

Vladimir Lossky

Introducere în teologia ortodoxă

În românește de Lidia și Remus Rus

Prefață de Pr. Prof. D. Gh. Popescu

Tipărită la editura Enciclopedică București, 1993 și

Editura Sofia, București, 2006

Ediție electronică

APOLOGETICUM
2006

Volumul poate fi distribuit liber pentru uz personal.

Această lucrare este destinată tuturor iubitorilor de spiritualitate creștină ortodoxă și de istoria neamului românesc. Ea poate fi utilizată, copiată și distribuită LIBER cu menționarea sursei.

Scanare: Corina

Corectura I: Elena

Corectura II: Apologeticum

Digitalizare pdf : Apologeticum

Prefață

Un bun cunoscător al persoanei și operei lui Vladimir Lossky spunea despre el că a fost unul dintre acei teologi ortodocși ai secolului nostru care s-au gândit să prezinte Ortodoxia în Vest nu doar ca pe o simplă formă istorică a Creștinătății răsăritene, ci, înainte de toate, ca pe un adevăr permanent și universal. Această mărturie a constituit preocuparea majoră a vieții sale și l-a călăuzit să lucreze în două domenii care se completau în duh: teologia bizantină, continuatoare organică a tradiției Părinților răsăriteni, și Evul Mediu latin, unde a căutat, cu precădere la Meister Eckhart, posibile puncte de contact cu Răsăritul ortodox.

Acest dublu interes a reprezentat o continuare pe plan strict științific a tradiției celor mai bune cercuri academice din St. Petersburg, cărora le aparținea și familia lui Lossky, tradiție care a produs nu numai bizantinologi, dar și medievaliști de marcă.

Dar aspectul spiritual al schismei dintre Occident și Orient a fost cel care l-a călăuzit pe Lossky pe calea parcursă ca cercetător și teolog. Punctul care i s-a părut lui că divide pe creștini între ei și care i-a reținut atenția în mod cu totul deosebit a fost doctrina despre purcederea Duhului Sfânt și despre energiile necreate ale lui Dumnezeu, în toate scrierile sale se remarcă intenția de a prezerva integritatea Ortodoxiei și dorința de dialog cu Occidentul creștin.

Dar accentul pe care Lossky l-a pus pe Duhul Sfânt și pe energiile necreate ca expresie a lucrării și prezenței lui Dumnezeu în creație are importanță considerabilă nu numai pentru dialogul teologic dintre Est și Vest, dar și pentru lumea contemporană care trăiește drama rupturii abisale dintre natural și supranatural, cu toate consecințele spirituale și morale decurgând de aici. Datorită acestei rupturi provocate de absența energiilor necreate, Dumnezeu a fost închis într-o transcendență inaccesibilă, de factură deistă, devenind lipsit de semnificație pentru viața spirituală și morală a omului. Așa se explică motivul pentru care în secolul al XIX-lea se susținea că „nu mai este loc pentru Dumnezeu”.

Lumea, la rândul ei, s-a închis în imanență, transformându-se într-o uriașă mașină care funcționează prin ea însăși, fără nici o intervenție a lui Dumnezeu. Mai mult decât atât, orice intervenție a lui Dumnezeu în lume era respinsă din principiu, fiind considerată un atentat la autonomia și libertatea omului. Rezultatul acestui proces de secularizare a lumii s-a manifestat printr-un progres remarcabil al științei și tehnologiei, este adevărat, dar și printr-un regres de ordin religios, care a scufundat omul într-o acută criză spirituală și morală. Lumea s-a transformat într-o uriașă necropolă, supusă legilor deterministe ale compunerii și descompunerii, ale nașterii și morții, lipsită de adierea nemuririi și a eternității, care își au izvorul lor numai în Dumnezeu, adică dincolo de orizontul acestei lumi supuse, în permanență, transformării și devenirii.

Doctrina creștină despre Duhul Sfânt și energiile necreate, puse în evidență cu atâta strălucire de Lossky, vine să acopere prăpastia dintre natural și supranatural și să constituie puntea de diamante dintre Dumnezeu și lume. Prin natura Sa, Dumnezeu rămâne transcendent lumii, fiindcă natura lui Dumnezeu este necreată, în timp ce natura lumii este creată. Dar așa cum razele de soare izvorăsc din discul solar și coboară pe pământ, tot astfel razele de lumină, viață și iubire sunt energiile necreate care izvorăsc din ființa Dumnezeirii și îmbrățișează întreaga creație. Pe firul acestor energii necreate, Duhul Sfânt coboară în Biserică, începând cu Cincizecimea, pentru ca să înalțe omul către Dumnezeu și comuniunea cu El, singura care poate să satisfacă setea lui de desăvârșire și eternitate. „Adevărul omului, spune Lossky, este dincolo de orice condiționare, iar demnitatea sa constă în capacitatea de a se elibera de propria natură, de determinismul lumii, nu prin abandonarea naturii ca atare, așa cum se întâmplă în doctrinele orientale, ci prin transfigurarea ei în Hristos-Dumnezeu,

prin Duhul Sfânt”.

În lucrarea de față, ca și în alte lucrări ale sale, Lossky caută să prezinte doctrina creștină în lumina Duhului Sfânt și a energiilor necreate, ca punte dinamică între Dumnezeu și lume. Marele merit al Introducerii în teologia ortodoxă constă în faptul că își propune și reușește să ne împărtășească valorile nepieritoare ale Ortodoxiei răsăritene, cu geniul ei mistic inefabil, prin intermediul acelei culturi animate de claritate și distincție aparținând Occidentului. Ca și în cazul lui Nichifor Crainic, considerăm că lucrarea lui Lossky vine să reia dialogul dintre teologie și cultură.

Pr. Prof. D. Gh. Popescu

PROLOG

Credință și teologie

Gnoza autentică nu poate fi separată de harismă, de iluminarea prin har care transformă capacitatea noastră de înțelegere. Întrucât obiectul contemplației îl constituie o existență și o prezență personală, adevărata *gnoză* implică întâlnire, reciprocitate, *credința* ca adeziune personală față de prezența personală a lui Dumnezeu Care Se descoperă pe Sine.

În sensul strict al cuvântului, pentru asceții Răsăritului creștin, *gnoza* constituie apogeul vieții de rugăciune - punctul culminant în care *gnoza* este *dată* de către Dumnezeu omului, „care se cunoaște pe sine ca fiind supus greșelii”, spune Evagrie¹, și își transformă nimicnicia în deschidere întru credință. Ne este cunoscută afirmația evagriană, devenită maximă: „Cel care are o rugăciune curată este teolog adevărat, iar cel care este teolog adevărat are o rugăciune curată”.

Rugăciunea curată implică însă o stare de tăcere. Isihaștii sunt „păstori ai tăcerii”: întâlnire și har, *gnoza* se situează dincolo de *nous*; ea necesită depășirea și suspendarea gândirii.

De aceea această idee de *gnoză* necuvântată, înțeleasă ca teologie adevărată, nu corespunde în mod direct învățaturii teologice, unei teologii care poate și trebuie să se exprime prin cuvânt. Temelia nemijlocită a învățaturii teologice este întruparea Cuvântului - ca și în cazul iconografiei, întrucât Cuvântul S-a întrupat, El poate fi gândit și învățat - și în același mod, El poate fi pictat.

Întruparea Cuvântului nu are însă altă țință decât de a ne îndruma spre Tatăl, în Duhul. Teologia în calitatea ei de cuvânt și gândire trebuie să tăinuiască în mod necesar o dimensiune gnostică în sensul teologiei contemplației și a tăcerii. Este vorba de deschiderea gândirii noastre spre o realitate care o depășește. Este vorba de un mod de a gândi, în procesul căruia gândirea nu include, nu cuprinde, ci este inclusă și cuprinsă, mortificată și însuflețită de credința contemplativă. Astfel, învățătura teologică se situează în mod dificil între *gnosis* - harismă și tăcere, cunoaștere contemplativă și cunoaștere existențială - și *episteme* - știință și gândire rațională.

Limbajul teologic se folosește de *episteme*, însă nu se poate reduce la aceasta fără a ieși din nou din această lume. El trebuie să îndrume spiritul pe calea contemplației, spre rugăciunea curată în care gândirea se suspendă, spre inefabil.

Indispensabilă creștinului conștient, care gândește, învățătura teologică constituie în același timp o necesitate și o piedică. *Gnoza* ca act contemplativ este o ieșire spre starea veacului ce va să fie, o viziune a ceea ce este dincolo de istorie, a ceea ce desăvârșește istoria, o proiectare a eshatologiei în clipa prezentă. *Gnoza* este eshatologică - o dezvăluire a acelei

¹ Evagrie, de origine din Pont, a fost un ucenic al Sfântului Vasile cel Mare, care l-a făcut citeț și al Sf. Grigore de Nazianz, care l-a sfințit întru diacon. La anul 379 pare să fi venit cu Sf. Grigorie de Nazianz, la Constantinopol, unde a rămas câțeva vreme și după plecarea aceluia, pe lângă patriarhul Nectarie. Bun cuvântător și temeinic instruit în ale teologiei, ținea în acel timp predici foarte apreciate în legătură cu controversele dogmatice ale vremii. Diferite motive l-au îndemnat totuși să plece de la Constantinopol în Ierusalim, iar după o scurtă ședere acolo, la anul 382 se duse în Egipt, închinându-se vieții de pustnic, în care a avut ca îndrumător pe Macarie cel Mare.

Scaunul episcopal, oferit lui de Teofil al Alexandriei, l-a respins în chip statornic. Moare la anul 399. Citind cu multă râvnă pe Origen, a împrumutat de la acesta teoria preexistenței sufletelor și a restabilirii finale a tuturor (apocatastasă). De aceea sinodul al 5-lea l-a condamnat ca origenist. Acest fapt a avut ca urmare că textul grec (original) al scrierilor sale nu s-a mai păstrat, afară de unele extrase, puse și acelea de cele mai multe ori sub alte nume, mai ales sub al lui Nil Ascetul. Operele lui întregi s-au păstrat numai în traduceri siriace și armene, adică la creștini monofiziți.

Mai multe despre viața și scrierile lui Evagrie, vezi *Filocalia*, vol. 1, ediția a IV-a, Editura Harisma, București, 1993 sau versiunea electronică oferită de Apologeticum, la <http://apologeticum.net> (nota Apologeticum).

tăceri despre care Sf. Isaac Sirul² spunea că reprezintă limba lumii ce va să fie.

Dimpotrivă, învățătura teologică este făcută pentru lucrarea istorică de aici. Ea trebuie adaptată spațiului și timpului, contextelor și momentelor. Cu toate acestea, ea nu trebuie să ignore niciodată contemplația; ea trebuie să se hrănească din clipele tăcerii eshatologice și să încerce să exprime sau cel puțin să sugereze inefabilul. Hrănită din contemplație, ea nu se închide în tăcere, ci caută să dea glas tăcerii, cu smerenie, printr-un nou mod de a folosi gândirea și cuvântul.

Din acest motiv, teologia trebuie să fie preamărire și să ne predisună a-L preamări pe Dumnezeu. Sf. Grigorie de Nazianz³, Sf. Simeon Noul Teolog⁴, ambii meritând numele de „teolog”, s-au exprimat prin intermediul poeziei inspirate. Sf. Ioan Damaschin este autorul unor imne minunate, pe care încă le mai cântăm; o dată cu el, teologia a devenit laudă liturgică. Până și cele mai scolastice formulări ale sale nasc avânturi poetice.

Cu toate acestea, gândirea teologică poate deveni o piedică și de aceea trebuie să evităm a ne lăsa în voia ei sau a ne abandona iluziei febrile a conceptelor. Diadoh al Foticeii⁵ (cap. 67 și 68) ne amintește că intelectul, înainte de a fi realizat rugăciunea pură, se află într-o stare de mărginire, de neliniște, ca și cum ar fi micșorat de către rugăciune, preferând atunci gândirea teologică ce îi permite să se „dilate”. Nu trebuie să uităm că există o rugăciune care depășește această „dilatare” - starea acelora ce, în străfundul ființei lor, simt preaplinul harului divin.

Gândirea teologică este menită să predisună la preamărire și să exprime contemplația. Trebuie să ne ferim însă ca ea să devină o evadare din „constrângerea” necesară a rugăciunii și să înlocuiască taina trăită în tăcere cu scheme mentale, desigur, ușor de aplicat, și a căror folosire poate să încânte, dar care sunt, în ultimă analiză, lipsite de conținut.

