din adîncurile negrăite ale dumnezeirii Sale și S-a îmbrăcat în forme perceptibile modului de cunoaștere umană. Transcendența divină însăși este percepută ca a tainică lumină, pe care a prevestit-o profetul Isaia (IX, 1) și au confirmat-o sfinții evangheliști: «Poporul care stătea în întuneric, a văzut lumină mare și celor care ședeau în latura și în umbra morții, lumină le-a răsărit» (Matei IV, 16; cf. Luca I, 79; II, 32). Vederea luminii dumnezeiești este expresia participării la experiența lucrurilor mai presus de fire, cu sufletul și cu trupul spiritualizat⁸. În orice act religios autentic creștin inițiativa stabilirii unei legături reale între Dumnezeu și om aparține lui Hristos. La temelia lui se află o cunoaștere pozitivă (catafatică), prin folosirea tuturor conceptelor cu conținut sensibil. Numai ancorînd în acest sensibil, credinciosul are posibilitatea depășirii orizontului natural pentru a ajunge la viziunea directă a energiilor divine, printr-o cunoaștere apofatică.

Actul religios teandric atestă continuarea prezenței reale a Mîntuitorului în viața creștină. Am putea spune că el posedă și tot el neconținut descoperă harul acestei prezențe. Însemnătatea lui constă în faptul că întrupează și aduce în noi și la noi, prin lucrurile ce le putem cunoaște și atinge, realitățile nevăzute și necreate. El leagă puternic simbolul cu adevărul și împreună indisolubil idealul cu realul. Vorbind de unul și același principiu teandric, pe care îl găsim în fiecare din formele de manifestare ale creștinismului autentic, întrucît imprimă în viața lui religioasă caracterul întrupării divinului în uman și face din ea un dar al Sfîntului Duh, ne referim la cea mai de seamă forță de coeziune pe care o cunoaște creștinătatea luată în întregul ei. «Slava Celui Născut din Tatăl este plină de har și de adevăr» (cf. Ioan I, 14). Lumina lui Hristos se descoperă «neamurilor» ca o nebanuită putere (cf. Luca II, 32). Cei ce nu țin seama de acest principiu al teandrismului, deși se numesc creștini, rămîn pe mai departe «în latura și în umbra morții» (cf. Matei IV, 16), fără posibilitatea de a depăși cadrul naturii, adică al vieții firești pe care o trăiesc, și a se înălța la esențe, la natura dumnezeiască. În locul legăturii reale cu Dumnezeu, pe care nu o putem dobîndi decît în Iisus Hristos (cf. Ioan XIV, 6), ei nu cunosc decît o religiozitate naturală, care nu este altceva decît o dispoziție sufletească oarecare, un fel de gust personal, asemenea celui pentru muzică sau poezie⁹.

Referindu-ne direct la unitatea creștină, sîntem datorii să constatăm că ecumenismul nu privește pe credincioșii singulari, ci Bisericele creștine, care tind spre restaurarea unității primare¹⁰. Biserica constituind deci centrul mișcării pentru unitate, se înțelege că unitatea nu se

8. Teologia luminii devine orizontul în care e prezentată spiritualitatea ortodoxă; vezi: Pr. prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia morală ortodoxă*, vol. III, p. 277—308.

9. Teologia luminii, de asemenea, la Vl. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944, p. 21—41. Idem, *La Théologie de la lumière chez St. Grégoire Palamas*, în «Dieu Vivant», I (1945), p. 93—118.

10. Lukas Vischer, *The World Council of Churches — Fellowship of all Churches*, în «The Ecumenical Review», 1968, p. 232 ș.u.

realizează și nu se menține decît prin teandristm, natura însăși a Bisericii fiind teandrică. Fără legătura sinergică despre care vorbim, așa-zisa armonie dintre cele două elemente care definesc orice act religios, cel divin și cel uman, ca și orice act bisericesc, nu este altceva decît punctul de plecare al unei grave disociații, prin care se deschide un abis între Dumnezeu și făptură, spirit și materie, între ceea ce este neCreat și ceea ce este creat, Biserică și lume, comunitate și credincios. Dacă teandristmul constituie cel mai important factor de convergență și unitate creștină, suprimarea lui constituie cauza principală a înfîrării disoluției în viața creștină, precum și cauza apariției shisme, ereziei, a oricărei descoperiri ce subminează integritatea credinței și a vieții religios-morale în creștinism. Judecînd astfel, descifrarea fenomenului teandric ne deschide un orizont larg și luminos, din perspectiva căruia ne putem da seama de felul în care are loc, în cursul istoriei, dezmembrarea unor mădulare din Trupul tainic al Domnului, atît individuale cît și colective, dar totodată ne putem da seama și de modul în care ar fi posibilă reconcilierea acestora în același Trup sau Biserică a lui Hristos¹¹.

Prezența parusiei Transcendentului, prin care se definește actul teandric, nu se referă la un singur aspect al descoperirii sau el epifaniei divine, ci privește realitatea acestei descoperiri în întregul ei. Revelînd misterul divin ca prezență personală a lui Dumnezeu, precum și a lumii Sale, actul teandric îmbrățișează în același timp adevărul de credință, actul liturgic, precum și faptul religios-moral. Vom examina pe rînd aceste trei dimensiuni ale sinergismului divino-uman, pe care nu le deosebim decît cu scopul de a le putea analiza și de a le cunoaște articulațiile intime.

a) În ordinea revelării adevărului divin, actul teandric atestă faptul că cele de nespun se spun, cele de negrăit se descoperă și se vestesc, deși revelarea adevărului dumnezeiesc nu-și pierde caracterul lui inefabil. O ilustrare imediată a acestei aserțiuni teologice o avem în definiția însăși a credinței pe care ne-o dă sfîntul apostol Pavel: *Credința este încredințarea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor celor nevăzute* (Evr. XI, 1). E vorba despre o definiție care este alcătuită din două părți. În prima parte, adevărul divin este privit ca un gaj, ca arvuna unor bunuri viitoare. Expresia paulină: «adeverirea celor nădăjduite», vrea să evidențieze un «acot» al valorilor transcendente de care ne bucurăm încă din lumea aceasta. În a doua parte a definiției e pus însă în relief în mod pregnant caracterul teandric al cunoașterii ce ni-l procură credința. Astfel, ea este numită «dovada lucrurilor celor nevăzute». De data aceasta e vorba despre dovada ce ni se conferă ca viziune a lui Dumnezeu, exprimată de același adevăr al descoperirii divine. Conținuturile acestui adevăr izvorăsc din adîncurile de absolută transcendță ale dumnezeirii. «Cele nevăzute», adică cele de care noi nu putem lua în nici un fel cunoștință pe cale naturală, ajung totuși cu puțință să fie cunoscute. O oarecare percepere a tainei

11. Fenomenul religios al desprinderii unor mădulare din sinul Bisericii nu a fost privit, pînă acum, în corelație cu cel al reconcilierii, adică al revenirii acestora în albia din care s-au dispersat.

existenței lui Dumnezeu o avem de la fire, dar aceasta nu este credința creștină propriu-zisă. Numai prin ieșirea Fiului lui Dumnezeu din sinurile inaccesibile ale dumnezeirii, adevărul credinței ni se face «glas» care ne strigă, «cuvînt» ce poate fi înțeles, «chemare» spre înălțime, «rațiune» ce poate fi cuprinsă cu mintea. Avînd un sens, adevărul credinței are și un chip, un chip al transcendentei lui Dumnezeu, icoană ce ne ajută să transcendem finitul celor ce le putem cunoaște spre infinitul tainelor lui Dumnezeu. În acest fel credința constituie «dovada lucrurilor celor nevăzute»¹².

Prin modul profetic al comunicării lui Dumnezeu cu oamenii, Vechiul Testament a cunoscut, în oarecare măsură și desigur prin anticipație, ceva din ceea ce exprimă fenomenul sau actul sinergic. Vorbind despre prooroci, sfîntul apostol Petru ne spune că ei «au proorocit, vestind harul ce avea să vină» (I Petru I, 10). Ca principiu al comunicării revelației divine, teandristmul nu poate fi identificat ca atare decît în Noul Testament, în descoperirea adevărului credinței de către Fiul lui Dumnezeu însuși faptul acesta atingînd aici un grad maxim de intensitate. Infinitatea dumnezeiască îmbracă forma și conținutul cuvintelor omenești. Ceea ce ne interesează mai presus de orice nu este faptul că Iisus, în vremea vieții Sale pămîntești, a pronunțat anumite cuvinte, ci faptul că El însuși este Cuvîntul lui Dumnezeu. De aceea în Iisus avem revelația supremă a lui Dumnezeu. În persoana Lui ni se descoperă adevărul absolut. Prin urmare, cuvîntul Mîntuitorului, ca și umanitatea Lui, este o dovadă a prezenței transcendentei Lui personale. Acest cuvînt este mai întîi rostit, iar fixat în scris. Așternerea lui în textele Sfintei Scripturi se face prin inspirație, care este, de asemenea, un fenomen teandric. Scriptura devine astfel o «icoană sonoră», un mod de a descoperi și de a face perceptibilă o realitate transcendentă¹³. Sfînții Părinți stabilesc o paralelă între felul în care se naște Mîntuitorul, prin adîmbrirea Duhului, din Fecioara Maria (cf. Luca, I, 35) și felul în care se zămislește Sfînta Scriptură, «cuvînt» adevărat al lui Dumnezeu, tot printr-o lucrare a Sfîntului Duh¹⁴. În scrierea Scripturii, rolul aghiografului este evident și el aparține elementului uman. Avînd proprietatea de a împreuna în ea litera și duhul, partea umană și cea dumnezeiască, Sfînta Scriptură poartă pecetea caracterului teandric al cuvîntului inspirat¹⁵.

Distincția pe care o face sfîntul apostol Ioan între Evanghelie și Lege are menirea de a pune și mai mult în lumină teandristmul sub înfățișarea lui de adevăr relevant. *Legea prin Moise s-a dat, iar harul și adevărul s-a făcut prin Iisus Hristos* (Ioan I, 17), aflăm scris în prologul Evangheliei a patra. Cunoașterea lui Dumnezeu procurată de «lege» este o cunoaștere lipsită de har. Numai adevărul lui Hristos are har, căci

12. O. Allo, *Première Epître aux Corinthiens*, Paris, 1935, p. 43.

13. Pr. prof. D. Stăniloae, *Idolul ca chip al naturii divinizate și icoana ca ieșire spre transcendenta dumnezeiască*, în «Ortodoxia», XXXIX (1982), nr. 1, p. 23.