Între „cuvintele ce nu se pot rosti”, auzite de Sf. Apostol Pavel în „cel de-al treilea cer” (acela care depășește opoziția dintre cerul sensibil și cel inteligibil și reprezintă însuși Divinul, Necreatul), și simpla *episteme*, ispita permanentă a teologului, unde anume ar fi cel mai potrivit să plasăm învățătura teologică? Termenul corect ar putea fi *sophia*, înțelepciune. Desigur, înțelepciunea este un nume divin. Cuvântul trebuie însă folosit în sensul lui primar, care, în Grecia antică, indica o anumită însușire umană, cu precădere o îndemânare, îndemânarea inspirată a meșteșugarului și a artistului. La Homer, *sophia*, acea *entechnos sophia* a vechilor greci, desemna iscusința meșteșugarului, a artistului, a poetului. Septuaginta a tradus prin *Sophia* expresia ebraică ce desemna înțelepciunea divină înțeleasă ca abilitatea desăvârșită dovedită de Dumnezeu în lucrarea Sa. Acest sens alături celui de *conomie* și pe cel exprimând o anume chibzuință: *phronesis* și *sophia* sunt aici foarte apropiate.

Teologia înțeleasă ca *sophia* se înrudește atât cu *gnosis*, cât și cu *episteme*. Ea se exprimă rațional, însă caută întotdeauna să treacă dincolo de concepte. Intervine aici un

² Mai multe despre Sf. Isaac Sirul a se vedea Introducerea la *Filocalia*, vol. 10, în traducerea Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, EIBMBOR, București, 1981 sau versiunea electronică oferită de Apologeticum pe CD-ul *Filocalia românească* în format digital, la <http://apologeticum.net> (nota Apologeticum).

³ Sf. Grigorie de Nazianz se naște la Arinaz, aproape de Nazianz pe la 329-330 și moare pe la 389 sau 390, în vârstă de aproape 60 de ani. Opera Sf. Grigorie de Nazianz sau teologul e întinsă, bogată și variată. Cuprinde 4 volume din P.G. 35-38. E scrisă în proză și versuri. Această operă se împarte în *cuvântări*, *poeme* și *scrisori*. Mai multe detalii despre viața și opera Sf. Grigorie de Nazianz, a se vedea la Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie. Manual pentru uzul studenților Institutelor Teologice*, EIBMO, București, 1956, pp. 177-185 sau Idem, *Patrologie*, Sfânta Mănăstire Dervent, 2000, pp. 120-125. (nota Apologeticum).

⁴ Sf. Simion Noul Teolog (949 - 1022). Amănunte despre viața și opera sa a se vedea în introducerea la *Filocalia*, vol. VI, în traducerea Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, București, 1977, reeditat la Editura Harisma, București, 1994 și Editura Humanitas, București, 2004. Vezi și versiunea electronică oferită de Apologeticum pe CD-ul *Filocalia românească*, la <http://apologeticum.net> (nota Apologeticum). Se mai poate consulta și studiul introductiv la volumul Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice și etice. Scrieri I*, Studiu introductiv și traducere de diac. Ioan Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998, volum reeditat în 2001 la aceeași editură. (nota Apologeticum).

⁵ Amănunte despre viața și opera lui Diadoh al Foticeii a se vedea introducerea la *Filocalia*, vol. 1, în traducerea Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, Sibiu, 1947, volum reeditat de Editura Harisma în 1993 și de Editura Humanitas în 1999. (nota Apologeticum).

moment necesar al *neputinței* gândirii umane în fața tainei care dorește să se facă cunoscută. O teologie care se constituie în sistem este întotdeauna primejdioasă. Ea încarcerează în sfera închisă a gândirii realitatea spre care trebuie să se deschidă gândirea.

La Sf. Apostol Pavel, cunoașterea lui Dumnezeu se înscrie într-o relație personală exprimată în termenii reciprocității: reciprocitate cu obiectul teologiei (care, în realitate, este subiect) și, de asemenea, reciprocitate cu cei cărora cuvântul teologic le este adresat. Pe scurt, această cunoaștere este comuniune: cunosc în măsura în care sunt cunoscut, înainte ca teologia creștină să se fi dezvoltat, această taină a comuniunii pare absentă în gândirea greacă; se regăsește doar la Filon, mai precis, într-un context în parte biblic. Teologia se situează astfel în raport cu revelația, în care inițiativa îi aparține lui Dumnezeu, angajând totodată un răspuns din partea omului; răspunsul liber al credinței și al dragostei, pe care teologii Reformei l-au uitat adeseori. Angajarea lui Dumnezeu implică angajarea noastră. Căutarea teologică presupune, prin urmare, venirea prealabilă a ceea ce este căutat, sau mai precis, a Celui Care a venit printre noi și Se află prezent în noi; Dumnezeu a fost cel dintâi care ne-a iubit și ne-a trimis pe Fiul Său, după cum spune Sf. Ioan. Această venire și această prezență sunt cunoscute prin mijlocirea credinței, care, mai presus de orice și în mod obligatoriu, stă la temelia gândirii teologice. Desigur, credința este prezentă în toate domeniile, în toate științele spiritului, însă numai ca supoziție sau ca ipoteză de lucru: momentul credinței rămâne umbrat de o incertitudine, pe care numai probele o pot înlătura. Credința creștină este, dimpotrivă, adeziunea față de o prezență care conferă certitudinea, dar într-o asemenea măsură, încât certitudinea este aici prioritară. „Iar credința este încredințarea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor celor nevăzute” (Evrei 11, 1). Ceea ce căutăm este întotdeauna prezent, ne precede, făcând posibilă însăși căutarea noastră. „Prin credință înțelegem că s-au întemeiat veacurile” (Evrei 11, 3). Astfel, credința ne permite să gândim, ne dă adevărata capacitate de înțelegere. Cunoașterea ne este dată prin credință, cu alte cuvinte, prin libera noastră participare la prezența Celui Care Se revelează pe Sine. Prin urmare, credința nu este o atitudine psihologică, o simplă încredere, ea este o relație ontologică între om și Dumnezeu, o relație lăuntric obiectivă, pentru care catehumenul se pregătește și prin care sunt conferite celor credincioși Botezul și Mirungerea, daruri ce restaurează și însuflețesc natura cea mai profundă a omului. „Prin Botez, spune Irineu, se primește canonul nestrămutat al adevărului”. Este, înainte de toate, „regula credinței”, transmisă celui inițiat, însă această *regula fidei* (Tertullian, Irineu) implică însăși capacitatea de a o primi. „Ereticii, care au pervertit regula adevărului, scria Sf. Irineu⁶, se predică pe ei înșiși crezând că predică creștinismul” (*Adversus haereses*, III).

Această capacitate definește existența personală a omului, este propria lui natură făcută să se integreze vieții divine, ambele mortificate în starea lor de izolare și de moarte, dar însuflețite prin prezența Duhului Sfânt. Credința, înțeleasă ca participare ontologică în cadrul unei întâlniri între persoane, este, așadar, prima condiție a cunoașterii teologice.

Prin urmare, teologia ca *sophia* ar fi capacitatea, putința de a adapta gândirea la revelație, de a-și găsi cuvinte măiestrite și inspirate, care să depună mărturie asupra acesteia din urmă în limbajul propriu rațiunii umane, dar depășindu-i limitele, pentru a răspunde nevoilor imediate. Este vorba de o reconstrucție lăuntrică a facultăților noastre cognitive, condiționată de prezența în noi a Duhului Sfânt. „Iar voi, ungere aveți de la Cel Sfânt și știți toate... ungerea pe care ați luat-o de la El rămâne întru voi și n-aveți trebuință ca să vă învețe cineva, și precum ungerea Lui vă învață despre toate... rămâneți întru El, așa cum v-a învățat” (I Ioan 2, 20, 27). Aici, ungerea - *chrisma* - semnifică prezența Duhului Sfânt, creștinii fiind cei unși, Hristoșii Domnului. Prin urmare, nimeni nu ne poate învăța adevărul dacă această

⁶ Nu se cunoaște exact data nașterii sale. Cercetătorii o așează între 115 – 140. A fost ucenicul Sf. Policarp al Smirnei. A murit martir pe la anul 202 în timpul domniei lui Septimiu Sever. Mai multe amănunte despre viața și opera sa a se vedea la Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie. Manual pentru uzul studenților Institutelor Teologice*, EIBMO, București, 1956, pp. 177-185 sau Idem, *Patrologie*, Sfânta Mănăstire Dervent, 2000, pp. 120-125. (nota Apologeticum).

prezență, care ne deschide toate posibilitățile de cunoaștere, nu este deja în noi. Aceasta este o adevărată transpunere creștină a *anamnezei* platoniciene, deoarece *chrisma* ne dă cunoașterea tuturor lucrurilor; creștinul cunoaște totul, însă teologia este necesară pentru a stimula această cunoaștere. Descoperim deja la Profeți, în special la Ieremia, ideea acestei cunoașteri care va fi dată tuturor oamenilor de Duhul lui Dumnezeu: „Voi pune legea Mea înăuntrul lor și pe inimile lor voi scrie... că toți de la sine Mă vor cunoaște” (Ieremia 31, 33-34).

În afara credinței, teologia nu are nici un sens; ea nu poate fi întemeiată decât pe evidența lăuntrică a adevărului întru Duhul Sfânt, pe învățarea adevărului prin adevărul însuși. *Regula fidei* este o primă modalitate de realizare a acestei evidențe. Această evidență lăuntrică este subliniată de Fericitul Augustin⁷ în tratatul despre *Stăpânul Lăuntric*, prin cuvintele: am vorbit înaintea tuturor. Cu toate acestea, cei în care mirungerea nu vorbește, cei care nu sunt învățați lăuntric de către Duhul Sfânt pleacă întotdeauna neînvățați. „Trupul Celui care ne învață se află în ceruri; eu vorbesc despre Domnul...”. „Singură lucrarea lui Hristos în inimă face ca inima să nu rămână în însingurare. Numai învățătorul Lăuntric ne învață. Acolo unde mirungerea Sa lipsește, cuvintele care ne asaltează din afară nu au nici un răsunet în urechi”.

Prin urmare, nimeni nu își poate aroga dreptul suprem de a învăța în Biserică. Duhul este dat tuturor, ungerea - singurului învățător, lui Hristos. Duhul ce îl inspiră pe învățător trebuie să se găsească și în cei ce îl ascultă, altminteri ei nu vor auzi nimic. În acest fel, ei vor fi nu numai auditori, ci și judecători. Fiecare trebuie să devină un martor al adevărului. Sensul învățaturii exterioare constă în a stimula darul Duhului în așa măsură, încât gândirea noastră să participe, de asemenea, la credință. Credința trebuie să fie conștientă; ea trebuie să ne descopere, printr-o cunoștință existențială, „esența lucrurilor” la care nădăjduim, prezența lor în noi. Credința mortifică și totodată stimulează intelectul, ea face ca rațiunea să dea roade printr-o nouă relație existențială cu Dumnezeu, relație proprie creștinismului și care constituie criteriul nostru lăuntric al adevărului.

Dumnezeu ne vorbește prin Fiul Său; întruparea desăvârșește revelația. Ea descoperă și constituie însăși revelația. A gândi teologic nu înseamnă a gândi despre această revelație, ci a gândi cu ajutorul ei. Adeseori Părinții fac referire la „filosofia noastră”, însă metoda acestei „filosofii” (care înseamnă, de fapt, teologie) se întemeiază pe o abordare opusă speculației. Teologia pornește de la un dat: revelația, „în zilele acestea mai de pe urmă (Dumnezeu) ne-a grăit nouă prin Fiul” (Evrei 1, 2). Filosofia care face speculații asupra lui Dumnezeu pornește, dimpotrivă, de la o idee. Pentru teolog, punctul de pornire este Hristos și tot acesta este punctul de sosire. Filosoful ajunge la o idee pornind de la altă idee sau de la un grup de fapte generalizate potrivit unei idei. Pentru anumiți filosofi, a-L căuta pe Dumnezeu reprezintă o necesitate inerentă gândirii lor; Dumnezeu trebuie să existe pentru a da coerență concepției lor despre univers. Ca atare, urmează căutarea argumentelor care să demonstreze existența acestui Dumnezeu necesar; de aici, acele „dovezi ale existenței lui Dumnezeu”, „dovezi” de care teologul se poate foarte bine dispensa.