14. Pr. conf. Ilie Moldovan, *Cunoașterea Sfintei Scripturi, după învățătura ortodoxă*, în «Ortodoxia», XXXII (1980), nr. 2, p. 243—248.

15. H. Haag, *De la parole de Dieu au livre de l'Écriture*, în «Mysterium Salutis: Dogmatique de l'histoire du salut (I/2), La Révélation dans l'Écriture et la Tradition», Paris, 1969, p. 92—125.

numai el reprezintă descoperirea dumnezeirii întrupate, iar nu o simplă prefigurare a acestei mari realități. Cunoașterea adevărului presupune o participare reală la «plinătatea lui (Hristos) din care noi toți am luat și har peste har» (Ioan I, 16). În raport cu «legea», în care revelația ră-mîne mărginită și relativă, adevărul Evangheliei înseamnă «deplină cunoștință» (Col. III, 10). Această plenitudine privește orizontul de cuprindere al adevărului, ca și puterea lui de întrupare, de pătrundere sau de sălășluire în sufletele credincioșilor. Când sfântul apostol Pavel ne vorbește despre «scrisoarea lui Hristos», el o vede «scrisă nu cu cerneală, ci cu Duhul Dumnezeuului Celui viu, nu pe table de piatră, ci pe tablele de carne ale inimii» (II Cor. III, 3). Legea poartă cu sine dezbinul posibil dintre duh și literă, idee și faptă, conținut și formă; pe când adevărul de credință, în baza investirii lui cu har dumnezeiesc, nu cunoaște nici un hiat. «Veți cunoaște adevărul, iar adevărul vă va face liberi» (Ioan VIII, 32), a zis Mîntuitorul. În virtutea harului de care este însoțit, adevărul lui Hristos pătrunde în conștiința credinciosului, stabilind un acord între această conștiință și sensul lui divin, acord pe care legea nu l-a cunoscut.

b) *În toate actele de cult, săvîrșite de Biserică, synergismul înseamnă descoperirea, în cele văzute, a harului divin nevăzut.* Sfintele Taine sînt acte esențiale prin care Biserica ne descoperă și ne comunică, o dată cu propria ei credință, misterul răscumpărării, umplîndu-ne de lumină și viață dumnezeiască. Ele dovedesc că evenimentele economiei divine nu sînt evenimente trecute, ci prezente și lucrătoare. Iisus Hristos a coborît în lume, iar în El și prin El omul a fost îndumnezeit și înălțat la cer. «Viața voastră este ascunsă cu Hristos în Dumnezeu» (Col. III, 3), ne spune sfântul apostol Pavel. Biserica este cu adevărat «cer pe pămînt», toate actele săvîrșite de ea fiind lucrări teandrice¹⁶. Prin opera răscumpărării, făptura este introdusă într-o sferă superioară și divină, iar acest fapt, pe lîngă o pregătire, este însăși luarea în stăpînire de pe acum a realității învierii lui Hristos. În acest fel, actele de cult sînt revelația și expresia acestei împărății. În vederea perceperii prezenței divine, trebuie să cunoaștem mai întîi sensul acțiunii care se săvîrșește. Pe de altă parte, însă, actul de cult însuși este acela care pune în valoare credința, epifania și darurile de care această acțiune este însoțită, conferindu-le puterea lucrurilor dumnezeiești¹⁷.

Nu toate slujbele bisericesti sînt sfinte taine, dar toate ne arată cît de sensibile devin cele nevăzute și cît de sfinte ajung cele ce se văd. Luînd parte la ele, participăm la o lucrare tainică a lui Dumnezeu pe pămînt, prin acte care unesc lumea văzută cu cea nevăzută, Biserica luptătoare cu cea triumfătoare, aducînd în mod real pe Dumnezeu oamenilor credincioși și mutînd în mod real pe aceștia în harul Sfîntului Duh, în Dumnezeu. Prin actele de cult, teandrismul îmbracă forme de manifestare concrete, în măsură să ne sugereze în cuvinte și imagini unirea inefabilă care definește faptul religios autentic creștin. Astfel, Sfînta Liturghie ne redă sub forma sensibilă a ritualului obiectivitatea unei

16. Jean Meyendorff, *Sacrements et hiérarchie dans l'Eglise. Contribution orthodoxe à un dialogue oecuménique*, în «Dieu Vivant», XXVI, 1954.

17. Al. Schmemmann, *Of Water and Spirit*, New York, 1974, p. 13.

prezențe și lucrări divine nevăzute¹⁸. În sensul acesta, ea nu este un simplu simbol, ci o icoană. Căci icoana oglindește în ea chipul lui Dumnezeu realizat într-o imagine concretă, pentru ca prin frumusețea sensibilă a acestei înfățișări să ne comunice taina lumii de dincolo. Avînd acest model, orice act de cult este în același timp simbolul și realitatea prezenței lui Hristos, este imagine epifanică, în care transcendentul coboară la noi prin ceea ce este perceptibil. De fapt, cuvîntul, mișcarea și imaginea îndeplinesc una și aceeași funcție teandrică. «Cultul suprainaltă materia la adevărata sa destinație și demnitate și ne face să înțelegem că ea nu este o substanță autonomă, ci poate deveni o funcție a spiritului și pnevmatoforă, vehicol al energiilor dumnezeiești»¹⁹. Binecuvîntarea apei înaintea Botezului nu este altceva decît epifania sau revelația sensului pe care o are această taină ca act cosmic, eclezialogic și eshatologic²⁰.

În teologia sacramentală scolastică, sfintele Taine sînt definite drept «mijloace ale harului», dînd posibilitatea de a se face o distincție între forma unei taine, care ar consta din partea văzută, și esența tainei, care ar fi partea nevăzută, harică. Putînd să deosebim actul de cult propriu-zis de harul sau ajutorul divin pe care el îl împărtășește, ajungem ușor să considerăm actul în sine numai ca un simbol (semn) sau numai ca un vehicol, după cum ajungem să vedem, pe de altă parte, harul dumnezeiesc independent de forma cu care el se comunică²¹. Din această concepție a dispărut viziunea teandrică. Or, synergismul este principiul care se opune dihotomiei: formă-esență, materie-spirit, semn-realitate. Am amintit mai înainte că Biserica este cerul pe pămînt, ceea ce înseamnă că «formele» sau realitățile acestei lumi devin teofore, constituindu-se în epifanii ale împărăției cerești. Să luăm, spre exemplificare, ritualul botezului. Acest ritual face una cu conținutul și înțelesul tainei. După sfîntul apostol Pavel, sîntem botezați întru asemănarea morții și a învierii lui Hristos: «Ne-am îngropat cu El, în moarte prin botez... Căci dacă am crescut împreună cu El prin asemănarea morții Lui, atunci vom fi părtași și ai învierii Lui» (Rom. VI, 4—5). Termenul de «asemănare» din acest citat se referă foarte evident la forma botezului, la scufundarea și scoaterea catehumenului din apă. Putem observa însă că această formă este tocmai ceea ce arată, comunică și împlinește esența, cu alte cuvinte este «epifania» sa²². Săvîrșindu-se întru asemănarea morții și a învierii lui Hristos, botezul înseamnă cu adevărat moarte și înviere. E vorba despre o descoperire care constituie marea sărbătoare a fiecărei taine.

c) *În ordinea vieții morale, teandrismul este expresia spiritului care se întrupează în acțiuni și fapte edificatoare.* Duhul lui Hristos nu ne vorbește de depărtări cerești. Prin întrupare, Fiul lui Dumnezeu coboară în viltoarea vieții, ia parte la bucuriile noastre, ne cercetează în ispite și încercări, rămînînd totuși neclintit și întorcîndu-se cu firea ome-

18. A. Raes, *Le Dialogue après la Grande Entrée dans la liturgie byzantine*, în «Orientalia Christiana Per.», XVIII (1952), p. 38—51.

19. P. Evdokimov, *L'art de l'icône (Théologie de la beauté)*. Paris, 1970, p. 32.

20. Al. Schmemmann, *op. cit.*, p. 38—41.

21. *Ibidem*, p. 12—13.

22. *Ibidem*.

nească, pe care a luat-o din lume, neprihănită și sfințită, la Tatăl: «Pildă am dat vouă» (Ioan XIII, 15). Scopul vieții creștine este, după sfântul apostol Petru, să ne facem «părtași dumnezeieștii firi», ca să scăpăm de «stricăciunea poftelor» (cf. II Petru I, 3). Dar acest lucru presupune ca viața noastră pămîntească, participînd la cea cerească, să devină cu atît mai reală, cu cit ne eliberăm de stricăciunea patimilor. În creștinism, răul sau păcatul, care este o desfigurare a frumuseții și armoniei universale și, totodată, o mîhnire pricinuită Creatorului, nu se suprimă automat, ci în măsura în care omul, ca făptură liberă, se asociază la lucrarea mîntuitoare a lui Dumnezeu în lume. Recunoașterea vieții în Hristos înseamnă o nouă zidire a ei în har. În perspectiva acestei gîndiri, atitudinea religios-morală îl obligă pe creștin să pășească pe drumul celei mai puternice afirmări a vieții²³. Actul religios însuși, purtînd pecetea teandrismului, este spirit întrupat în faptă, în locul unui spirit abstract. El reprezintă cea mai intimă comuniune cu creația (cu lumea eliberată de păcat), pe baza desăvîrșitei comuniuni cu Dumnezeu. El poartă semnificația întrupării, iar nu a dezrădăcinării și a dezințării²⁴. De aceea, el este străin de orice tendință de retragere la marginea existenței omenești. Asociînd pe credincios la opera răscum-părării, Iisus Hristos creează, în istoria mîntuirii, lumea din nou.