Prin urmare, nu este deloc surprinzător că noțiunea de absolut capătă sensuri foarte diferite în viziunea filosofilor. Dumnezeu lui Descartes este un Dumnezeu matematician; pentru a justifica ideile înnăscute ale adevărurilor matematice, era nevoie de un matematician suprem, care să fi calculat totul din veșnicie. Datorită voinței unui astfel de Dumnezeu, două drepte paralele nu se întretaie niciodată. Pentru Leibniz, Dumnezeu este necesar ca justificare a armoniei prestabilite între percepția noastră și realitate. Fiecare persoană constituie o lume închisă. Pentru ca toate aceste lumi să corespundă, pentru ca să formeze un singur tot, trebuie

⁷ Fericitul Augustin s-a născut în jurul anului 354, la Tagaste și a adormit în Domnul la 28 august 430, în timp ce Hippo era asediat de vandali. Mai multe amănunte despre viața și opera sa a se vedea la Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie. Manual pentru uzul studenților Institutelor Teologice*, EIBMO, București, 1956, pp. 177-185 sau Idem, *Patrologie*, Sfânta Mănăstire Dervent, 2000, pp. 120-125. (nota Apologeticum). Vezi și studiul introductiv la volumul 64 din col. „Părinți și scriitori bisericești”. Traducere și indice de Nicolae Barbu. Introducere și note de Pr. prof Dr. Ioan Rămureanu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București – 1985. Lucrare reeditată în anul 1994 tot de Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române. (nota Apologeticum).

să existe o monadă supremă spre care converg și în care se orânduiesc armonios monadele, în așa fel încât adevărul perceput de o monadă coincide cu cel perceput de toate celelalte. De aceea, s-a spus că singur Dumnezeu ar putea scrie *Monadologia*. Întreaga gândire a lui Kant pune metafizica sub semnul întrebării. Nu cunoaștem decât percepțiile noastre. Pentru a explica posibilitatea cunoașterii, Kant analizează condițiile acesteia. Totuși, el are nevoie de ideea de Dumnezeu în sfera moralei. Pentru el, după cum deducem din *Critica rațiunii practice*, Dumnezeu apare ca postulat necesar al vieții morale. În viața particulară, Kant a fost un luteran practicant declarat. În metafizică, el refuză orice speculație despre Dumnezeu, dar în etică postulează existența lui Dumnezeu. Dumnezeul lui Bergson este un Dumnezeu al evoluției creatoare. Este impulsul vital (*elan vital*), un absolut în devenire.

În filosofiiile Antichității este mult mai dificil să-l descoperi pe Dumnezeu ca principiu spiritual. Totuși, chiar și în acest caz, Dumnezeul lui Aristotel este motorul nemișcat cerut de însăși existența mișcării. În speculațiile sale asupra ființei, Aristotel îl concepe pe Dumnezeu ca substanță primă - gândire care se gândește și se mișcă prin sine, actul intelectual pur. Platon nu vorbește niciodată - sau aproape niciodată - despre Dumnezeu. Cu toate acestea, și el a trebuit să fundamenteze o idee anume, foarte concretă: aceea a omului drept, a înțeleptului. Socrate a fost condamnat de cetate deoarece practica o dreptate diferită, cea adevărată. Cum putea atunci cineva să justifice dreptatea adevărată, cum se putea întemeia un stat în care omul drept să ocupe locul cuvenit? Conduc de această cerință fundamentală și ridicându-se până la cunoașterea a ceea ce există cu adevărat, Platon descoperă o realitate netransformabilă în lumea ideilor, care poate fi cuprinsă doar prin gândire. Pe o treaptă superioară, el presimte „binele care există dincolo de ființă” (*Republica*, VII); iar când ajunge în acest punct, renunță la căutarea statului drept și a dreptății în sine, în favoarea contemplării lor ca idei. Cu toate acestea, atât punctul de pornire, cât și cel de sosire rămân omenești. *Republica* se încheie subliniind necesitatea de a da filosofilor puterea sau mai degrabă de a-i obliga să guverneze, cel puțin pentru un răstimp, deoarece cei ce cunosc fericirea nu mai doresc să coboare din nou în peșteră.

Demersul teologic se deosebește cu desăvârșire, întrucât Dumnezeu este Cel Care ni Se revelează, întreaga noastră gândire - de fapt, întreaga noastră abordare, întreaga noastră *conversația* - trebuie să răspundă și să corespundă acestui fapt, trebuie să se conformeze acestei revelații sălășluite în credință. Filosofii construiesc ideea de Dumnezeu. Pentru teolog, Dumnezeu este Cel care Se revelează pe Sine și Care nu poate fi cunoscut în afara revelației. Este necesar să ne deschidem acestui Dumnezeu personal, să-L întâlnim prin angajare totală; aceasta este singura cale de a-L cunoaște. Acest Dumnezeu concret și personal conține Dumnezeul abstract și impersonal al filosofilor, care nu este, cel mai adesea, un simplu miraj, ci și o proiecție a Dumnezeului personal în mintea omului. Desigur, pornind de la această proiecție, prin speculație sau reflecție este imposibil să cunoaștem pe Dumnezeul Cel adevărat. Este necesară, fundamentală și prioritară lucrarea credinței. Dar acest Dumnezeu al filosofilor își ocupă locul său în realitatea desăvârșită a Dumnezeului Celui viu, după cum scria Clement din Alexandria: „El va crește întru plinătatea lui Hristos”. Hristos este măsura desăvârșită a tuturor lucrurilor: El sfarmă sistemele închise în care filosofii încarcerează și denaturează reflectarea Dumnezeului Celui viu în gândirea umană; în același timp, El aduce desăvârșirea Sa în atenția intuitivă consacrată de către filosofi acestei reflecții.

Totuși, nu putem face din aceste intuiții, din aceste gânduri o introducere în teologie; aceasta ar însemna o inversare a relației corecte. Nu avem dreptul să pornim de la un tratat *De Deo uno*, de la un Dumnezeu care este o esență pur spirituală, accesibilă rațiunii, și care posedă toate perfecțiunile în cel mai înalt grad, cuprinzând toate ideile tuturor lucrurilor, principiu al întregii ordini și al întregii realități. Într-un astfel de caz, pentru a purcede de la acest Dumnezeu la Treime, trebuie să alăturăm - din motive de credibilitate, se va spune - pe Dumnezeul revelației celui al filosofilor. Făcând însă caz de aceste rațiuni, rămânem doar la nivelul „teologiei naturale”, continuând să facem jocul filosofilor. Atunci când vorbește despre Dumnezeu, creștinul nu are dreptul să separe nici măcar în gând Unul de Trei. A

înainta, ca să spunem așa, rațional, de la Unul la Trei este un *tour de force*, o prestidigitație intelectuală mai degrabă decât o dezvoltare logică.

Prin urmare, trebuie să se înceapă cu credința, aceasta fiind singura cale de a salva filosofia. Însăși filosofia, în punctele ei cele mai înalte, cere renunțarea la speculație; căutându-L pe Dumnezeu, ea atinge momentul supremei necunoașteri: o cale negativă, care recunoaște eșecul gândirii umane. În acest caz, filosofia sfârșește în misticism și piere, devenind trăirea unui Dumnezeu necunoscut, Care nu mai poate fi nici măcar numit. Acest Dumnezeu este Cel predicat de Sfântul Apostol Pavel în Areopag. De fapt, știm că altarul Dumnezeului necunoscut era ridicat în cinstea unuia din mulții zei, de teama de a nu-L ignora sau trece cu vederea, Atena fiind o puternică cetate-mamă. Cu toate acestea, se pare că Pavel a cunoscut ceea ce era mai valoros în gândirea greacă, stoicismul de exemplu, și tocmai acestei părți a gândirii grecești a dorit să-i dea o replică.

În timp ce apogeul filosofiei este o întrebare, teologia trebuie să răspundă mărturisind că transcendența se revelează în imanența întrupării. Noțiunea de revelație implică această imanență. În această imanență însă, Dumnezeu Se descoperă pe Sine ca fiind transcendent. Pentru a evoca transcendența, cu toată seriozitatea, într-o perspectivă creștină, este necesar să depășim nu numai toate noțiunile despre lumea creată, dar chiar și noțiunea de cauză primă a acestei lumi. Cauzalitatea divină în creație presupune totuși o legătură cu efectul ei. Dumnezeu trebuie înțeles dincolo de transcendența filosofică; trebuie să transcendem transcendența acestei cauzalități prime, care îl pune pe Dumnezeu în legătură cu lumea. Trebuie să admitem că lumea a fost creată de către Dumnezeu în mod liber, dar și că Dumnezeu ar fi putut tot așa de bine să nu o creeze. Creația este un act liber al voinței divine. În marea tradiție platoniciană, Dumnezeu este conceput întotdeauna ca principiu a tot ce există, iar lumea se dezvoltă din El fără o ruptură ontologică. Pentru creștini, dimpotrivă, orice emanatism este imposibil; ruptura ontologică fiind totală, creația *ex nihilo* este liberă. Avem aici un dat propriu - și fundamental - al tradiției biblice, fie că este iudeo-creștină, fie avraamică.

Lumea nu ar fi putut exista dacă Dumnezeu nu ar fi ceea ce este. În *Ieșire*, Dumnezeu Se numește pe Sine: „Eu sunt Cel Ce sunt”. Creștinii au dorit să vadă în acest nume divin răspunsul dat tuturor filosofiilor. Ei i-au justificat pe filosofi, citând acest pasaj. Ființa pe care nimeni nu o poate numi Se numește pe Sine. Acest nume este, mai presus de toate, independent de orice altă existență. El va dăinui după distrugerea universului - „separat” de orice ființă - și va restaura ontologic universul, după cum afirmă tradiția rabinică. Este numele „Celui Ce este” într-un mod absolut. În *Confesiuni*⁸ (Cartea a VII-a), Fericitul Augustin amintește propria sa meditație asupra acestui text: „Tu m-ai chemat de departe, spunând: Cu adevărat, *ego sum qui sum*. Și Te-am auzit după cum cineva aude înlăuntrul inimii și nu m-am mai putut îndoii. Mai degrabă m-aș fi putut îndoii de faptul că trăiesc decât că adevărul există” - adevăr ce poate fi cunoscut prin contemplarea creației; într-adevăr, ființele nu au ființă, „ele sunt deoarece sunt de la Tine, ele nu sunt deoarece nu sunt ceea ce Tu ești”.

Acest nume - cel puțin în accepțiunea Fericitului Augustin și a multora dintre Părinți: Dumnezeu ca plinătate a ființei - rămâne totuși în sfera conceptuală. Noi concepem ființa pornind de la ceea ce cunoaștem ca ființă de la ființe. În realitate, nu este un nume „separat”. Pe Dumnezeu trebuie să-L evocăm ca fiind dincolo de tot ceea ce poate fi cunoscut ca ființă. După cum a arătat Hegel, conceptul de ființă se opune celui de neființă; ființa și neantul, constituind două concepte-limită, rămân totuși în corelație. Dumnezeu, Dumnezeul Cel viu, se află dincolo de acest cuplu conceptual suprem. Criticii lui Hegel insistă asupra faptului că ființa este noțiunea cea mai goală de sens, conceptul cel mai abstract și mai sărac, virtual identic cu opusul său, neființa. Definită pe scurt, noțiunea de ființă este gândirea noastră care devine propriul ei obiect. Ființele concrete există în mod concret. Conceptul de ființă nu este altceva decât ceea ce gândim noi despre ele, ceea ce, considerat în mod abstract, le este

⁸ Fer. Augustin, *Mărturisiri*, în col. “Părinți și scriitori bisericești”, vol. 64, EIBMBOR, București, 1985. Volum reeditat în anul 1994. (nota Apologeticum).

comun. Cunoaștem soluția hegeliană: pentru a descoperi adevărul trebuie să gândim împreună ființa și neființa, să le concepem ca mișcare, ca devenire concretă; Dumnezeu lui Hegel este dialectică sacralizată. Devenirea apare ca primul concept concret.

Să reținem doar faptul că „ființa” nu poate desemna ceea ce este suprem, ci numai ceea ce este minor. Dumnezeu Cel viu trebuie evocat dincolo de opoziția dintre ființă și neființă, dincolo de orice concepte, inclusiv cel al devenirii. Lui nu I se poate opune nimic. El nu cunoaște nici neantul care să I se opună. Gândirea trebuie să se depășească pe sine pentru a-L aborda - fără a-L numi. Trebuie să-L înțelegem fără a-L înțelege, să-L cunoaștem fără a-L cunoaște. Aceasta este singura teologie naturală pentru un creștin. „*Attingitur inattingibile inattingibiliter*”, spune Nicolaus Cusanus într-o formulă concisă, care ar putea fi tradusă astfel: „Ceea ce este dincolo de orice atingere nu poate fi atins decât într-un mod în care nu e atins”. Nu-l putem fixa pe Dumnezeu în nici un concept, nici chiar în cel al esenței. Aceasta este „ignoranța cunoscătoare”.