Principiul teandric stabilește o legătură indisolubilă între adevăr și faptă. A cunoaște adevărul credinței înseamnă a-l trăi. Atîta timp cît acest adevăr nu face parte din ființa mea, chiar dacă susțin că îl cunosc, rămîn departe de el. Numai cînd adevărul devine viață în mine, întrupîndu-se ca certitudine în adîncul conștiinței mele, pot spune că îl cunosc. Mîntuitorul Însuși îl compară cu pîinea, iar asimilarea lui o compară cu actul hrănirii. «Cel ce crede în Mine, are viață veșnică... Eu sînt pîinea vieții... Părinții voștri au mîncat mană în pustie și au murit... Eu sînt pîinea cea vie care S-a pogorit din cer. De va mîncă cineva din pîinea aceasta, viu va fi în veci» (Ioan, VI, 47—51). După cum hrana asimilată întreține viața trupului, tot la fel și adevărul care se întrupează, întreține viața spiritului. Pentru întreținerea existenței omului, pîinea se transformă în sînge, iar pentru întreținerea vieții spirituale a creștinului, adevărul se transformă în mărturisire și faptă. Singele acestei angajări alimentează voința binelui, iar a vrea binele înseamnă în cele din urmă a vrea binele într-un adevăr, binele teandric. Icoana acestui bine, pe care credinciosul este dator s-o poarte într-o inimă curată, nu este numai un ideal religios-moral, ci o putere transformatoare. Ea concentrează în sine, în unitate deplină, iubirea de Dumnezeu și iubirea de semenii²⁵.

Sinergismul vieții religios-morale poate fi observat mai ales acolo unde credincioșii ies din izolare, trăind în obște viața liturgică. Teandrismul nu privește doar actul religios, ci viața religioasă în întregul ei. De aceea se cuvine să revenim la sfînta Liturghie, insistînd asupra va-

23. Cu totul altă atitudine față de viață o aflăm la credincioșii care se îndepărtează de Biserică. Vezi: Kurt Hutten, *Le monde spirituel des sectaires*, Neuchâtel/Suisse, 1965, p. 70—77.

24. *Ibidem*, p. 22—25.

25. Max Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, trad. M. Lefebvre, Paris, 1928, p. 153—158.

lorii ei morale. Unirea cu Dumnezeu în Hristos este scopul săvîrșirii acestei slujbe, iar această unire are o însemnătate morală supremă: ea ne obligă la asemănarea cu Dumnezeu însuși. De aici imperativul pe care îl pune Mîntuitorul pe frontispiciul vieții tuturor credincioșilor: *Fiți desăvîrșiți, precum și Tatăl vostru Cel din ceruri desăvîrșit este* (Matei V, 48). Ca să ne descopere pe Tatăl, să ne împăce cu El și să ne facă iarăși fii iubiți ai Lui, Fiul cel veșnic, Unul născut din Tatăl, S-a întrupat din Fecioara Maria, a pătimit moarte pe cruce, a înviat și S-a înălțat la cer. În vederea aceluiași lucru Se «întrupează» în mod sacramental în Sfintele Taine. Mai ales faptul liturgic presupune o pogorîre reală, într-un ritm neîntrerupt, a lui Dumnezeu la oameni, precum și o ridicare a credincioșilor la unirea cu El²⁶. E vorba de o unire care nu poate fi concepută fără inițiativa divină, după cum nu poate fi cugetată fără efortul spiritual pe care trebuie să-l depunem pentru a dobîndi viața ce ne-o conferă astfel Hristos. A înțelege sfînta Liturghie în interiorul ei, a descoperi și a trăi această «epifanie» a lui Dumnezeu, este totuna cu a lăsa să treacă viața cea nouă ce ne-o comunică actul liturgic în ființa noastră, a o pune în legătură directă cu preocupările existenței noastre pămîntești. În vederea realizării asemănării cu Dumnezeu, care este un fapt moral de natură teandrică, creștinul își predă, sub formă de jertfă, lui Hristos, atît conștiința cit și libertatea voii sale, iar Domnul, primind această jertfă duhovnicească, restabilește cu el o legătură lăuntrică, corespunzătoare unirii euharistice²⁷. În viața religios-morală, synergismul constituie un mod de gîndire și acțiune, un fundament pentru edificarea vieții noi, o sursă de nesfîrșită bucurie și de nelimitată speranță în așteptarea zilei fără de apus.

B. SINERGISMUL ȘI FACTORII DE CONVERGENȚĂ CREȘTINĂ ÎN SITUAȚIA ECUMENICĂ ACTUALĂ

Convergența ecumenică are drept început, fundamentat și cheie a ei mărturisirea dumnezeirii lui Iisus Hristos. Ecumenismul însuși porcede dintr-o reflexie inspirată asupra modului divin-uman pe care l-a adus Mîntuitorul Iisus Hristos în creația devastată de păcat. În acest sens, toate confesiunile creștine, preocupate să iasă în întîmpinarea unei lumi noi, simt nevoia de a interpreta mai adînc Evanghelia lui Hristos. Punctul de plecare, însă, a acestei reflexii îl constituie constatarea unei anomalii care a apărut în istoria creștinismului, a unui dezbin cu sinuoase înaintări și multe reveniri, cu momente de criză și momente de reluare, înregistrat în tot cursul vremii. Dificultățile ce stau în fața acestei stări anormale sînt enorme, dar creștinii zilelor noastre sînt chemați să le depășească, depunînd eforturi sincere și susținute. În vederea săvîrșirii acestui lucru, se cuvine mai întîi să cunoască corect și bine natura intimă a dezbinării, să-i descifreze cauzele și să-i observe direcțiile de dezvoltare. E vorba despre identificarea unei cangrene ce

26. B. Krivocheine, *La spiritualité orthodoxe*, în «*Messenger de l'Exarchat du Patriarcat russe en Europe Occidentale*», XIV (1966), nr. 153.

27. N. Cabasila, *Tîlcuirea dumnezeieștii Liturghii*, trad. Diac. E. Braniste, București, 1946.

roade în adânc. În rindurile care urmează vom expune criteriile care ne îndreptăţesc să ne pronunţăm asupra acestei răni de moarte. Ea priveşte o atitudine negativă faţă de actul întrupării lui Hristos, vizînd în special modul divin-uman, adică teandristul. Toate ereziile hristologice cunoscute în decursul veacurilor, ebionismul, gnosticismul, arianismul, nestorianismul, monofizitismul şi altele, sînt reeditate de această atitudine. Astfel, cu anticipaţie putem spune că *disocierea elementului divin de cel uman denaturează şi compromite actul religios în esenţa sa specific creştină*. De aici urmează să înţelegem şi aspectul pozitiv al fenomenului religios în creştinism, întrezărind drumul reconcilierii. Refacerea integrităţii vieţii creştine dintru început, atît de dureros sfîşiată de ambiţii şi interese străine de Hristos, nu poate însemna altceva decît redescoperirea sinergismului şi punerea în valoare a virtuţilor sale teologice, liturgice şi morale ²⁸.

Analizînd actul religios în creştinism, pe fundalul unor veacuri de mari frămîntări teologice, observăm că disocierea elementului divin de cel uman nu este o încercare întîmplătoare. Această disociere este rezultatul afirmării unei tendinţe care se naşte din neputinţa de a crede cu adevărat în divinitatea Mîntuitorului, precum şi din neputinţa de a înţelege sensul iconomiei Fiului lui Dumnezeu. Din umbra iudaismului, a vechilor religii, precum şi a orgolioasei înţelepţiuni omeneşti (cf. I Cor. I, 21—25), negaţia pîndeşte teandristul, aducînd prejudicii vieţii în Hristos. Primejdia acestei tendinţe devine reală nu cînd acţionează din afară, ci cînd îmbrăcînd forme cvasicreştine, se constituie în fapte de conştiinţă şi se strecoară în sînul Bisericii. Punînd în lumină înfîrşirea unei astfel de primejdii pentru creştinismul tuturor veacurilor, sfîntul apostol Ioan ne atrage atenţia astfel: *În aceasta să cunoaşteţi duhul lui Dumnezeu: orice duh care mărturiseşte pe Iisus Hristos venit în trup, este de la Dumnezeu. Şi orice duh care nu mărturiseşte pe Iisus, nu este de la Dumnezeu* (I Ioan IV, 2—3). Desigur, sfîntul evanghelist se referă la acei credincioşi care stăruie să se numească creştini, dar care nu au fost niciodată adevăraţi mărturisitori ai lui Hristos ca Fiul al lui Dumnezeu întrupat. Tăgăda din sufletul lor e o realitate lăuntrică, de aceea sfîntul Ioan îi consideră «mîncinoşi». «Cine este mîncinosul, dacă nu cel care tăgăduieşte că Iisus este Hristos?! Oricine tăgăduieşte pe Fiul, nu are nici pe Tatăl; cine mărturiseşte pe Fiul, are şi pe Tatăl» (I Ioan II, 22—23). Negarea întrupării reale, cu toate consecinţele acestui fapt, nu se face de cei vizaţi direct prin cuvînt, acest lucru însemnînd părăsirea creştinismului însuşi. El se arată, în schimb, prin modul lor de a gîndi şi de a se manifesta din punct de vedere religios-moral. În ultimul verset al primei sale epistole soborniceşti, sfîntul apostol Ioan ne adresează o prevenire semnificativă: «Fiilor, păziţi-vă de idoli» (I Ioan V, 21). Negreşit, el nu are în vedere pe zeii păgîni, chipuri ale naturii divinizate, întrucît adresanţii săi sînt creştini, membri ai Bisericii din vremea sa; ci vorbeşte despre «idolii subiectivi», despre învăţăturile ademenitoare ale proorocilor mîncinoşi, despre închinările greşite şi seducătoare, despre pervertirile în ordinea morală; cu alte cuvinte, des-

28. Sînt trei aspecte distincte, dar ele nu pot fi înţelese decît privity în unitate.

pre primejdiile prin care se suprimă teandristul din viaţa creştină. Idolii sînt închipuiri inconsistente, cuvinte despre Iisus Hristos, din care a dispărut sensul şi misterul întrupării; sînt asemănări false care tind să ia locul adevăratei credinţe ²⁹. Aceşti «idoli» sînt mai primejdioşi pentru credinţă şi sfinţenie, decît obiectele zeificate de către păgîni, întrucît domnesc în sufletele creştinilor prin crezie şi schismă. Ei sînt principalii factori de divergenţă în viaţa creştină. Nefiind lucrul mîinilor omeneşti, ci produsul imaginaţiei, fanteziei şi prezumţiei care dezrădăcinează prin ideea dezincarnării, puterea lor de infiltrare în existenţa creştină este superioară idolilor păgîni. Întruchipări ale «duhului» care tăgăduieşte că «Iisus este Hristos», avînd forme de manifestare multiple, ei sînt şi pentru mişcarea ecumenică contemporană obstacole ce se cuvin să fie înlăturate.