Prin urmare, Dumnezeu rămâne transcendent, radical transcendent prin natura Sa, în însăși imanența manifestării Sale. Din acest motiv, creștinii au adoptat calea apofatică (sau negativă), metodă desăvârșită exprimată de Dionisie Pseudo-Areopagitul, care a scris lucrarea *Teologia mistică*⁹ spre sfârșitul secolului al V-lea. În sensul pe care i-l dă Dionisie, calea apofatică impune, atunci când vorbim de Dumnezeu, negarea numelor supreme; nici chiar Unul lui Platon nu se potrivește acestui Dumnezeu Care transcende orice noțiune omenească. Descoperim aceeași atitudine la Fericitul Augustin: „Dumnezeu este Cel pe Care îl cunoaștem cel mai bine necunoscându-L”. El este Cel despre Care nu avem nici o cunoștință în afară de aceea de a ști cât ne este de necunoscut (*De ordine*). În lucrarea *De doctrina christiana*, Augustin accentuează faptul că nu putem spune nici măcar că Dumnezeu este inefabil, deoarece, spunând acest lucru, noi spunem ceva ce dă naștere unei „bătălii a cuvintelor”, care trebuie depășită prin tăcere.

Astfel este demonstrat eșecul gândirii umane în fața transcendenței radicale a lui Dumnezeu. Filosofia a ajuns la acest eșec urmând marea linie platoniciană. Platon în *Phaidon* și în *Republica* (Cartea VI, 19. 529 b) evocă „frumosul care depășește orice posibilitate de exprimare”, în *Parmenides* se găsește o primă ipoteză referitoare la Unu. Dacă Unu este unu cu adevărat, nu este ființă, deoarece ideea de ființă implică o dualitate, aceea a ființei și a neființei. Nu putem avea nici o părere, idee sau cunoaștere despre El; El este dincolo de tot ceea ce este. Dionisie citează literal acest text - fără însă a-l numi pe Platon. În fine, este bine cunoscut faptul că Plotin a dezvoltat această cale negativă într-un mod remarcabil.

În contextul revelației, prima epistolă a Sfântului Ioan afirmă: „Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată” (I Ioan 4, 12). Iar Sfântul Apostol Pavel spune: „Cel ce singur are nemurire și locuiește într-o lumină neapropiată; pe Care nu L-a văzut nimeni dintre oameni, nici nu poate să-L vadă” (I Timotei 6, 16).

Trebuie înțeles că apofaza teologiei răsăritene nu este împrumutată din gândirea filosofilor. Dumnezeu creștinilor este mai transcendent decât cel al filosofilor. La Plotin, Unul, Absolutul care nu poate fi numit, este într-un anume mod în continuitate cu Intelectul și, în cele din urmă, cu lumea. Universul apare ca o manifestare, ca o degradare a Absolutului - ba mai mult, fără un proces catastrofal. Să ne amintim aversiunea lui Plotin față de gnostici. Cosmogonia coincide cu teogonia. Dimpotrivă, pentru creștini,

fiindcă El își transcende, prin existența Sa liberă, personală, propria Sa esență, El poate, într-adevăr, să Se facă pe Sine „părtaș,, „Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată: Fiul cel Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui, Acela ni L-a făcut cunoscut” (Ioan I, 18). Această taină a credinței ca întâlnire personală și participare ontologică este unica temelie a limbajului teologic, limbaj pe care apofaza îl deschide tăcerii îndumnezeirii.

Capitolul I

Cele două monoteisme

I. Introducere

Dumnezeu nu este obiectul vreunei științe, iar teologia se deosebește fundamental de gândirea filosofilor. Teologul nu îl caută pe Dumnezeu așa cum un om ar căuta un obiect, ci se lasă cuprins de El așa cum cineva se lasă cuprins de o persoană. Și tocmai pentru că a fost mai întâi găsit de Dumnezeu, pentru că Dumnezeu, am putea spune, a purces să-l caute printr-o întâlnire revelatoare, el îl poate apoi căuta pe Dumnezeu, așa cum cineva ar căuta o prezență cu întreaga sa ființă (dar și cu întreaga sa minte). Dumnezeul teologiei este un „Tu”; El este Dumnezeul Cel viu al Bibliei, Absolutul, desigur, însă un Absolut personal Căruia ne putem adresa în intimitatea rugăciunii.

Relația „eu-Tu” între un credincios și un Dumnezeu personal se întâlnește, bineînțeles, și în afara tradiției iudeo-creștine. Acest Dumnezeu nu este însă Dumnezeul unic și suprem; el este doar unul din numeroasele personaje divine ale politeismului. În general, politeismul este numai un aspect minor al monoteismului, însă absolutul în care „zeii” se reabsorb nu este niciodată personal. „Zeii” - în India, chiar și zeul „personal” - nu sunt decât aspecte, manifestări ale unui absolut impersonal, manifestări tot atât de contingente pentru Orientul necreștin, ca și lumea cu care se confruntă, fiind destinați, asemenea ei, să se anuleze, să se absoarbă ei înșiși în intimitatea Identității Totale. Iar această Identitate ignoră „alteritatea”, înghițind orice relație personală.

În mod similar, zeii Greciei antice trebuiau să se supună unei „Necesități” („*Moiră*”) anonime dominante. Filosofii au situat mai presus de acești zei nu atât o Persoană, cât un univers superior al stabilității și luminii, sfera frumuseții unei ființe impersonale - este cazul lui Platon, al stoicilor și chiar al lui Aristotel. „Neoplatonismul” avea să sfârșească într-un „misticism” al absorbției, care ne aduce aminte de gândirea indiană.

Să ne oprim pentru un moment la Plotin, care reprezintă, poate, reperul antichității nebiblice și a cărei gândire va fi asimilată și întrebuițată de numeroși Părinți, ajungând prin ei la o adevărată împlinire.

Pentru Plotin, primul nivel al cunoașterii este localizat în *Sufletul universal*, care unifică diferitele părți ale lumii, zeii reprezentând tot atâtea aspecte ale sale. Deasupra acestuia - în om ca și în inima lumii - este *intelența*, un grad de unitate superior. Acest nivel al lui *nous* este, de asemenea, cel al ființei sau, mai exact, în această privință există o identitate între gândire și obiectul ei; obiectul există întrucât este gândit, iar gândirea există deoarece obiectul se reduce în cele din urmă la o esență inteligibilă. Totuși, această identitate nu este absolută, deoarece se transpune într-o reciprocitate alternativă, în care încă mai există alteritate. Pentru a cunoaște pe Unul în mod desăvârșit este necesară transcenderea *nous-ului*.

Dacă depășim nivelul gândirii și al realității gândite, dualitatea finală Ființă-Intelență, ajungem al non-Intelență și ne-Ființa, negarea indicând în acest caz ceva pozitiv, o transcendență. În acea clipă însă se impune tăcerea. Nu putem numi ceea ce este inefabil, deoarece se opune nimicului, deoarece nimicul îl limitează. Singura cale de a-l atinge este de a nu-l cunoaște: necunoașterea, trecerea dincolo de tot ceea ce există nu este decât

starea de extaz. Filosofia culminează și eșuează totodată acolo unde începe incognoscibilul. Unul nu poate fi cunoscut decât înainte sau după extaz; cu alte cuvinte, el nu poate fi cunoscut, deoarece nu este extazul. În timpul extazului nu mai există nimic altceva, de unde și necunoașterea. Porphyrios ne relatează că Plotin a fost în starea de extaz de patru ori în viața sa. Însă această cunoaștere a naturii divine este realizată și anulată simultan în impersonalitatea necunoașterii.

Spre deosebire de majoritatea religiilor și a sistemelor metafizice în care relația „eu-Tu” dispare în momentul când ne avântăm în sfera proprie Divinității, Biblia afirmă temeiul ultim, ireductibil al unui Dumnezeu personal, deopotrivă absolut și personal. În acest caz și strâns legată de revelația deplină din creștinism, se ivește o altă delimitare. Dumnezeu iudeilor își ascunde profunzimile naturii Sale. El se manifestă doar prin autoritatea Sa, însuși numele Său neputând fi pronunțat. El se învăluie într-o lumină inaccesibilă, iar omul nu-L poate vedea fără să moară.

Între această înspăimântătoare monadă divină și creatura sa smerită nu sunt posibile nici reciprocitatea adevărată, nici întâlnirea față către față. De la Dumnezeu vine vorbirea, cuvântul, iar de la om vine doar smerenia supunerii și a credinței. „Teologia”, în sensul propriu, în care ea este înțeleasă de Părinți, rămâne ascunsă pentru Israel.

În afara creștinismului, se observă aceste două tendințe opuse: printre iudei (și mai târziu în islam, care este o religie „avraamică”), un monoteism afirmând caracterul personal al lui Dumnezeu, fără a-I cunoaște însă natura, un Dumnezeu viu, dar nu și viață divină; în lumea antică (încă și azi în unele tradiții religioase, cu excepția celor semite), un monoteism metafizic anticipând natura Absolutului, dar care nu permite accesul la ea decât prin dispariția persoanei. Pe de o parte, se descoperă un misticism personal al absorbției, în care cunoașterea lui Dumnezeu se dovedește imposibilă, deoarece însăși Persoana Sa trebuie să fie reabsorbită în inefabil; pe de altă parte, supunerea personală față de un Dumnezeu personal, însă fără posibilitatea de a întrevedea natura divină, o cunoaștere interzisă de persoana lui Dumnezeu, ea fiind închisă în sine. Pe de o parte, natura care înecă persoana, pe de altă parte, persoana divină care ascunde natura. Prin urmare, în afara creștinismului, o cunoaștere imposibilă (deoarece neagă obiectul cunoscut și pe cel care cunoaște) se opune unei cunoașteri interzise (deoarece nu există o măsură comună, o mediere între Creator și creatură).

Creștinismul îl eliberează pe om de aceste două limitări, descoperindu-i în mod deplin și simultan atât pe Dumnezeu personal, cât și natura Sa. În acest mod, el dezvoltă ceea ce este mai valoros în religia iudaică și în celelalte religii sau sisteme metafizice, însă nu printr-o sinteză culturală, ci întru Hristos și prin Hristos. În El umanitatea și dumnezeirea sunt unite, natura divină comunicându-se naturii umane și îndumnezeind-o - acesta este răspunsul dat lui Israel. Fiul însă este consubstanțial cu Tatăl și cu Duhul - acesta este răspunsul dat sistemelor metafizice impersonale. Natura divină nu este dincolo de persoană, dimpotrivă, plinătatea ei rezidă în comuniunea persoanelor divine și ea se revelează omului printr-o comuniune personală.

„Totuși, aceste răspunsuri sunt greu de înțeles, iar împlinirea întru Hristos înseamnă „scandal” și „nebunie”.

- „Scandal pentru iudei”: cum ar putea Dumnezeu unic, transcendent, fără nici un numitor comun cu omul, să aibă un Fiu, El însuși Dumnezeu și totuși om, umilit și răstignit?

- „Nebunie pentru elini”: cum ar putea Absolutul impersonal să se întrupeze într-o persoană? Cum ar putea veșnicia în nemișcare să intre în timp? Cum ar putea deveni Dumnezeu acel ceva cu care omul nu se poate uni fără a-l transcende?

Așadar, creștinismul împlinește și scandalizează în același timp. Însă oricare ar fi atitudinea „elinilor” sau a „iudeilor” care îl neagă pe Hristos, în Biserică - adică în trupul acestui Cuvânt care vindecă totul, reînvie, purifică și pune fiecare adevăr la locul cuvenit - n-ar trebui să fie nici o deosebire între elini și iudei.

Aici se ivesc două pericole, în primul rând, teologul ar putea fi „elin” în Biserică, lăsându-se dominat de formele sale proprii de exprimare într-o asemenea măsură încât să

conceptualizeze revelația și să piardă totodată sensul biblic al concretului și caracterul existențial al întâlnirii cu Dumnezeu, ascuns de antropomorfismul aparent al religiei iudaice. Acestui pericol, care durează de la scolastici până la intelectualii din secolul al XIX-lea, îi corespunde, în vremea noastră, un pericol contrar: acela al unui biblicism întrucâtva „structurat”, prin care se opune tradiția iudaică „filosofiei grecești și se încearcă o reelaborare teoretică, făcându-se uz de categorii pur semitice.”

Teologia însă trebuie să aibă expresie universală. Nu este doar un simplu accident faptul că Dumnezeu a plasat Părinții Bisericii într-un context grecesc; nevoia de claritate în filosofie și de profunzime în gnoză i-au obligat pe aceștia să purifice și să sacralizeze limbajul filosofilor și al misticilor, pentru a conferi mesajului creștin, care include tradiția iudaică, dar o depășește, caracterul său atotcuprinzător și universal.

II. Calea negativă și calea pozitivă

Dumnezeu este cunoscut în revelație ca într-o relație personală. Revelația este întotdeauna o revelație față de cineva; este constituită din întâlniri care se orânduiesc într-o istorie. Revelația în totalitatea ei este, prin urmare, o istorie; este realitatea istoriei de la creație la parusie.

Astfel, revelația este o relație „teo-cosmică” în care suntem cuprinși și noi. Nu numai că nu îl putem cunoaște pe Dumnezeu în afara ei, dar nici nu o putem judeca „obiectiv” în acest fel. Revelația nu cunoaște „exterioritate”, deoarece ea este această relație între Dumnezeu și lumea în care, fie că ne face plăcere sau nu, ne găsim noi înșine.

Însă în imanența revelației Dumnezeu se afirmă pe Sine ca fiind transcendent creației. Dacă ar fi să definim ca transcendent ceea ce scapă sferei cunoașterii și experienței noastre, atunci ar trebui să spunem nu numai că Dumnezeu nu face parte din această lume, dar că El transcende propria Sa revelație.

Dumnezeu este immanent și transcendent în același timp: imanența și transcendența se implică reciproc. Transcendența pură este imposibilă. Dacă îl concepem pe Dumnezeu drept cauză transcendentă a universului, El nu poate să fie transcendent, deoarece însăși ideea de cauză implică pe aceea de efect. În dialectica revelației, imanența ne dă posibilitatea să numim transcendența. În același timp, nu ar exista nici un fel de imanență dacă transcendența nu ar fi, în profunzimea sa, inaccesibilă.

Din acest motiv nu putem să-L concepem pe Dumnezeu în El însuși, în esența Sa, în taina Sa. A încerca să-L concepem pe Dumnezeu în El însuși înseamnă a fi reduși la tăcere, deoarece nici gândirea și nici vorbirea nu pot cuprinde infinitul în acele concepte care, definind, limitează. De aceea, Părinții greci au recurs, în scopul cunoașterii lui Dumnezeu, la *calea negativă*.

Calea negativă (apofatică) este o încercare de a-L cunoaște pe Dumnezeu nu în ceea ce El este (mai exact, în funcție de experiența noastră ca făpturi create), ci în ceea ce El nu este. Ea procedează printr-o serie de negații. Neoplatonicienii și înțelepții indieni folosesc și ei această cale, deoarece ea este impusă oricărei gândiri care se îndreaptă spre Dumnezeu, înălțându-se spre El. Ea culminează, în cazul lui Plotin, cu sinuciderea filosofiei, cu transformarea filosofului în mistic. În afara creștinismului însă, ea sfârșește doar în depersonalizarea lui Dumnezeu și a omului care îl caută. Așa se face că o prăpastie desparte această căutare de teologia creștină, chiar și atunci când aceasta din urmă pare a urma calea lui Plotin. Într-adevăr, un Grigorie de Nyssa, un Dionisie Pseudo-Areopagitul (în tratatul său *Teologia mistică*) nu văd în apofatism revelația, ci receptorul revelației; ei realizează prezența personală a unui Dumnezeu ascuns. Pentru ei, calea negativă nu duce la un vid în care subiectul și obiectul vor fi reabsorbite; persoana umană nu se dizolvă, ci are șansa întâlnirii față față cu Dumnezeu, o unire fără amestecare, datorită harului.

Apofatismul constă în negarea a ceea ce Dumnezeu nu este. Este eliminată în primul

rând întreaga creație, chiar și măreția cosmică a boltei înstelate și lumina inteligibilă a îngerilor din ceruri. Sunt excluse apoi cele mai înalte atribute: bunătatea, iubirea, înțelepciunea și, în cele din urmă, însăși ființa. Dumnezeu nu este nimic din toate acestea; în natura Sa, El este incognoscibilul; El „nu este”. Aici intervine paradoxul creștin: El este Dumnezeul Căruia îi spun „Tu”, Care mă cheamă, Care se descoperă pe Sine ca fiind personal, viu. În Liturgia Sfântului Ioan Gură de Aur, înainte de Rugăciunea Domnească, ne rugăm: „Și ne învrednicește pe noi, Stăpâne, cu îndrăznire, fără de osândă să cutezăm a Te chema pe Tine ..., Tată”. Textul grecesc spune cu exactitate aceasta: „Pe Tine, *epouranion Theon* (adică Dumnezeu Cel ceresc pe Care nimeni nu îl poate numi, Dumnezeu apofatic), să cutezăm a Te numi Tată și să îndrăznim să Te chemăm”. Ne rugăm deci pentru a avea cutezanța, dar și naturalețea, de a-I spune lui Dumnezeu „Tu”.

În acest fel, se deschide, paralel cu calea negativă, și calea pozitivă, „catafatică”. Dumnezeul Cel ascuns, dincolo de tot ce îl revelează, este și Cel Care Se descoperă pe Sine. El este înțelepciune, iubire, bunătate. Însă natura Sa rămâne necunoscută în profunzimea ei și tocmai de aceea El se descoperă pe Sine. Memoria permanentă a apofatismului trebuie să îndrepte calea catafatică. Ea trebuie să purifice conceptele noastre prin contactul cu ceea ce este inaccesibil și să le ferească de închistare în propriile lor sensuri limitate. Desigur, Dumnezeu este înțelept, dar nu în sensul curent în care spunem că este înțelept un negustor sau un filosof, înțelepciunea Sa nelimitată nu este o necesitate launtrică a naturii Sale. Numele cele mai înalte, chiar și iubirea, exprimă, dar nu epuizează esența divină. Ele constituie atribute prin care Dumnezeirea se comunică pe Sine, fără însă ca izvorul ei tainic, natura ei să se epuizeze vreodată sau să se obiectiveze sub privirea noastră scrutătoare. Conceptele noastre purificate ne dau posibilitatea de a ne apropia de Dumnezeu; numele divine ne permit, într-un anume sens, să-L pătrundem. Nu putem însă niciodată să-I cuprindem esența, căci ar însemna că El este determinat de atributele Sale. Dar El nu este determinat de nimic și aceasta tocmai fiindcă El este un Dumnezeu personal.

Sfântul Grigorie de Nyssa a comentat în acest sens *Cântarea Cântărilor*¹⁰ în care el vede căsătoria mistică a sufletului (și a Bisericii) cu Dumnezeu. Iubita care își urmărește iubitul este sufletul în căutarea Dumnezeului său. Iubitul se ridică și îi scapă, tot așa și Dumnezeu: cu cât sufletul îl cunoaște mai mult, cu atât El îi scapă, și cu atât sufletul îl iubește mai mult. Cu cât Dumnezeu îl satisface mai mult prin prezența Sa, cu atât sufletul este mai însetat de prezența Sa tot mai deplină și se avântă în căutarea Lui.¹¹ Cu cât este mai plin de Dumnezeu, cu atât îl descoperă ca fiind mai transcendent. În acest fel, sufletul este pătruns de prezența divină, dar se cufundă tot mai mult în esența ineputabilă, care este inaccesibilă în măsura în care este esență pură. Astfel, această căutare devine fără sfârșit. În această dilatare infinită a sufletului, în care iubirea se revărsă neîncetat și se reînnoiește „din început într-un început”, Grigorie vede noțiunea creștină de fericire. Dacă cineva ar cunoaște natura însăși a lui Dumnezeu, atunci el ar fi Dumnezeu. Unirea făpturii cu Creatorul reprezintă avântul fără de margini în care sufletul cu cât este mai împlinit, cu atât simte, fericit, că distanța dintre sine și esența divină este din ce în ce mai mică, dar permanent infinită, o distanță care îi îngăduie să iubească și îl cheamă la iubire. Dumnezeu ne cheamă și ne implică în această chemare, care îl descoperă și îl ascunde în același timp; iar noi nu putem ajunge până la El decât prin această relație, care, pentru a fi posibilă, este necesar ca, în esența Sa, Dumnezeu să rămână pentru totdeauna inaccesibil.

Vechiul Testament relevă acest moment negativ; este imaginea atât de des folosită de gânditorii creștini, a întunericii. „Și și-a pus întunericul acoperământ”, spune Psalmul 17, 13, iar Solomon, în rugăciunea de sfințire a Templului (Regi), zice către Dumnezeu: „Tu, Cel Care ai dorit să locuiești în întuneric”. Putem să ne gândim, de asemenea, și la întunericul de pe Muntele Sinai.

¹⁰ Sf. Grigorie de Nyssa, *Scrieri I*, PSB, vol. 29, EIBMBOR, București, 1982. Traducere de Pr. Prof. D. Stăniloae și Pr. Ioan Buga. Note de Pr. Prof. D. Stăniloae și indice de Pr. Ioan Buga. (nota Apologeticum).

¹¹ Același lucru îl găsim exprimat și de Sf. Simeon Noul Teolog în imnele sale. (nota Apologeticum).

Experiența acestei transcendențe este adecvată vieții mistice a creștinului: „Chiar și atunci când sunt una cu Tine”, spune Sfântul Macarie, „chiar și atunci când mie mi se pare că nu mai sunt despărțit de Tine, știu că Tu ești stăpânul, iar eu slujitorul. Nu mai poate fi vorba de contopirea extatică inefabilă la care se referea Plotin, ci de o relație personală, care, departe de a diminua Absolutul, îl revelează ca fiind „altul”, cu alte cuvinte, ca fiind mereu nou, inepuizabil. Aceasta este relația dintre persoana lui Dumnezeu, o natură în sine inaccesibilă (aici, ideea de esență nu interzice iubirea, ci, dimpotrivă, reprezintă imposibilitatea logică a unei „călătorii spre limită” care L-ar cuprinde și epuiza pe Dumnezeu), și persoana umană, omul în însăși nimicnicia lui, care, în această unire, nu se anulează pe sine, ci se transfigurează și rămâne sau mai exact devine, în sensul deplin al cuvântului, o persoană. Altminteri, nu mai poate exista *religia*, adică legătură, relație.

Izvorul adevăratei teologii creștine este, astfel, mărturisirea întrupării Fiului lui Dumnezeu. Într-adevăr, prin întrupare, o persoană reunește natura transcendentă, incognoscibilă a Divinității cu natura umană. Unirea celor două naturi în Hristos reprezintă unirea supracerescului și a pământescului, dusă până în mormânt și chiar până în Iad. În Hristos, transcendența devine imanentă, dându-ne posibilitatea de a vorbi despre Dumnezeu, adică de a fi teologi. Aici este toată taina, în faptul că omul are puțința de a-L vedea (și chiar îl vede) pe Dumnezeu în Hristos și că poate vedea (și, într-adevăr, vede) în Hristos strălucirea naturii divine. Această unire fără amestecare a dumnezeirii și umanității într-o singură persoană exclude o apofază metafizică ce ar putea determina Treimea să cadă în impersonal; dimpotrivă, ea reușește să consacre revelația ca pe o întâlnire, ca pe o comuniune.

În acest fel, gândirea greacă a deschis și, în același timp, a închis calea spre creștinism. A deschis-o prin preamărirea Logosului și a frumuseții cerești, dacă nu a lui Dumnezeu, cel puțin a divinului. A închis-o prin îmbrâncirea omului înțelept înapoi spre o mântuire prin eschivare. Unii gânditori au opus *la joie de vivre* a lumii antice austerității proprii creștinismului. Aceasta ar însemna să facem abstracție de sensul tragic al destinului din teatrul grec și de ascetismul sever al lui Platon, de ecuația sa „trup = mormânt” (*soma = sema*), de dualismul sensibil-inteligibil, să discredităm, dintr-o dată, judecata limpede și dreaptă și să invităm la evitarea ei. Într-un anume sens, gândirea antică pregătește terenul nu doar pentru creștinism, care o depășește, ci și pentru dualismele mai mult sau mai puțin naive din maniheism și sistemele gnostice, unde este opusă lui Hristos.