Tendinţa de suprimare a realismului sinergetic din viaţa creştină, căreia îi urmează dezagregarea pe toate planurile ei de manifestare, deşi nu o aflăm afirmîndu-se în cursul vremii în acelaşi fel, se arată totuşi ca o constantă a istoriei pe care o parcurge creştinismul. Inevitabilitatea acestei contrafaceri este confirmată prin cuvintele Mîntuitorului: *Vai lumii, din pricina smintelilor! Că smintelile trebuie să vină!* (Matei XVIII, 7). Astfel putem spune despre ea că este permanentă ca şi creştinismul însuşi. Tot la fel de permanentă este însă şi năzuinţa reconcilierii, care izvorăşte adesea chiar din sînul comunităţilor dezmembrate şi izolate de Una Sancta. Rugăciunea lui Iisus pentru creştini «ca toţi să fie una», din capitolul XVII al Evangheliei de la Ioan, constituie şi ea o putere, o prezenţă vie în urzeala istoriei mîntuirii. Ecumenismul contemporan nu este altceva decît o recrudescenţă a constantei năzuinţe de refacere a unităţii creştine, în condiţiile specifice ale vremii noastre ³⁰. Dacă valorile Ortodoxiei găsesc astăzi trecere la credincioşii altor confesiuni, e un semn vădit că aceştia sînt stăpîniţi de nostalgia unităţii. Sub influenţa acestei tainice năzuinţe, ei intuiesc actualitatea zestrei Bisericii Ortodoxe şi în special a sinergismului ³¹. Căci în acest fel de gîndire, de mărturisire şi întîlnire cu Dumnezeu, trăim tainica împreunare a celor cereşti cu cele pămînteşti, a poruncii divine şi a libertăţii noastre, fiind totodată modul care exprimă esenţa însăşi a unităţii creştine. La polul opus al acestui mod se află spiritul care neagă valoarea perihorezei dintre divin şi uman, a legăturii care le ţine în unitate. Pentru a identifica principalii factori de convergenţă creştină, precum şi pentru a ne da seama de condiţiile în care îşi descoperă efi-

29. Noţiunea de epectază, care designează atitudinea alergătorului încordat întru atingerea ţintei dinainte (cf. Filip. III, 13), are menirea, în teologia Sfîntului Grigorie de Nyssa, să înlătore orice idololatrie din viaţa creştină. Desigur, e vorba despre un alt mod de idololatrizare, aceea care provine din fixarea gîndirii credinciosului pe anumite concepte, dar pe care le transformă tot în idoli subiectivi. Viaţa spirituală trebuie să fie — după Sfîntul Grigorie de Nyssa — o transformare perpetuă a sufletului în Iisus Hristos, sub forma unei înflăcărări crescînde, setea de Dumnezeu mărindu-se pe măsură ce creşte participarea la El, dar şi a unei stabilităţi crescînde, sufletul unindu-se şi fixîndu-se mereu mai mult în Dumnezeu. Cf. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de St. Grégoire de Nysse*, Paris, 1944, p. 235.

30. W. A. Visser't Hooft, *L'Eglise dans le monde*, în «La mission de l'Eglise dans le monde», Oxford, 1937, p. 91—96.

31. *Ibidem*, p. 95.

ciența, se cuvine să cunoaștem tendințele de suprimare a realismului teandric. Ele însele ne pot oferi prețioase indicii referitoare la sensul năzuințelor de restaurare ecumenică. Cele mai de seamă surse de devieri și divergență sînt constituite de către *legalismul* ebionit, *iluminismul* gnostic și *simbolismul* iconoclast, nestorian și chiar monofizit. În fața lor se conturează tendințele și principiile ce urmăresc restaurarea, al căror resort lăuntric este sinergismul.

1. Principiul innoirii tuturor lucrurilor în Hristos sau al transfigurării vieții.

Pătrunzînd în creștinism cu ebioniții și nazareii, legalismul constituie prima încercare de a converti Evanghelia la legea veche, ignorîndu-i originalitatea și împiedicîndu-i pătrunderea în adîncul inimilor celor care o ascultă. În același timp, el se opune adaptării unei credințe unitare pentru toți credincioșii. De fapt, legalismul este tendința de a suprima sinergismul prin diminuarea sau chiar negarea întrepătrunderii divinului cu umanul, în sensul că divinul este desfăcut de uman și este suprapus peste uman. Tăgăda nu se referă la Iisus Hristos ca om, ci la Iisus Hristos ca Dumnezeu. Originea legalismului se află în marele scandal al crucii (cf. I Cor. I, 23), în nefericirea celor ce nu au putut să creadă în mesianitatea lui Iisus. De aceea, în legalism este umbrită divinitatea Mîntuitorului, accentuîndu-se, în schimb, monoteismul abstract din vremea petrecerii pe pămînt a Domnului. Se cuvine însă să specificăm faptul că legalismul nu merge chiar pînă la tăgăduirea explicită a dumnezeirii lui Iisus, întrucît acest lucru ar însemna — o mai spunem o dată — ieșirea lui din creștinism. Dar în el se afirmă ideea că Dumnezeu rămîne oarecum în spatele omului Iisus, în afara Celui care vorbește în numele Tatălui ceresc. Deși e recunoscut ca «Mîntuitor divin», credincioșii nu pot întîlni în acest Iisus pe Dumnezeu însuși, nu ajung față în față cu «Cel nevăzut», ci află numai «un om» trimis de Dumnezeu, un «locuitor de Dumnezeu». Viziunea ebioniților se perpetuează și apare sub forme noi în nestorianism, în cele din urmă și în protestantism. Să nu ne referim numai la înlăturarea cultului față de Maica Domnului, ci și la concepția protestantă privitoare la întrupare. Deși în această concepție întruparea reprezintă o reală descoperire a lui Dumnezeu, transcendența divină rămîne totuși neatinsă de nimic, după bine-cunoscuta formulă calvină: «*Finitum non capax infiniti*». Credinciosul după botez rămîne și el în fața unui *Deus absconditus*³². Divinul nu găsește priză în uman, de aceea pentru legalism orice afirmație teandrică este un concept gol de conținut.

Ca factor de divergență în viața creștină, legalismul religios nu se reduce la o învățătură, ci se constituie ca fapt de conștiință. În forul intim al acestei conștiințe religioase, Dumnezeu este o ființă infinită și atotputernică, distantă și discreționară. Natura divină este văzută în contrast izbitor cu făptura și izolată în mod absolut de tot ceea ce este mărginit și creat. Afirmînd că numai atributele nepătrunderii și ale de-

32. Karl Helm, *Jesus der Herr*, Berlin, 1935, p. 182.

părtării de lume, ale măririi neatînse și ale atotputerniciei îl definesc pe Dumnezeu, gîndirea aceasta subminează din interior ideea realei întrupări a Fiului lui Dumnezeu din singiurile Fecioarei. Întruparea nu ar putea suprima adică distanța dintre Dumnezeu și creație. Unicul mod în care Dumnezeu ar comunica cu credincioșii, ar fi acela al dispozițiilor legale. Se ajunge astfel ca Revelația divină însăși să fie privită ca o poruncă, un cuvînt sau o lege dată oamenilor în numele lui Dumnezeu. Creștinismul nu mai este considerat ca viață, ci numai ca cunoștință, determinînd în cadrul lui apariția marilor deosebiri doctrinare, iar «dreapta învățătură» stabilind criteriul unic al adevăratei credințe, pe care fiecare confesiune și-l arogă în parte³³. Nu a creat oare spiritul juridic ideea «primațială» care a adus cu sine schisma din 1054? Nu a constituit oare concepția despre har, privită ca dispoziție divină, abstractă și impersonală, fundalul marilor dezbinări apusene din vremea Reformei? Dar să nu anticipăm. Efectele dăunătoare ale legalismului religios în viața creștină sînt incalculabile. Ele se răsfrîng îndeosebi asupra unității creștine. Descifrîndu-le de aproape, ne putem da seama de modul în care se cuvine să fie înlăturate, factorii de convergență urmînd să înlocuiască pe cei care au creat disensiunile.

a) *Restabilirea legăturii organice dintre adevăr și har, cauză principală a transformării vieții și a restaurării unității creștine.* E vorba despre o lucrare care depinde de voința suverană a lui Dumnezeu, dar în același timp și de atitudinea liberă a omului. Desfacerea acordului dintre rațiunea divină și cea umană este o operație pe care spiritul juridic din creștinism a introdus-o în adîncul conștiinței. Astfel, această conștiință nu mai poate să vadă adevărul la confluența statornică dintre divin și uman. Cu alte cuvinte, nu-l caută în comuniunea teandrică întruchipată în Biserică: «stilpul și temelia adevărului» (I Tim. III, 15), ci îl caută totdeauna în dispoziții și prescripții legale, simple umbre ale legăturii credinciosului cu Dumnezeu. Legea este o realitate exterioară, pentru că ea nu este în măsură să stabilească o relație actuală personală cu Dumnezeu. Or, sinergismul vine să înlocuiască efectele dăunătoare ale acestei legi, înlăturînd distanța dintre ordinea cunoașterii și aceea a ontologiei harului, exercitîndu-și lucrarea printr-o transformare a vieții lăuntrice³⁴. Mișcarea ecumenică este o asociație de Biserici, iar nu de credincioși singulari. De aceea și sinergismul ecumenic privește comunitățile creștine, iar nu pe creștinii particulari. Dacă înnoirea la care sînt chemate toate Bisericile creștine formează mijlocul principal al restaurării unității lor, această înnoire nu poate fi concepută fără ideea de permanență, de continuitate, în același timp în adevăr și în har, care este asigurată de existența acelei Biserici ce a străbătut veacurile, avînd în sine prezența însăși a Mîntuitorului Iisus Hristos. Semnul evident că Biserica Ortodoxă este păstrătoarea acestui privilegiu în ecumenism, este dat de sinergismul său, asigurînd înnoirea și transfigurarea vieții în sinul ei. În calea sinergismului, ca factor creator al unității între ade-

33. Gh. Ph. Widmer, *Quelques réflexions d'un point de vue réformé sur Constitution conciliaire «Dei Verbum»*, în «Irenikon», XLII (1969), nr. 2, p. 156.

34. La Sf. Grigorie de Nyssa, P.G., XLVI, 717, A.B.C. Vezi la J. Daniélou, *op. cit.*, p. 245.

văr și har, stă nomismul, cu îndoita sa înfățișare, ecleziastică și biblică, de origine romano-catolică și de origine protestantă. Biruința sinergismului în ecumenism este identică cu depășirea nomismului, dacă ne referim la aspectul teologic propriu-zis al restaurării unității creștine.