Ceea ce lipsește în această gândire, dar ar constitui deopotrivă o șansă de împlinire și o piatră de poticnire pentru ea, este realitatea întrupării. Atunci când își aduce aminte de tinerețea sa, Fericitul Augustin aduce o admirabilă mărturie despre această confruntare dintre antichitate și creștinism: „Acolo am citit, spune el, amintind clipa când a descoperit *Enneadele*, că la început a fost Cuvântul (cu alte cuvinte, el redescoperă pe Sfântul Ioan în Plotin). Am citit că sufletul omenesc stă mărturie luminii, dar nefiind el însuși lumină... Însă, în mod cert, nu am aflat că a venit Cuvântul în această lume și că nu a fost primit. Nu am aflat nici că s-a făcut trup. Am aflat că Fiul poate fi egal Tatălui, dar nu și că El s-a «deșertat» pe Sine, s-a smerit până la moartea de pe Cruce... sau că Dumnezeu Tatăl I-a dat numele de Iisus”. Teologia, dimpotrivă, tocmai de la acest nume începe.

III. Treimea

Întruparea, punctul de pornire al teologiei, pune imediat în centrul acesteia din urmă taina Treimii. Într-adevăr, Cel Ce S-a întrupat nu este altul decât Cuvântul, adică cea de-a doua Persoană a Treimii. Întruparea și Treimea sunt astfel inseparabile și trebuie să subliniem rădăcinile evanghelice ale triadologiei ortodoxe în pofida unor obiecții protestante și a unui liberalism care ar pune în opoziție Evanghelia și teologia. Ar putea, oare, citi cineva Evanghelia fără a se întreba: cine este Iisus? Iar când auzim mărturisirea lui Petru: „Tu ești Fiul Dumnezeului Celui viu” (Matei 16, 16) sau când Sfântul Ioan ne deschide porțile

veșniciei prin Evanghelia sa, înțelegem că singurul răspuns posibil este dogma Treimii, Hristosul, unicul Fiu al Tatălui, Dumnezeu egal cu Tatăl, dumnezeire identică și persoană diferită.

Pentru noi, izvorul principal al cunoașterii Treimii nu este altul decât Prologul Evangheliei după Ioan (precum și prima epistolă a acestuia), și de aceea autorul acestor uimitoare texte a primit, în tradiția Ortodoxă, numele de Sfântul Ioan Teologul. De la primul verset al Prologului, Tatăl este numit Dumnezeu, Hristos este numit Cuvântul, iar Cuvântul, în acest început care aici nu are sens temporal, ci ontologic, este, în același timp, Dumnezeu („La început... Cuvântul era Dumnezeu”) și altul decât Tatăl („iar Cuvântul era la Dumnezeu”). Aceste trei aserțiuni ale Sfântului Ioan: „La început a fost Cuvântul - și Cuvântul era la Dumnezeu - iar Cuvântul era Dumnezeu”, constituie sâmburele întregii teologii trinitare. Ele ne îndrumă imediat gândul spre obligația de a afirma, în același timp, identitatea și diversitatea lui Dumnezeu.

Desigur, este ispititor să spulberăm antinomia, raționalizând unul sau altul din termenii ei. Astfel, au apărut, mai mult sau mai puțin explicit, două tendințe eretice importante: unitarianismul și triteismul.

Unitarianismul și-a asumat adeseori caracterul unui monarhism absolutist: există o singură persoană în Dumnezeu, cea a Tatălui, al Căru Fiu și Duh sunt doar emanații sau energii. Expresia cea mai perfectă a acestei erezii a constituit-o, în secolul al III-lea, modalismul lui Sabelie, în care însăși noțiunea de persoană dispare. Pentru Sabelie, Dumnezeu este într-adevăr o esență impersonală care se manifestă în mod diferit în univers. Cele trei persoane nu sunt altceva decât trei moduri succesive de acțiune, trei apariții în lume ale aceleiași monade, întotdeauna simplă în ea însăși. Prin creație, Dumnezeu ia chipul Tatălui. Tatăl este astfel forma de manifestare divină în prima ei fază, asociată cu geneza și starea paradisiacă. Păcatul a modificat însă relația dintre Dumnezeu și om; era Tatălui s-a sfârșit, iar Dumnezeu a luat o altă înfățișare, aceea a Fiului, a cărei manifestare completă a corespuns cu întruparea. La înălțare, modalitatea filială a divinității este absorbită iarăși într-o nediferențiere esențială și apare o nouă formă de manifestare, aceea a Duhului. La Judecata de Apoi, atunci când universul va fi îndumnezeit, totul va intra în monada indivizibilă. Această Treime succesivă rămâne, astfel, o pură aparență și nu are nici o legătură cu realitatea însăși a lui Dumnezeu; aici esența divină absoarbe în întregime persoanele.

Erezie opusă, triteismul pur, nu a fost exprimată. Dacă însă absurditatea unei Treimi divergente nu poate fi formulată, totuși se poate observa deseori o oarecare slăbire a reciprocității trinitare: o Treime fără egalitate și, în cele din urmă, părăsită. Înaintea Sinodului de la Niceea se manifestă puternice tendințe subordinaționiste în gândirea creștină, în special la Origen. Sub influența neoplatonismului, Tatăl a fost identificat cu unitatea supremă, astfel încât Fiul nu mai putea fi deosebit decât prin subordonare. Divinitatea nu îi aparținea propriu-zis; El doar participă la natura divină a Tatălui. Astfel, Logosul a devenit instrumentul Unului, iar Duhul Sfânt, la rândul său, instrumentul Fiului, cu care să sfințească în numele Tatălui.

O dată cu Arie, această tendință a devenit o erezie care a sfârșit unitatea trinitară. Arie identifica pe Dumnezeu cu Tatăl și pretindea că tot ceea ce nu este Dumnezeu este creat. Prin urmare, Fiul este creat, deoarece El este altul decât Tatăl, iar deosebirea personală determină o ruptură ontologică. Acest Fiu creat creează, la rândul Său, pe Duhul Sfânt, iar Treimea devine o ierarhie în care cel inferior slujește drept instrument celui superior, fiind clar delimitată prin prăpastia de netrecut care separă cele create de cele necreate. Generarea devine creație. Fiul și Duhul, „descendenți” și creaturi radical deosebite de divinitatea paternă, iar triada supraviețuiește doar prin divizarea monadei.

În contrast cu aceste tendințe eretice, credința păstrată cu sfințenie de Biserică face posibilă realizarea simultană a unității și a diversității lui Dumnezeu. Însă inteligența noastră trebuie, de asemenea, să fie religioasă, deoarece nu doar sentimentul, ci și gândirea trebuie să se deschidă spre adevăr, dar nu fiecare separat, ci împreună, constituind întreaga noastră ființă, plină de ardoare și totodată lucidă. Triumful gândirii creștine constă în a fi elaborat de-a

lungul primelor patru secole și în special în secolul al IV-lea, secol „trinitar” prin excelență, o definiție care a permis lumii păgâne să-și formeze o idee asupra plinătății Treimii; aceasta nu a însemnat raționalizarea creștinismului, ci creștinarea rațiunii, o transmutare a filosofiei în contemplație, o saturare a gândirii printr-o taină care nu este un secret de păstrat, ci o lumină inepuizabilă. Această lucrare măreață, la care au contribuit Atanasie din Alexandria, Vasile cel Mare, Grigorie de Nyssa și Grigorie de Nazianz, precum și Ilarie de Poitiers, a dat, în cele din urmă, Bisericii posibilitatea de a exprima, prin termenul *homoousios*, taina divinității, în același timp, monadă și triadă. *Homoousios* înseamnă consubstanțial, identic în esență, co-esențial; acesta este adjectivul care îl califică pe Fiul drept Dumnezeu și altul decât „Dumnezeul”, același Dumnezeu, însă nu Tatăl.

„Cuvântul a fost la Dumnezeu”, spune Prologul Sfântului Ioan: *pros ton Theon*. *Pros* indică mișcarea, o apropiere dinamică, și ar putea fi tradus mai degrabă prin „spre” decât prin „la”: „Cuvântul era spre Dumnezeu”. *Pros* include astfel ideea unei relații - această relație între Tatăl și Fiul este o generare veșnică, și, în acest fel, Evanghelia ne descoperă viața Persoanelor divine ale Treimii.

Tot Evanghelia ne revelează „locul” Sfântului Duh în Treime, precum și relațiile care îi subliniază unicitatea. Este suficient să citim în Evanghelia după Ioan ultimele cuvinte ale Domnului adresate Apostolilor: „Și Eu voi ruga pe Tatăl și alt Mângâietor vă va da vouă ca să fie cu voi în veac, Duhul Adevărului” (Ioan 14, 16-17), și în alt loc: „Mângâietorul, Duhul Sfânt, pe Care-L va trimite Tatăl, în numele Meu” (Ioan 14, 26). Prin urmare, Duhul este altul decât Fiul, Care este și El Mângâietor, însă El, Duhul, este trimis în numele Fiului pentru a-I servi drept mărturie. În acest fel, relația Sa cu Fiul nu se manifestă nici ca opoziție și nici ca separare, ci ca diversitate și reciprocitate - așadar, o comuniune întru Tatăl.

Același lucru este valabil și în cazul relației Duhului cu Tatăl: „Duhul Adevărului, Care de la Tatăl purcede” (Ioan 15, 26); Duhul este deosebit de Tatăl, însă este unit cu El prin legătura purcederii, care îi este proprie Lui și se deosebește de nașterea Fiului.

Așadar, Fiul și Duhul apar în întreaga Evanghelie ca două Persoane divine trimise în lume, primul ca să ne grăbească eliberarea personală, iar cel de-al doilea ca să Se unească El însuși cu natura noastră pentru a o regenera. Fiecare din aceste două Persoane își are propria relație cu Tatăl (naștere și purcedere); între ele există o relație de reciprocitate: datorită purificării Fecioarei de către Duhul, Fiul a putut fi dat oamenilor, după cum prin rugăciunea Fiului înălțat la dreapta Tatălui, Duhul a fost trimis acestora („Mângâietorul, pe Care Eu îl voi trimite vouă de la Tatăl” - Ioan 15, 26). Aceste două Persoane apar, în veșnicia care se revarsă, egale în demnitate cu Tatăl și identice cu El în esență. Ele transcend lumea în care lucrează; și una, și cealaltă sunt într-adevăr „la” Tatăl, Care nu vine El însuși în lume, iar apropierea lor de Tatăl, izvorul naturii divine, permite gândirii noastre să descopere Treimea în transcendența ei, în statornicia și plinătatea ei.

IV. Terminologia trinitară

Marea problemă a secolului al IV-lea a fost aceea de a exprima simultan unitatea și diversitatea divină, coincidența - în Dumnezeu - a monadei cu triada. Participăm deci, împreună cu Părinții Bisericii, la o adevărată transmutație a limbajului. Folosind fie un vocabular filosofic, fie cuvinte din limba curentă, ei au schimbat semnificația termenilor, făcându-i apti de a cuprinde această realitate complet nouă descoperită de creștinism - aceea a persoanei - în Dumnezeu și în om, deoarece omul este după chipul lui Dumnezeu; în Treime, ca și în umanitatea regenerată, deoarece Biserica reflectă viața divină.

Pentru a exprima realitatea comună celor Trei, „împărțind în trei dumnezeirea cea neîmpărțită”, după cum spune Grigorie de Nazianz, Părinții au ales cuvântul *ousia*. Acest cuvânt a aparținut limbajului filosofiei și a însemnat „esență”, deși termenul a fost curând vulgarizat pentru a semnifica „atribut” sau „categorie”. El avea, ca derivat al verbului *eimi*, „a

fi”, o rezonanță ontologică și ar fi putut fi folosit tot atât de bine pentru a accentua unitatea ontologică a dumnezeirii, mai ales că se regăsește și în termenul *homoousios*, căruia deja i se conferise un sens creștin o dată cu Sinodul de la Niceea și care ajunsese să desemneze identitatea de esență a Tatălui și a Fiului. *Homoousios* și *ousia* stăruiau totuși asupra identității și aceasta era calea obișnuită pentru gândirea elenismului târziu, care se axa, după cum am spus, pe dezvăluirea extatică a Unului. *Homoousios* adusesese deja o uriașă inovație, deoarece identitatea de esență pe care o exprimă unifica, fără a le reabsorbi în propria lor unitate, două Persoane ireductibil diferite. Aceasta era de fapt taina „celuilalt”, ce avea să fie afirmată, de data aceasta, într-un mod atât de străin gândirii anticilor, care aveau tendința, din punct de vedere ontologic, de a pune mare preț pe „identitate” și de a respinge noțiunea de „altul”, care, în concepția lor, semnifica o dezintegrare a ființei. Semnificativă pentru această atitudine era lipsa din vocabularul anticilor a oricărui termen desemnând „persoana”. Căci termenul latin *persona* și termenul grecesc *prosopon* desemnează pur și simplu aspectul distructiv, înșelător și, în cele din urmă, iluzoriu al individului; nu chipul descoperit al persoanei, ci fața mascată a ființei impersonale. Într-adevăr, *prosopon* înseamnă masca sau rolul unui actor; „celălalt” este aici doar o manifestare superficială și, ca atare, nu are nici o densitate ontologică. De aceea, nu este deloc surprinzător că Părinții au preferat acestui cuvânt inexpresiv și întrucâtva înșelător un cuvânt lipsit de ambiguități, a cărui semnificație ei au schimbat-o complet, și anume, *hypostasis*, ipostas.

În timp ce *ousia* pare să fi fost un termen filosofic pe cale de a fi vulgarizat, *hypostasis* era un cuvânt popular care începuse să capete un sens filosofic. În limbajul curent el desemna existența, însă la unii filosofi stoici căpătase sensul de substanță determinată, individuală. În ultimă analiză, *ousia* și *hypostasis* erau aproape sinonime, ambele se refereau la ființă, primul cuvânt desemnând în special *esența*, iar al doilea, *singularitatea*, totuși, fără ca această deosebire să meargă prea departe. (La Aristotel, într-adevăr, „primele *ousiai*” desemnau existențele individuale, iar *hypostasis*, după cum observa mai târziu Sfântul Ioan Damaschin, avea câteodată sensul de „existență”.) Această echivalență relativă a favorizat elaborarea unui limbaj creștin. Echilibrul celor doi termeni, a căror demnitate egală Părinții doreau să o sublinieze, nu putea fi distrus de nici un context anterior. Ei evitau riscul de a acorda pondere esenței impersonale. La început, *ousia* și *hypostasis* erau practic sinonime, ambele având ca obiect sfera ființei.

Prin instituirea unui sens specializat, Părinții au izbutit fără nici o piedică din afară să implanteze în ființă ideea de persoană și să confere ontologiei un caracter personalist.

Ousia, în Treime, nu este o idee abstractă a divinității, o esență rațională care unește trei individualități divine așa cum, de exemplu, umanitatea este comună pentru trei oameni diferiți. Apofatismul îi dă profunzimea metalogică a unei transcendențe incognoscibile; iar Biblia o înfășoară în măreața strălucire a numelor divine. Cât despre *ipostas* - de altfel, aici apare un adevărat progres în gândire, sub influența creștinismului -, el nu mai conține nimic individual. Individul este o parte a speciei sau, mai exact, este doar o parte din ea; el fragmentează natura căreia îi aparține, el este rezultatul, am putea spune, al atomizării sale. Nimic de acest fel în Treime, unde fiecare *ipostas* deține plinătatea naturii divine. Individualitățile sunt, în același timp, opuse și repetative: fiecare posedă o frântură de natură divină; dar infinit divizată, ea este întotdeauna aceeași natură, fără o autentică diversitate. Pe de altă parte, ipostasurile sunt infinit unite și diferite. Ele *sunt* natura divină, însă nici unul nu o posedă, nici unul nu o fărâmițează pentru a o posedea în exclusivitate. Mai exact, fiindcă fiecare ipostas se deschide în celelalte, fiindcă toate împărtășesc natura divină fără nici o restricție, aceasta din urmă nu este divizată. La rândul ei, această natură indivizibilă dă profunzime fiecărui ipostas, îi confirmă unicitatea, se descoperă pe sine în această unitate a unicului, în această comuniune în care fiecare persoană, fără confruntare, participă integral în toate celelalte; cu cât sunt mai mult una, cu atât sunt mai diferite, căci nimic din natura comună nu le scapă; și cu cât sunt mai diferite, cu atât mai mult sunt una, întrucât unitatea lor nu este o uniformitate impersonală, ci o tensiune fecundă a unei diversități ireductibile, o

abundență a „perihorezei fără amestecare sau confruntare” (Sfântul Ioan Damaschin).

Astfel, teologia trinitară ne descoperă un nou aspect al realității umane: persoana. Într-adevăr, filosofia antică nu cunoștea semnificația persoanei. Gândirea greacă nu a depășit concepția „atomistă” despre individ. Gândirea romană, trecând de la mască la rol, a definit *persana* în termenii unor relații juridice. Numai prin revelarea Treimii, temelia unică a antropologiei creștine, s-a putut concepe persoana într-un mod absolut. Este adevărat că, pentru Sfinții Părinți, a fi persoană înseamnă a fi liber în relația cu natura; persoana eludează orice condiționare, fie ea psihologică sau morală. Fiecare atribut al acesteia este repetitiv, el aparține naturii, dar revine și altor indivizi. Chiar și mai multe calități deodată pot fi regăsite și la alții. Unicitatea personală este ceea ce rămâne atunci când înlăturăm orice context cosmic, social și individual, tot ceea ce poate fi conceptualizat. Persoana nu poate fi definită prin eludarea conceptelor. Ea este incomparabilul, totala alteritate. Indivizii pot fi însumați, persoanele nu. Persoana este întotdeauna unică. Conceptul obiectivează și subsumează. Doar o gândire metodic „deconceptualizată” prin apofază poate evoca Taina persoanei. Căci ceea ce rămâne ireductibil în fiecare natură nu poate fi definit, ci numai desemnat. Ea poate fi cuprinsă numai în cadrul unei relații personale, printr-o reciprocitate analogă aceleia a ipostasurilor Treimii, printr-o dezvăluire care transcende banalitatea opacă a lumii indivizilor. Abordarea persoanei înseamnă pătrunderea într-un univers personal, deopotrivă asumat și deschis, al celor mai înalte creații artistice, al unei vieți, câteodată foarte smerită, însă întotdeauna unică, dar mai presus de toate, dăruită și stăpână pe sine.

Atributele divine se leagă de natura comună: înțelepciunea, voința, iubirea, pacea privesc cele trei ipostasuri împreună și nu le pot diferenția. Nu putem desemna în mod absolut fiecare ipostas, dându-i un nume divin. Am spus deja că unicitatea personală scapă oricărei definiții, că persoana poate fi percepută doar în relația cu o altă persoană. Prin urmare, singura cale de a deosebi ipostasurile este de a preciza relațiile dintre ele și, în special, relația lor cu izvorul comun al dumnezeirii, cu „izvorul dumnezeiesc” al Tatălui. „A nu fi născut, a fi născut, a purcede caracterizează pe Tatăl, pe Fiul și pe Cel ce îl numim Sfântul Duh”, scrie Grigorie de Nazianz. Caracterul *nenăscut* al Tatălui fără de început (aceasta este ideea fundamentală a monarhiei Tatălui, a cărei importanță deplină se va vedea în curând), *nașterea* Fiului și *purcederea* Duhului Sfânt - acestea sunt relațiile care ne permit să facem distincție între persoanele divine. Două precizări sunt necesare aici: în primul rând, că aceste relații indică, însă nu întemeiază diversitatea ipostatică. Diversitatea este o realitate absolută. Ea își are originea în întreita taină primordială a persoanelor divine, iar gândirea noastră, pe care o precede la modul infinit, nu o poate evoca decât pe cale negativă, declarând că Tatăl Cel fără început nu este nici Fiul și nici Duhul Sfânt, că Fiul Cel născut nu este nici Duhul Sfânt și nici Tatăl, că Duhul Care purcede de la Tatăl nu este nici Tatăl și nici Fiul. Cea de-a doua remarcă este următoarea: aceste relații nu sunt relații de opoziție, după cum afirmă teologia latină, ci simple relații de diversitate. Ele nu diferențiază natura în cazul fiecărei persoane, ci confirmă identitatea absolută și nu mai puțin absoluta diversitate a ipostasurilor; iar mai presus de toate, în legătură cu fiecare ipostas, ele sunt *ternare* și nu pot da naștere acelei dualități pe care o implică opoziția, într-adevăr, este imposibil să fixăm un ipostas în termeni duali, imposibil să-l evocăm fără ca celelalte două să nu-și facă imediat apariția: Tatăl este, astfel, numai în relație cu Fiul și Duhul. Cât privește nașterea Fiului și purcederea Duhului, ele sunt într-un anume sens simultane, una implicând-o pe cealaltă. Această negare a opoziției și, prin urmare, a dualității este, în ceea ce privește Treimea, mai degrabă o negare sau, mai bine spus, o depășire a numărului. Dumnezeu este „în mod identic monadă și Triadă”, spunea Sfântul Maxim Mărturisitorul. El este, în același timp, unitreime și triunitate, cu o ecuație dublă: $1 = 3$ și $3 = 1$. În tratatul său, *Despre Duhul Sfânt*,¹² Sfântul Vasile cel Mare evocă această „meta-matematică”: „De fapt, nu socotim prin adăugare, începând de la unitate și sfârșind cu pluralitatea, căci nu spunem: unul, și doi și trei, nici primul, al doilea și al treilea. În realitate,

¹² Sf. Vasile cel Mare, *Scrieri III*, col. “PSB”, vol. 12, EIBMBOR, București, 1988. Studiu introductiv, traducere, note și indici de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu și Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae. (nota Apologeticum).

Eu sunt Dumnezeu Cel dintai și Cel de pe urmă (Isaia 44, 6). Despre un al doilea Dumnezeu nu am auzit vorbindu-se până astăzi, căci prin adorarea unui Dumnezeu al Dumnezeilor, noi mărturisim specificitatea ipostasurilor și rămânem în cadrul monarhiei”.

Depășind monada: Tatăl este un dar total al dumnezeirii Sale către Fiul și către Duhul. Dacă ar fi fost numai o monadă, dacă S-ar fi identificat cu esența Sa în loc să o dăruiască, atunci El nu ar fi întru totul o persoană. Din acest motiv Dumnezeu Vechiului Testament nu este Tatăl. Personal, dar închis în Sine, El este cu atât mai înspăimântător cu cât poate intra în relație cu ființe de altă natură; de aici și înfățișarea Sa „tiranică”. Între El și om nu există reciprocitate. Din acest motiv, Sfântul Chiril al Alexandriei era de părere că numele de Tată este superior celui de Dumnezeu; căci dacă Dumnezeu este Dumnezeu doar pentru cei care nu sunt Dumnezeu, Tatăl este Tată în relație cu Fiul, Care nu îi este în nici un fel inferior. În desfășurarea monadei biblice, numele de Tată se dezvăluie ca un nume *lăuntric* al lui Dumnezeu.

Atunci când monada se desfășoară, plinătatea personală a lui Dumnezeu nu se poate reduce la o diadă, deoarece *doi* implică opoziție și limitare reciprocă. *Doi* ar împărți natura divină și ar localiza la infinit rădăcina nedefinitului, prima polaritate a creației care ar deveni, ca în sistemele gnostice, o manifestare. Realitatea divină este, prin urmare, de neconceput în două persoane. Surmontarea lui *doi*, adică a numărului, are loc în *trei*: nu o revenire la origine, ci o înflorire a ființei personale. De fapt, în acest caz, *trei* nu este suma unei adunări. Trei realități absolut diferite nu pot fi numărate; trei Absoluturi nu pot fi însumate. *Trei*, care există dincolo de orice calcul, dincolo de orice opoziție, stabilește diversitatea absolută. Transcenderea numărului nu inițiază și nici nu încheie o serie, ci deschide, dincolo de *doi*, infinitatea; nu opacitatea unui în-sine, absorbția unei reveniri la Unu, ci infinitatea deschisă a Dumnezeului Cel viu, belșugul ineputabil al vieții divine. „Monada este pusă în mișcare în virtutea bogăției sale; diada este depășită, deoarece dumnezeirea este dincolo de materie și formă; triada atinge perfecțiunea, deoarece este prima care depășește compoziția unei diade”. Taina pe care Sfântul Grigorie de Nazianz o evocă în acești termeni plotinieni deschide pentru noi perspectiva unui alt domeniu dincolo de orice logică și orice metafizică. Aici credința hrănește și înalță cugetarea dincolo de limitele sale, spre contemplația a cărei țință exactă este tocmai participarea la viața divină a Treimii.