Felul în care va putea fi depășit nomismul ecleziastic de către sinergism este încă un lucru foarte greu de precizat, câtă vreme acest nomism este îmbrățișat și susținut de către o Biserică ce nu este angajată oficial în mișcarea ecumenică. E suficient însă să ne dăm seama că originea nomismului ecleziastic poate fi aflată în credința că Iisus Hristos, prin înălțarea Sa la cer, a lăsat Biserica lipsită de prezența Sa nemijlocită, încredințând-o înțelepciunii și autorității omenești, concentrate amândouă în magisteriul pontifical al scaunului episcopal din Roma³⁵. În cazul acesta, nomismul este reprezentat de către un magisteriu care păzește și interpretează unul și același adevăr, consemnat de textele Scripturii și monumentele Tradiției, dar care este privit ca mărturie a unor veacuri moarte și depășite. Chiar dacă magisteriul vrea să se justifice prelungind trecutul și adăugind date noi la adevărul vechi, el nu este în stare să mențină legătura vie dintre conținutul credinței creștine și puterea ei divină lucrătoare. Cuvântul viu și de viață dător, adică acea exprimare desăvârșită a Revelației din Scriptură și din Tradiție, nu aparține decît Bisericii care a rămas ea însăși o mărturie a teandrismului. Căci numai sinergismul poate face să fie recunoscut în glasul trecutului glasul veșniciei și numai el poate descoperi prezența lui Hristos în Biserică drept o realitate istorică³⁶.

Cu privire la confruntarea dintre sinergism și nomismul biblic, în ambianța irenică creată de către mișcarea ecumenică, se pot spune mai multe lucruri, dar ne rezumăm la unele esențiale. Se știe că denominațiunile protestante se sprijină, în mărturisirea lui Hristos, pe «sola Scriptura»³⁷. Lipsindu-le însă înțelegerea profundă a cărții sfinte, potrivit caracterului ei teandric, pe care au pierdut-o o dată cu înlăturarea Sfintei Tradiții, ele înlocuiesc de fapt Scriptura însăși cu litera sau cu textul ei. Luînd locul Scripturii, litera este absolutizată și considerată ca venind din cer, cu alte cuvinte, exprimînd adevărul într-un mod juridic. De aceea, pentru închinătorii literei, fiecare cuvînt și fiecare verset are un rol particular în transmiterea dispozițiilor lui Dumnezeu. Această dragoste față de literă și subjugare față de ea, este un semn al neînțelegerii Sfintei Scripturi însăși și o consecință directă a unei legături neautentice cu ea. Prețul cu care se plătește această greșală este scump³⁸. El constă în părăsirea adevărului viu, unic și veșnic al textu-

35. J. Meyendorff, *Historical Relativism and Authority in Christian Dogma*, în «Sobornost», 1969, nr. 9, p. 635.

36. *Ibidem*.

37. G. Tavard, *Scripture and Tradition: sources or source?* în «Journal of Ecumenical Studies», vol. I, 1964, nr. 3, p. 445—459.

38. Atitudine critică, dar și constructivă, la Jean-Louis Leuba, *Le rapport entre l'Esprit et la Tradition selon le Nouveau Testament*, în «Verbum Caro», XVII (1965), nr. 50, p. 367—399. Vezi și G. Hasenhardt, *Rudolf Bultmann et la position radicale du problème hermèneutique*, în «Mysterium Salutis», I/2, «Dogmatique de l'histoire du salut», Paris, 1969, p. 228—242.

lui sacru, dar și al creștinismului, ceea ce este totuna cu ruperea unității vieții creștine. Revelația dumnezeiască este transformată într-o sahară spirituală. Principiul liberei interpretări a textului scripturistic, sursă inepuizabilă de interpretări subiective, pune oricînd în primejdie unitatea creștină. În locul acestui principiu, sinergismul creează o mare ordine în conștiință, El face ca Sfînta Scriptură să fie înțeleasă în esența ei, văzînd în ea mai mult decît o carte, o mărturisire și o proclamație scrisă, mărturia pe care Sfîntul Duh însuși o depune privind dumnezeirea Mintuitorului. În acest sens vorbește și sfîntul apostol Pavel: «(Dumnezeu) ne-a încredințat să fim slujitorii Noului Așezămînt, nu al literei, ci al Duhului; pentru că litera ucide, iar Duhul face viu» (II Cor. III, 6). Legătura adevărată dintre Dumnezeu și credincioși se caracterizează prin «duh» și nu prin «litera moartă». Dar numai sinergismul ne dă posibilitatea ca Scriptura să fie cunoscută în «duh», iar înțelegerea ei să constituie o piatră unghiulară a rezidirii unității creștine. Căci sinergismul ne descoperă adevărul că Sfînta Scriptură este o carte a Bisericii³⁹.

b) *Împărtășirea din unul și același izvor al frumuseții și luminii dumnezeiești, pe care îl avem în sfintele slujbe — mod și mijloc pentru refacerea unității creștine.* O adevărată unitate între creștini nu poate fi concepută în afara unității pe care le-o prilejuiește viața liturgică. Credincioșii nu sînt spirite pure, adică îngeri, ci spirite intrupate, oameni în carne și oase; de aceea calea către Dumnezeu și guvernarea vieții lor prin Dumnezeu le este dată în Iisus Hristos. E vorba despre Fiul lui Dumnezeu intrupat, care își actualizează neînterupt, în mod sacramental, la sfintele slujbe, misterul venirii Sale pe pămînt. Dar pătrunderea legalismului în viața creștină înlătură și acest realism sacramental. Se cuvine să punem în evidență trei aspecte în care observăm urmele lăsate de legalism. 1. Ceremonialul religios se săvîrșește în ideea îndeplinirii unei porunci divine, fără să aibă o valoare în sine. Astfel, toată atenția se concentrează asupra dispoziției care stă la baza ofierii lui. De aceea, slujbele sînt privite adesea ca niște supraviețuiri neînsemnate de forme arhaice⁴⁰. 2. Închinarea credinciosului se încadrează în rînduile prestabilite, observate cu sfîntenie, dar tot ca o supunere în fața legii. În acest sens, ea apare ca o justificare exterioară, de cele mai multe ori lipsită de vibrație intimă. 3. Actele de cult, mai ales cele sacramentale, au binecuvîntatele lor temeuri teologice, ca și explicațiile pe care le-au primit în cursul vremii, dar între aceste acte și înțelegerea lor, între rituri și interpretările teologice, apare o discrepanță, în sensul că explicațiile diferă între ele. Această înțelegere diferită izvorăște din preocuparea spiritului juridic de a stăruia asupra validității tainei, iar nu asupra descoperirii a ceea ce se săvîrșește valid în taină⁴¹. Tema juridică a validității Tainei aduce cu sine eliminarea conținutului misterios al vieții veșnice din ea, păstrîndu-i semn extern, împreună cu garanția că o esență particulară este dată cum trebuie și este comunicată ca atare⁴². Toate aceste aspecte sînt dovada relativizării concepției privitoare la Taină, precum și a slăbirii atitudinii existențiale creștine față

39. H. Haag, *art. cit.*, p. 188—193.

40. A. Schmemmann, *op. cit.*, p. 55—58.

41. *Ibidem*.

42. *Ibidem*.

de ele. O reîntoarcere la principiul «lex orandi lex est credendi» este și revenirea la spiritul teandric și, în cele din urmă, revenirea în calea unității.

Pentru a dovedi că Sfintele Taine și, în general, slujbele bisericești sint într-adevăr izvorul unei puteri unificatoare, se cuvine să demonstrăm că ele creează, prin desfășurarea lor, modul de întâlnire reală a credincioșilor cu Hristos. În această privință, Sfintele Taine sint o anticipare a împărăției lui Dumnezeu pe pământ, printr-un ritm dublu, acela al pregătirii și acela al împlinirii⁴³. În ce privește pregătirea, actul liturgic (model și suport al oricărui act de cult) arată și tinde, totdeauna, dincolo de el însuși, dincolo de prezent, anticipând împărăția cerurilor, în vederea căreia noi ne transformăm viața. Această pregătire este o dimensiune esențială a vieții creștine. «Nădăjduim ceea ce nu vedem» (Rom. VIII, 25), zice și sfântul apostol Pavel. Observînd acest aspect de transcendență din ritmul actului liturgic, ne putem da seama că el constituie un proces de continuă înnoire ce are loc în existența noastră. Numai oamenii reînnoiți pot pregăti viitorul mișcării ecumenice și numai creștinii care se împărtășesc din acest izvor de frumusețe și lumină dumnezeiască se pot bucura de marele praznic al refacerii unității. Pe de altă parte, același act cultic este și o împlinire. Evenimentele ce sint actualizate de sfintele slujbe au avut într-adevăr loc în istoria mîntuirii. Biserica este «de pe acum» realitatea noii și eternei alianțe dintre Dumnezeu și credincioși, este «de pe acum» un sacrament al împărăției. Astfel actul liturgic, îndeplinind funcția dublă a pregătirii și a împlinirii, descoperindu-se în acest chip ca o întrupare reală a ordinii dumnezeiesc, are în același timp și menirea să devină, prin mișcare și viziune epifanică, un temei al unirii tuturor în Hristos⁴⁴.

c) *Restabilirea deplină a acordului dintre voința divină și voința umană, în ordinea existenței noastre religios-morale, aduce cu sine puterea care prefăce elanul înnoirii și al transformării spirituale al vieții în vocație ecumenică.* Legalismul religios are efecte dăunătoare care se răsfrîng și asupra vieții morale. Lipsind din conștiința credinciosului acordul sau armonia interioară dintre voința divină și cea umană, poruncile lui Dumnezeu devin un complex de interdicții, care la un loc constituie codul comportării morale prescrise de lege⁴⁵. Dar acest cod nu mai are forța necesară de a transforma lăuntric pe credincios, ci numai de a-i îndruma acțiunea exterioară. Lipsite de suflet sau lipsite de putere divină interioară, faptele «legii» nu sint căi de acces în împărăția lui Dumnezeu. Referindu-se la ele, sfântul apostol Pavel ne vorbește despre «slujirea cea de moarte aducătoare, săpată în litere, pe piatră» (II Cor. III, 7). Este slujirea care diversifică, iar nu care unește. Cînd Mîntuitorul spune fariseilor: «Vă asemănați cu mormintele cele vărute» (Matei XXIII, 27), are în vedere morala lor legalistă. Din această morală nu zămislește o viață nouă. În genere, legalismul atacă la rădăcina vieții spirituale însuși, făcîndu-l pe credincios să se rupă din centrul acestei

43. *Ibidem*, p. 16—19. 44. *Ibidem*.

45. Dr. Nicolae Mladin, *mitr. Ardealului, Studii de Teologie Morală, Sibiu, 1969, cap.: Despre unele caracteristici ale moralei catolice, p. 199—227.*

vieți⁴⁶. De asemenea, el face ca la periferie să apară centre înșelătoare, dînd impuls dezagregării, prin părăsirea surselor divine ale vieții. Revenirea la aceste surse este tot una cu regăsirea puterii morale unificatoare, cu regăsirea sinergismului. *Dacă veți păzi poruncile Mele, veți rămîne în iubirea Mea* (Ioan XV, 10), ne-a făgăduit Mîntuitorul. În porunci este ascuns Iisus Hristos însuși; în ele e concentrată puterea și ajutorul Lui. Aceste porunci nu ne apar ca niște prescripțiuni abstracte, literă moartă, un cod care trebuie aplicat literal, ci ca tot atîtea raze de lumină ale iubirii pe care Domnul ni le transmite, venind astfel în întîmpinarea eforturilor noastre de a ne uni cu El.

În perspectiva vieții morale, Noul Legămînt dintre Dumnezeu și om are un caracter teandric: «Pune-voi Legile Mele în cugetul lor și în inima lor le voi scrie... zice Domnul» (Evr. VIII, 10). Izvorînd din acest adînc, faptele și atitudinile morale ale creștinului sint exteriorizări ale iubirii de Dumnezeu în diferitele relații ale vieții, precum sint fapte de răspundere⁴⁷. În taințele ființei sale, în care Hristos stă ascuns de la hotez, credinciosul își regăsește propriul său centru spiritual, dar află în același timp și stilul pe care se sprijină unitatea creștină în întregul ei. Libertatea care i se conferă trăind «viața în Hristos», eliberîndu-l din robia «Literiei» și apărîndu-i personalitatea de orice fel de dezagregare, are una și aceeași obîrșie cu tăria spirituală care imprimă pecetea unității divine pe multiplicitatea vieții religios-morale. E vorba de tăria care e în măsură să prefacă orice faptă morală într-o vocație ecumenică, iar vocația însăși într-un elan duhovnicesc.

2. Sinergismul ca mod al ancorării creștinismului în preocupările vremii.

O altă tendință religioasă care caută suprimarea realismului teandric din creștinism, opunîndu-se sensului lui ecumenic, este iluminismul gnostic. E vorba despre o stare de spirit care se aseamănă în multe privințe cu aceea a legalismului religios, dar în altele, tot atît de multe, se deosebește. Opoziția pe care iluminismul o face sinergismului are ca punct de plecare negarea umanității lui Iisus, iar nu a divinității Lui. La originea acestei tendințe se află gnosticismul păgîn, cu diversele sale forme pe care le-a îmbrăcat în decursul vremii. Disocierea elementului divin de cel uman, pe care iluminismul o operează în structura actului religios creștin, e consecința unei gîndiri care face din Iisus Hristos un «eon» întrupat în aparență. După învățătura dochetilor, Mîntuitorul Iisus Hristos nu a avut un trup real. La această opinie, gnosticii propriu-zisi adaugă un dualism implicat. Erezia maniheică atribuie unui Dumnezeu rău creația materiei, căruia îi opune un Dumnezeu bun al mîntuirii și al Evangheliei. Îmbrăcînd o haină mai biblică și mai creștină decît aceea a vechiului maniheism persan, iluminismul gnostic străbate perioada Evu-

46. Legalismul moralei catolice este studiat mai mult, lipsind aproape cu desăvîrșire studiile privitoare la legalismul altor confesiuni creștine.

47. P. Florensky, *La colonne et le fondement de la vérité*, trad. C. Andronikof, 1975, p. 52—77.

lui Mediu sub diverse nume, întreținând un spirit ireductibil sectar, de origine păgână⁴⁸.

Ca anomalie care pătrunde în sfera conștiinței creștine, iluminismul nu privește numai atributele absolutei transcendente divine, ci privește în special raportul dintre Dumnezeu și creație. Astfel, împreunarea cerului cu pământul, a spiritului cu materia, prin urmare și unirea lui Dumnezeu cu omul în Iisus Hristos, apar ca lucruri imposibile. Ilumiștii cultivă un dispreț suveran față de tot ceea ce este material. Acest dispreț îl manifestă în două chipuri diferite, fie prin rigorism excesiv și chiar absurd, fie prin anomism fără friu, în care, pentru distrugerea materiei, trupul se consumă în toate viciile posibile. Aceste două extreme ajung uneori să se atingă. Aceeași conștiință poate favoriza una sau alta din aceste două atitudini atât de contradictorii din punct de vedere moral. Această anomalie poate merge până acolo încât pune sub semnul întrebării valoarea răscumpărării ce ne este dată prin venirea Fiului lui Dumnezeu în lume⁴⁹. Desigur, iluminismul care domină încă în conștiința credincioșilor de care ne ocupăm, este mult mai moderat, dar nu și-a pierdut caracterul propriu și anume acela care tinde la disocierea elementului divin de cel uman în actul religios teandric. Nu este semnificativ faptul că «teologiile» creștine occidentale oscilează între «imanentism» și «transcendentism»? Pesimismul și antiistorismul teologiei dialectice, care condamnă progresul în numele așa-zisei alterări a spiritualității originare a ființei umane, ca și abstracționismul teologiei tomiste, care dezmembrează ființa într-un dualism implicat, exprimând ineficiența prezenței divine în ordinea umanului, deși nu izvorăsc direct din iluminism, dovedesc că nu pot scăpa de influența lui. Pentru gnosticismul vechi și nou, mântuirea nu este eliberarea de sub robia păcatului și a morții, ci eliberarea sufletului din închisoarea materiei, pentru că răul se identifică cu materia. Prin urmare, nu întruparea, ci dimpotrivă, dezincarnarea este aceea care determină în actul religios sensul mântuirii. A te îndepărta progresiv de materie și a înainta pe calea unei astfel de purificări, ar fi idealul vieții spirituale; iar modul lui de realizare l-ar constitui fuga de lume.

Asaltul pe care această gândire religioasă a păgânismului dualist, care s-a strecurat neobservată în creștinism, l-a dat în primele veacuri, a fost — se pare — cel mai greu pe care l-a suportat, și l-a învins credința în Hristos. Îmbrăcând forme de adaptare cvasicreștină, gnoza rămâne, în decursul vremii, o piatră de poticnire în conștiința multor credincioși, precum rămâne o cauză de seamă a diversificării în viața creștină. Ideea întrupării unifică diversitatea tendințelor vieții, pe când aceea a dezincarnării, a abstractizării și a spiritualizării, în sensul abandonării lumii, provoacă dezagregarea elementelor care alcătuiesc viața spirituală⁵⁰. Creștinismul autentic biruie însă dualismul iluminist, ur-

48. G. Bardy, *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles*, Paris, 1935.

49. J. Hering, *Étude sur la doctrine de la chute et de la préexistence des âmes chez Clément d'Alexandrie*, Paris, 1923.

50. O privire de ansamblu la J. Daniélou și H. Marrou, *Nouvelle histoire de l'Église*, I, Des origines à saint Grégoire le Grand, Paris, 1963.

mind îndemnul sfântului apostol Pavel care zice: «Luați aminte să nu vă fure mințile cineva cu filosofia și cu deșarta înșelăciune din predania omenească, după stihiiile lumii și nu după Hristos. Căci în El locuiește, trupește, toată plinătatea Dumnezeirii» (Col. II, 8—9). Filosofia amintită aici este o învățătură întemeiată pe gnoză, nu pe creația în Hristos, având ca elemente specifice ideii privitoare la îngeri, «stihii ale lumii». Spre deosebire însă de gnosticism, pentru care viața adevărată purcede numai de la spirit, lăsând să se deschidă un abis între spirit și materie, creștinismul autentic este concepția care vede o împreunare reală între aceste două forme ale existenței în viața umană. Având ca model pe Iisus Hristos, Dumnezeu și om, în care se află «trupește» plenitudinea dumnezeirii, creștinismul înțelege atât rolul materiei în viață, în general, cât și legătura dintre spirit și materie, divin și uman, în viața duhovnicească, în special. Consecințele acestui punct de vedere au o răsfîngere directă în concepția privitoare la unitatea creștină și se cuvine astfel să le urmărim.

a) *A privi întreaga făptură drept creația lui Dumnezeu, pentru mântuirea căreia Hristos a venit pe pământ, acordând suficientă înțelegere vieții luată în totalitatea ei și ieșind astfel din izolarea față de lume în actualitatea vie a epocii în care trăim, înseamnă a afla un important mijloc pentru înfăptuirea unității creștine spre care năzuim.* Credința creștină este un fapt teandric, act în care se împreună, într-un mod indisolubil, elementul divin cu cel uman, rămânând totuși două elemente distincte. Dimpotrivă, în gândirea de tip gnostic, elementul uman ar vrea să fie înlăturat, accentuându-se cit mai mult caracterul ezoteric al cunoașterii. Dincolo, și mai presus de descoperirea ce ne este dată în Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, gnosticismul afirmă existența unei revelații ascunse, accesibile numai unui grup restrâns de credincioși. Inițiali în lucrările sfinte și în mod deplin familiarizați cu ele, cei chemați să înțeleagă adevărul lui Dumnezeu ar fi numai aceia care au trecut de la credință la cunoaștere și s-au izolat de lume. Cunoașterea însăși, în această concepție, nu reprezintă altceva decît un anumit stadiu al dematerializării spiritului uman. Ea apare ca o iluminare de un ordin special (de unde am și luat expresia «iluminism gnostic») și are menirea să traseze o graniță care operează o diferențiere categorică și irevocabilă între cei aleși și cei sortiți întinericului și pieirii. De vreme ce pentru această gândire nu există o legătură esențială între cer și pământ, lumea nu poate fi nici ea înțeleasă drept un ansamblu armonios plin de harul dumnezeiesc. Teza protestantă a creștinismului conceput ca speranță eshatologică, cu rădăcini adinci în iluminismul despre care vorbim, nu sprijină cu nimic ideea ecumenică⁵¹. În schimb învățătura ortodoxă, care ne înfățișează o sinteză a firii create și a harului dumnezeiesc, potrivit modului teandric, constituie un important stimul în promovarea relațiilor ecumenice. Căci Bisericile care acceptă să slujească lumii și să iasă din izolarea față de ea, acceptă și să colaboreze în această direcție, apropiindu-se astfel una de alta. De fapt, prin angajarea în acțiunea ecumenică, Bisericile protestante înseși au dobândit

51. Protestantismul contemporan părăsește treptat această teză.

posibilitatea să privească și să evalueze lumea în care își desfășoară propria lor viață⁵².

b) *Comuniunea în Hristos reprezintă, în final, prin împărtășirea de Sfintele Taine, evidența înfăptuirii unității depline la care sînt chemați toți creștinii, regăsind o lume a păcii și a dreptății.* Întruparea Cuvîntului înseamnă atît pogorîrea lui Dumnezeu în lume, cît și ridicarea umanității noastre de-a dreapta Tatălui de către Fiul lui Dumnezeu. Astfel se cuvine să observăm două lucruri. Mai întîi, Dumnezeu nu este numai în afară de lume, ci și înlăuntrul ei. Apoi, credinciosul participă cu natura lui proprie la viața dumnezeiască. Modul în care se inaugurează această viață cu desăvîrșire nouă pe pămînt, ni-l descoperă Sfintele Taine. În Taine ni se deschide calea prin care se revărsă puterea neCreată a dumnezeirii, ea fiind albia care împreună materia cu duhul, lumea pămîntească cu lumea cerească. De fapt, Sfintele Taine nici nu pot fi definite decît printr-o totală referință la «taina» lui Hristos. Comuniunea euharistică constituie stadiul suprem al participării credinciosului la divin și instaurează în viața credincioșilor o împărăție a păcii și a dreptății. Gîndirea «gnostică», care privește mîntuirea drept urmare a eliberării sufletului de cătușele materiei, consideră Sfintele Taine ca simple vehicule prin care se transmite harul, fără nici o legătură între elementul material și puterea divină sfințitoare, precum și fără nici o legătură între actul liturgic și efortul religios-moral pe care îl presupune împărtășirea de darurile dumnezeiești⁵³. Căci potrivit acestei viziuni, nici una din formele de existență ale acestei lumi pămîntești nu pot comunica și nu pot descoperi cu adevărat ceea ce este esența împărăției lui Dumnezeu inaugurată de Hristos. Relativismul «gnostic» atinge astfel fundamentul însuși pe care este clădită viața în Hristos. La redescoperirea acestei vieți, în vederea reconstituirii unității primordiale, creștinătatea contemporană nu poate ajunge izolîndu-se de lume, ci întorcîndu-se la izvoarele sinergismului.

Menirea Sfintelor Taine, în viața creștină, privește restaurarea naturii umane la mărimea, puterea și valoarea ei din planul divin al creației. Refacerea acestei naturi în har are loc prin jertfa și învierea Mîntuitorului, identică cu a doua creație a lumii. De aceea și spiritualitatea creștină, potrivit structurii ei de origine, este cosmică, iar potrivit manifestării ei specifice, este doxologică. Într-adevăr, ea își are sursa în apa regenerării baptismale, dobîndind investirea întru putere în pecetluirea credinciosului cu *sîntul mir*. În stadiul ei de descoperire supremă, această spiritualitate este euharistică, privind *pîinea și vinul* care unesc în mod desăvîrșit pe creștin cu Hristos. Prin faptul că prin întrupare Dumnezeu Se face creatură, ridică nu numai omul, ci și cosmosul la destinația divină⁵⁴. În acest fel, spiritualitatea creștină nu se poate afirma decît în mod pozitiv față de natură și față de lume. De fapt, ea se naște din bucurie, acceptare și mărturisire, iar nu din teamă,

respingere și negare. De aici urmează să înțelegem că numai ce este pozitiv în viața creștină prezintă o valență ecumenică. Dimpotrivă, atitudinea negativă față de ordinea creației formează antiteza convergenței creștine. Cei ce resping creația, resping totodată și valoarea întrupării, resping Sfintele Taine și resping comuniunea euharistică, temeiul ultim al unității tuturor în Hristos. Apocalipticismul, teama și dezgustul maniheic față de lume, nu conduc creștinătatea spre unitate, tocmai pentru că acestea sporesc centrifugalitatea, îndepărtînd astfel pe credincioși de Hristos.

Comuniunea euharistică, care privește atît unirea credincioșilor cu Hristos, cît și a tuturor laolaltă, reprezintă, în perspectivă, modul de realizare a unității creștine, dar numai pentru că ea este expresia unității creștine realizată în Biserica Ortodoxă. De aceea ea nici nu poate fi transformată într-o simplă cale de cîștigare a unei realități pierdute, adică în intercomuniune. Intercomuniunea nu are o temelie teandrică. Ideea și practica ei se sprijină numai pe o speranță eshatologică. Intercomuniunea este desprinderea comuniunii euharistice din solidaritatea ei cu realitatea bisericească, dar tot atît de mult și ruperea ei din adîncurile vieții dumnezeiești pe care ne-o împărtășește Hristos încă în această lume⁵⁵. Acceptarea realismului sacramental teandric de către teologia ecumenică deschide drumul spre comuniunea euharistică, ca țintă finală a mișcării unioniste contemporane.

c) *Participarea Bisericilor creștine din zilele noastre la zidirea unei lumi noi, de care să se bucure toți oamenii, este ea însăși o acțiune de apropiere între cei ce-L mărturisesc pe Iisus Hristos Domn și Dumnezeu, ocrotitor al vieții și mîntuitor al lumii.* Atitudinea pozitivă față de creație, ca notă definitorie a sinergismului, este în același timp și atitudine pozitivă față de unitatea funciară a neamului omenesc, antiteză a discriminării cu privire la oameni. Opoziția se referă, în continuare, la un dualism religios, de cele mai multe ori ascuns, deghizat. Insistînd asupra distincției radicale dintre aleși și damnați, între binecuvîntați și urgisiți, această gîndire de care ne ocupăm ar vrea să scoală în relief o diferențiere fatală între oameni, întemeiată pe o dispoziție divină, cunoscută sub numele de predestinație⁵⁶. În cazul acesta, ștergerea diferențierii în cauză este imposibilă, întrucît accentul nu cade pe ideea de mîntuire din păcat, ci pe ideea de mîntuire din lume. Tot la fel, nici damnațiunea celor mulți, în raport cu numărul restrîns al celor aleși, nu se prezintă ca o simplă posibilitate sau o simplă amenințare, ci ca o aspră realitate⁵⁷. Ar fi vorba de însuși faptul existenței noastre pe pămînt, pe care îl suportăm ca pe un destin. Pasiunea cu care «aleșii Domnului» anunță, în predicile lor, eternele pedepse pregătite «mulțimii urgisite», izvorăște din una și aceeași concepție dualistă, care neagă valoarea întrupării, precum și aceea a lumii în care trăim. Este o tendință ce se opune sinergismului și se constituie ca factor al dezagregării în viața creștină. Ura și resentimentul confesional

52. W. A. Visser't Hoft, *La royauté de Jésus-Christ*, Genève, 1948, p. 131.

53. K. Ritzer, *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschliessung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends*, în «Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen», XXXVIII (1962), Münster.

54. M. D. Chenu, *Théologie de la matière*, Paris, 1968.

55. Pr. Prof. D. Stăniloae, *În problema intercomuniunii*, în «Ortodoxia», XXIII (1971), nr. 4, p. 567.

56. Kurt Hutten, *op. cit.*, p. 64—70.

57. R. Mehl, *Traité de sociologie du protestantisme*, Paris, 1965.

sînt adesea rezultatele dorinței «credincioșilor» de a trăi în cercul restrîns al celor «predestinați» fericirii veșnice. Istoria a consemnat multe acte de violență și intoleranță religioasă, care au avut ca suport credința în deosebirea fundamentală ce ar împărți oamenii în două părți, «predestinînd» pe unii la dobîndirea binelui absolut, iar pe alții la moștenirea răului veșnic⁵⁸. În această optică intră și distincția dintre cei predestinați, prin însăși contribuția lor, să trăiască pe pămînt ca exploatori și cei predestinați să fie exploatați, și în cele din urmă nimiciti. Războiul însuși este privit ca o fatalitate și ca un mijloc providențial de discernere. Tot de aici reiese și o anumită alitudine față de progresul social, căruia i se lăgăduiește orice valoare morală. Se înțelege că această orientare ajunge, în tendința ei extremă, să se situeze în afara vieții creștine propriu-zise.

Sinergismul, însă, descoperind însemnătatea ecumenismului practic, din zilele noastre, aduce cu sine alte idei și conduce viața creștină în alte direcții. Avînd în vedere faptul că Mintuitorul a asumat natura umană în întregime, el nu admite nici o spărtură ce ar putea fi introdusă în această natură. Înnoirea și îndumnezeirea firii noastre în Hristos a suprimat păcatul ca principiu care divide în interior și împarte în afară firea însăși, fără ca acest lucru să însemne și suprimarea libertății ei. De aceea și răul se înlătură numai în măsura în care credinciosul, ca făptură liberă, se asociază la lucrarea lui Dumnezeu în lume⁵⁹. În nici un caz nu e admisă predestinația, cu consecințele ei nefaste. Biserica se preocupă deopotrivă de drepti și de păcătoși. Ea nu osîndește preocupările pentru promovarea valorilor umane, ci le susține. Osîndește, în schimb, exploatarea omului de către om, rasismul, precum și orice încercare de nimicire a vieții. Recunoașterea lumii în Hristos înseamnă recrearea ei în întregime în har.

În perspectiva pe care ne-o deschide synergismul, viața apare ca valoare supremă, iar omul ca o lume deschisă, în legătură nemijlocită cu izvorul ființei și în relație dinamică cu natura înconjurătoare. Orice persoană umană nu subzistă decît în comuniune cu alte persoane, alcătuind împreună societatea. Vocația fundamentală a făpturii umane, aceea de a uni natura creată cu energia dumnezeiască necreată, potrivit modului divin uman, nu se realizează decît într-un proces creator, în care sînt implicate, în același timp, firea umană, societatea și mediul cosmic. Desăvîrșirea firii noastre omenești nu poate fi concepută în afara progresului social sau în afara transformării universului cosmic în care ne aflăm. În ce privește progresul social, e vorba despre integritatea armonioasă a persoanei umane în unitatea și frățietatea tuturor semenilor, văzînd în acest progres o operă dirijată de providența divină, dar înfăptuită de oameni. Astfel, el constituie un drum către perfecționarea firii omenești⁶⁰. Referindu-ne la transformarea naturii,

58. K. Hutten, *op. cit.*, p. 90—95.

59. D. O. Rousseau, *Incarnation et anthropologie en Orient et Occident*, în «Irenikon», XXVI (1953), p. 365—375.

60. N. A. Nissiotis, *L'Eglise, monde transfiguré*, în «L'Eglise, dans le monde», Paris, p. 14—22.

vorbim de asemenea de o sinteză prin om, între har și lumea creată. Căci munca, care transformă natura, este și forța ce o unifică, o umanizează și o conduce spre termenul ei de desăvîrșire. Privind lucrurile în acest chip, ne dăm mai bine seama că formarea noastră sufletească nu poate să aibă loc decît în condițiile specifice ale lumii în care trăim, participînd activ la imperativele vremii noastre. Tot din acest punct de vedere observăm și faptul că ecumenismul practic de astăzi, înrolînd diverse comunități creștine în lupta pentru pace, pentru dreptate, libertate și prosperitate socială, constituie un pas însemnat spre unitatea deplină la care aspiră.

3. Iisus Hristos, ca model perfect al unității creștine, factor dinamic în viața ecumenică actuală.

Iisus Hristos este singurul «mijlocitor» pe care ni l-a dat Dumnezeu în vederea unirii cu Sine (cf. Ioan XIV, 6). Faptul negrăitei legături dintre firea umană și firea divină ne împărtășește certitudinea că în Hristos îl aflăm pe Dumnezeu însuși care ne vorbește. Dar Cuvîntul lui Dumnezeu întrupat nu este numai sens, ci și viață. Pentru cei care cred în Hristos și trăiesc în El, nici un obstacol nu mai există între ei și Dumnezeu, «moartea însăși fiind înghițită de biruință» (cf. I Cor. XV, 54). A considera că Hristos este viața lumii, potrivit temei ecumenice de la Vancouver, dar a-L privi numai ca Logos, numai ca adevăr care se descoperă pentru a fi cunoscut ca atare, e un lucru ce poate deveni un motiv facil și rece de speculație. El nu poate fi considerat un veritabil factor de convergență ecumenică, ci mai degrabă unul de disensiuni teologice. E tocmai ceea ce săvîrșește simbolismul. Chiar dacă nu neagă totdeauna categoric una din cele două firi ale Mintuitorului, totuși nu observă în ce raport se găsesc între ele, iar în acest fel nu vede nici motivul real al întrupării sau al venirii lui Hristos în lume. Simbolismul constituie o tendință ce se opune synergismului⁶¹. Avînd originea în speculațiile ariene și semiariene, simbolismul nu vrea să știe decît alegoric că în Hristos îl avem pe Fiul lui Dumnezeu venit la noi și rămas prin umanitatea Lui aproape de noi. Sensul apropierii Mintuitorului de lumea noastră este de a vindeca toată ruptura, de a înlătura toate dihotomiile apărute în fire prin păcat și de a uni astfel umanul cu divinul întru înnoirea vieții.

Simbolismul la care ne referim, suprimînd într-un fel sau în altul realismul teandric și putînd fi identificat aproape în toate ereziile hristologice înregistrate în istoria creștinismului, ține totuși de o anumită tipologie. El nu înlătură orice reflexie a divinului în uman, precum iconoclasmul propriu-zis, ci face doar să se piardă legătura ontologică și profund reală dintre divin și uman. Înțelegerea acestui fapt ne-o dă, de exemplu, o anumită învățătură despre icoană. Astfel, icoana poate fi socotită drept o figurație vizibilă a unei reprezentări de a noastre din ordinea suprafirească, pe baza unei analogii cu actul întrupării. În-

61. Distinct de simbolismul eretic, care se opune teandrismului, «simbolismul» cunoscut în viața primilor creștini prezintă alte trăsături caracteristice. Vezi: J. Daniélou, *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris, 1961.

progresului material și spiritual al omenirii, Dumnezeu își descoperă lucrarea Lui proniatoare, potrivit celor spuse de Domnul: *Tatăl Meu până acum lucrează, și Eu lucrez* (Ioan V, 17), iar creștinii sînt chemați a se folosi de această lucrare în scopul refacerii comuniunii de la început. E vorba despre finalitatea dinamică a istoriei, orientată către revelația eshatologică a suveranității universale a lui Hristos. Această finalitate se arată a fi un factor de seamă al unității creștine, datorită structurii sale teandrice⁶⁷. El nu creează de la sine și nu constituie o putere univă independentă, dar preîntîmpină și ajută misiunea Bisericii de a duce la îndeplinire o poruncă a Mîntuitorului. Atît în ordinea creației, cît și în aceea a harului mîntuitor din Biserică, Iisus Hristos lucrează prin oameni și pentru oameni. Toți cei care se angajează să înfăptuiască unirea, trebuie să fie bărbații unei acțiuni cutezătoare, rugîndu-se și lucrînd sub semnul noului răsărit. Negarea valorii care revine elementului uman, în edificarea unității creștine, înseamnă și ea o încercare de suprimare a sinergismului, apărînd tot în condițiile promovării unui simbolism relativist, de o factură deosebită însă.

Tăgăduirea însemnătății factorului uman în realizarea unității creștine, are ca sursă tăgăduirea însăși a valorii pe care o reprezintă firea umană asumată de către persoana lui Hristos și ea se traduce prin excluderea conlucrării divin-umane⁶⁸. Eliminînd latura umană, cu toate virtuțile, dar și cu toate slăbiciunile ei, din structura și dinamica actului religios creștin, se creează o confuzie între divin și uman, care aduce cu sine o degradare și o falsificare a descoperirii divinului în uman, o ștergere a diferenței dintre natural și supranatural, în sensul revărsării amindurora în panteism. Acest simbolism panteistic, deși pare a se opune simbolismului amintit mai înainte, nu salvează divinul, ci rămîne tot un simbolism, dar cu sens negativ. Simbolul însuși este considerat o simplă aparență. Chemarea Bisericilor creștine de astăzi la unitate, din partea Mîntuitorului, e pusă sub semnul întrebării, iar acțiunea celor angajați în această mișcare e considerată o faptă inutilă. Viața creștină este privită ca o realitate incremenită în imobilitate⁶⁹. Altfel stau însă lucrurile văzute din perspectiva ideii teandrice. Unitatea creștină, deși este o unitate dată, nu este totuși o stare finită, în sensul unui orizont închis și al unei stereotipii, care exclude de la sine orice acțiune și angajare umană. Dimpotrivă, ea este un proces de dăruire și asimilare în neconținută creștere, o viață de continuă modelare după chipul lui Hristos⁷⁰. Ceea ce este mobil, ceea ce se dezvoltă și progresa, este elementul uman. E vorba despre o concepție teandrică, care nu înlătură umanul, întrucît înlăturarea lui e totuna cu apariția unui loc gol, loc ce ar urma să fie umplut de către o magie a mîntuirii, care este totodată și o magie a unității.

Sinergismul înseamnă pentru ecumenismul zilelor noastre, acordarea priorității absolute prezenței lui Hristos în mișcarea spre unitatea creș-

67. Hans Urs v. Balthasar, *Théologie de l'histoire*, Bâle, 1970, p. 157—161.

68. Din această latură se recrutează teologii care pun la îndoială și valoarea ecumenismului contemporan.

69. Pr. prof. Corneliu Sirbu, *Duhul ecumenicității ortodoxe*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXII (1956), nr. 10, p. 605.

70. *Ibidem*.

tină. În puterea acestei credințe, credincioșii de astăzi se pregătesc să întîmpine marele praznic al întîlnirii tuturor în Una Sancta. Unirea a fost proorocită de către Mîntuitorul și ea nu poate să nu se împlinească. Împlinirea aceasta însă este o biruință a principiului teandric asupra factorilor de divergență pe care i-am analizat în acest studiu. Acest principiu este descoperirea modului în care Mîntuitorul Iisus Hristos însuși Se arată ca temelie absolut al unității creștine.

IISUS HRISTOS VIAȚA LUMII *

Pr. Drd. MIHAI GH. VIZITIU

«Eu am venit ca viață să aibă
și din belșug să aibă» (Ioan X, 10).

CONTEXTUL ÎN CARE MÎNTUITORUL ROSTEȘTE ACESTE CUVINTE

Pentru ca cei ce-L ascultau să poată înțelege mai ușor învățăturile Sale, Domnul nostru Iisus Hristos expunea înaltele adevăruri religioase sub forma unor pilde luate din viața reală, de fiecare zi, istorisite simplu, pe înțelesul tuturor. Scopul acestor pilde era de a îndrepta moravurile rele, de a combate viciile și de a arăta credincioșilor căile și mijloacele prin care pot ajunge la comuniunea cu Dumnezeu, ca și păcatele și pericolele care-l îndepărtează pe credincios de Dumnezeu. Cu toate că aceste pilde erau luate din viața lor, oamenii nu înțelegeau întoldeauna sensul acestora, uneori nici chiar ucenicii, motiv pentru care cereau Mîntuitorului să le explice: «Doamne lămurește-ne pilda cu neghina din țarină» (Matei XIII, 36). Expunerea înaltelor învățături divine era însoțită de săvîrșirea unor fapte minunate, mai ales asupra oamenilor — vindecarea bolilor de tot felul, învieri din morți etc. — prin care Mîntuitorul își dovedea dumnezeirea (Ioan I, 1; X, 30) și marea Sa iubire față de oameni. Învățătura Mîntuitorului trezea interesul și stîrnea admirația ascultătorilor: «Niciodată n-a vorbit un om așa cum vorbește acest Om» (Ioan VII, 46) și «erau uimiți de învățătura Lui» (Luca IV, 32). În același timp ea stîrnea și răutatea și ura (Ioan XV, 18—25) celor care nu-L înțelegeau nici învățătura nici scopul venirii Sale în lume, socotindu-L ca «amăgitor al mulțimii» (Ioan VII, 12) și căutîndu-L motiv ca să-L condamne.

În una din aceste pilde — despre Păstorul cel bun — neînțeleasă ca și altele, de unii din cei ce-L ascultau, Mîntuitorul Hristos arată scopul venirii Sale pe pămînt: «Eu am venit ca lumea viață să aibă și încă din belșug» (Ioan X, 10). Aceste cuvinte au fost rostite de Mîntuitorul după vindecarea orbului din naștere, minune care scandalizase pe farisei pentru că fusese săvîrșită în zi de sîmbătă. Aceștia prețuiau mai mult formalismul legii mozaice trecînd nepăsători pe lîngă sufe-

* Lucrare de seminar alcătuită și susținută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Dr. Const. Cornițescu, care a dat și avizul pentru publicare.