V. Persoanele și atributele divine

Teologia creștină nu cunoaște o divinitate abstractă: Dumnezeu nu poate fi conceput în afara celor trei Persoane. Dacă *ousia* și *hypostasis* sunt aproape sinonime, se întâmplă astfel tocmai pentru a înfrânge rațiunea noastră, pentru a ne împiedica să obiectivăm esența divină în afara persoanelor și a „veșnicei lor mișcări de iubire” (Sfântul Maxim Mărturisitorul). Dumnezeu teologiei creștine este un Dumnezeu concret, deoarece dumnezeirea unică este în același timp comună celor trei ipostasuri și proprie fiecăruia dintre ele: Tatălui ca izvor, Fiului ca născut, Duhului ca purces din Tatăl.

Termenul de „monarh” pentru Tatăl apare frecvent în scrierile marilor teologi din secolul al IV-lea. Aceasta înseamnă că însuși izvorul dumnezeirii este personal! Tatăl este dumnezeire, însă tocmai datorită faptului că este Tatăl, El o atribuie în plinătatea ei și celorlalte două Persoane. Acestea din urmă își au originea în Tatăl, *mone arche*, principiu unic, de unde termenul de „monarhie”, „izvor de dumnezeire”, după cum spune Dionisie Areopagitul despre Tatăl. Într-adevăr, din aceasta izvorăște - în aceasta își are originea - dumnezeirea identică, neîmpărțită, însă diferit comunicată, a Fiului și a Duhului Sfânt. Noțiunea de monarhie desemnează, prin urmare, într-un singur cuvânt, unitatea și diversitatea în Dumnezeu, *pornind de la un principiu personal*. Cel mai mare teolog al Treimii, Sfântul Grigorie de Nazianz, a putut exprima această taină doar prin intermediul unei poezii autentice, singura capabilă să ne transpună dincolo de cuvinte. „Voința nu desparte persoanele divine”,

scrie el, „puterea nu le separă” și nici vreun alt atribut. „Pe scurt, dumnezeirea nu este împărțită între cei care participă la ea”, „în trei sori care se pătrund unul pe altul, unică ar fi lumina”, căci *Cuvântul* și *Duhul* sunt două raze ale aceluiași soare, sau „mai degrabă doi noi sori”.

Astfel, Treimea este taina de început, Sfânta Sfintelor realității divine, însăși viața Dumnezeuului ascuns, a Dumnezeuului Celui viu. Doar poezia o poate evoca, și aceasta datorită faptului că celebrează fără a avea pretenția să explice. Orice existență și orice cunoaștere sunt posterioare Treimii, descoperindu-și temelia în Ea. Treimea nu poate fi înțeleasă de om. Mai degrabă Treimea îl cuprinde pe om și îl îndeamnă să O preamărească. În afara preamăririi și adorării, în afara relației personale prin credință, limbajul nostru, atunci când vorbim despre Treime, este întotdeauna fals. Dacă Sfântul Grigorie Teologul scrie despre cele trei Persoane din Treime că „Voința nu le desparte”, aceasta se datorează faptului că nu putem afirma despre Fiul că S-a născut prin voința Tatălui. Nu îl putem concepe pe Tatăl fără Fiul; El este Tatăl-împreună-cu-Fiul; așa este din veșnicie. Nu există lucrare în Treime, iar a vorbi despre stare înseamnă a sugera o pasivitate care nu îi este proprie. „Când năzuim spre dumnezeire, prima cauză, monarhia, numărul *unu* ne apare; iar când năzuim spre aceia în care sălășluiește dumnezeirea și care purced din primul principiu din aceeași veșnicie și slavă, atunci îi preamărim pe cei *Trei*” (Sfântul Grigorie de Nazianz).

Oare monarhia Tatălui nu implică o anumită subordonare a Fiului și a Duhului? Nu, deoarece un principiu poate fi desăvârșit numai dacă este principiul unei realități egale cu el. Părinții greci au vorbit cu dezinvoltură despre „cauza-Tată”; aceasta este însă doar un termen analogic a cărui inadecvare numai folosirea purificatoare a apofatismului ne dă posibilitatea să o măsurăm. Potrivit experienței noastre, cauza este superioară efectului. În Dumnezeu, dimpotrivă, cauza ca împlinire a iubirii personale nu poate produce efecte inferioare; ea dorește ca ele să fie egale în demnitate și, prin urmare, ea este și cauza egalității lor. Pe lângă aceasta, în Dumnezeu nu există extrapunere a cauzei și efectului, ci *cauzalitate în una și aceeași natură*. Cauzalitatea nu provoacă aici un efect exterior, cum se întâmplă în lumea materială, dar nici un efect care să fie reabsorbit de cauza sa, cum se întâmplă în ierarhiile ontologice din gândirea indiană și din neoplatonism; ea este doar imaginea importantă a unei comuniuni inefabile. Tatăl „nu ar fi decât *Principiul (arhe)* unor lucruri mărunte și josnice, mai mult, El ar fi Principiul numai într-un mod meschin și lipsit de demnitate, dacă nu ar fi Principiul dumnezeirii și al bunătății, pe care le preamărim în Fiul și Duhul Sfânt; în unul ca Fiu și Cuvânt, în celălalt ca Duh care purcede fără despărțire” (Sfântul Grigorie de Nazianz). Tatăl nu ar fi o persoană adevărată dacă El nu ar fi *pros* (spre) cu totul orientat spre alte persoane, comunicat în întregime celor cărora El le conferă statut de persoane, prin urmare, de egali, în plinătatea dragostei Sale.

În consecință, Treimea nu este rezultatul unui proces, ci un dat primordial. Își are principiul Său numai în aceasta și nu dincolo de aceasta; nimic nu-I este superior. *Arche*, monarhia, se manifestă numai în, prin și pentru Treime; în relația dintre cele trei Persoane, într-o relație mereu ternară, prin excluderea oricărei opoziții, a oricărei diade.

Sfântul Atanasie afirmase deja că nașterea Fiului este o lucrare a naturii, iar Sfântul Ioan Damaschin, în secolul al VIII-lea, făcea deosebire între *lucrarea naturii*, care este naștere și purcedere, și *lucrarea voinței*, care este lucrarea lumii. Ba mai mult, lucrarea naturii nu este lucrare, în sensul propriu, ci însăși ființa lui Dumnezeu, căci Dumnezeu *este*, prin natura Sa, Tată, Fiu și Duh Sfânt. Dumnezeu nu are nevoie să Se descopere pe Sine Sieși, printr-un fel de trezire a conștiinței de Tată în Fiul și Duhul, cum credea Bulgakov. Revelația nu poate fi concepută decât într-o relație cu *altul-decât-Dumnezeu*, cu alte cuvinte, în cadrul creației. După cum existența trinitară nu este rezultatul unui act de voință, este imposibil să vedem aici procesul determinat de o necesitate internă.

Prin urmare, trebuie să facem distincție între *cauzalitatea* Tatălui - care determină cele trei ipostasuri în absoluta lor diversitate, dar fără posibilitatea stabilirii unei ordini între ele - și *revelarea* sau *manifestarea* Sa. Duhul ne conduce, prin Fiul, la Tatăl, unde descoperim

unitatea celor trei. În terminologia Sfântului Vasile cel Mare, Tatăl Se revelează pe Sine prin Fiul în Duhul. Este afirmat, astfel, un proces, o ordine din care decurge ordinea celor trei nume: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt.

La fel, toate numele divine, care ne comunică viața comună a celor trei, ne vin de la Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt. Tatăl este izvorul, Fiul manifestarea, iar Duhul puterea care manifestă. Astfel, Tatăl este izvorul dragostei, Fiul - dragostea care se revelează pe Sine, Duhul - dragostea realizată în noi înșine. Sau, după formula admirabilă a Mitropolitului Filaret al Moscovei, Tatăl este dragostea care se răstignește, Fiul - dragostea crucificată, Duhul - dragostea triumfătoare. Numele divine sunt curgerea vieții divine - izvorând din Tatăl, descoperită nouă prin Fiul și împărtășită prin Duhul.

Teologia bizantină denumeste aceste nume divine „energii”. Cuvântul este deosebit de potrivit pentru desemnarea acestei iradiieri veșnice a naturii divine. El evocă, mult mai bine decât termenul „atribute” din teologia scolastică, aceste forțe vii, aceste explozii, aceste revărsări ale măreției divine. Căci teoria energiilor necreate este profund biblică; adeseori, Biblia evocă slava strălucitoare și bubuitul de tunet care îl fac pe Dumnezeu cunoscut în afara Sa, în timp ce îl ascunde sub bogăția luminii. Chiril al Alexandriei vorbește despre splendoarea esenței divine care se manifestă. Termenii referitori la lumină, care nu sunt deloc metaforici, în acest caz ei exprimând experiența celei mai înalte contemplații, revin mereu pentru a desemna splendoarea unei frumuseți orbitoare. Slava divină este multiformă: „Sunt și multe alte lucruri pe care le-a făcut Iisus; dacă s-ar fi scris cu de-amănuntul, cred că lumea aceasta n-ar cuprinde cărțile ce s-ar fi scris despre ele” (Ioan 21, 25).

De asemenea, întreaga lume nu ar putea cuprinde nenumăratele nume ale slavei. „*Dynameis* - Puteri”, spunea Pseudo-Dionisie, vorbind câteodată la singular și alteori la plural. Numărul aici nu are nici o importanță; nu unul, nu mai multe, ci o infinitate de nume divine. Dumnezeu este înțelepciune, dragoste, dreptate... nu pentru că dorește să fie așa, ci pentru că El este astfel. Nu este vorba aici de prefăcătorie. Dumnezeu arată ceea ce este El. Nu putem cunoaște esența divină în profunzimile ei cele mai intime, însă cunoaștem această strălucire a slavei, care este cu adevărat Dumnezeu; deoarece, fie că numim natura divină „esență”, în măsura în care ea este transcendență inepeuizabilă, fie „energie”, în măsura în care ea se manifestă în însăși slava ei, este vorba de aceeași natură. „Preaslăvește-mă Tu, Părinte, la Tine însuși cu slava pe care am avut-o la Tine, mai înainte de a fi lumea” (Ioan 17, 5). Prin urmare, manifestarea sub chipul energiilor nu depinde de creație; ea este o iradiere perpetuă, care nu este condiționată în nici un fel de existența sau nonexistența lumii. Desigur, noi o descoperim în cele create, căci „cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înțelegându-se din fapte” (Romani 1, 20); făptura poartă pecetea dumnezeirii. Însă această prezență divină este o slavă permanentă, veșnică, o manifestare necontingentă a esenței și, de aceea, incognoscibilă. Aceasta este lumina care din veșnicie scaldă plinătatea, perfectă în sine însăși, a vieții trinitare.

CAPITOLUL AL II-LEA

Creația

I. Introducere

Lumea a fost creată prin voința lui Dumnezeu, dar este de altă natură decât Dumnezeu. Ea există în afara lui Dumnezeu „nu prin loc, ci prin natură” (Sfântul Ioan Damaschin). Aceste simple afirmații ale credinței prefăteză o taină tot atât de insondabilă ca aceea a ființei divine: taina ființei create, realitatea unei ființe exterioare oricărei manifestări a lui Dumnezeu, liberă în raport cu atotputernicia Sa, având o interioritate radical nouă față de plinătatea trinitară, pe scurt, realitatea unui *allul-decât-Dumnezeu*, densitatea ontologică ireductibilă a *celuilalt*.

Singur creștinismul sau, mai exact, tradiția iudeo-creștină cunoaște noțiunea de creație absolută. Creația *ex nihilo* este o dogmă a credinței. Pentru prima dată este exprimată în Biblie, în Cartea a doua a Macabeilor (7, 28), unde o mamă, îndrumându-și fiul spre martiriu, îi spune: „Privește cerul și pământul și, văzând toate ce sunt într-însele, vei înțelege că din nimic le-a făcut Dumnezeu” (*ek ouk onton*, după traducerea Septuagintei). Dacă ne amintim că *ouk* este o negație radicală care, în contrast cu celălalt adverb de negație, *me*, nu lasă loc de îndoială și că aici este folosită sistematic, în pofida regulilor gramaticale, ne putem da seama de implicația deplină a expresiei: Dumnezeu nu a creat pornind de la ceva, ci pornind de la ceea ce nu este, de la „nimic”.

Nu există nici pe departe ceva asemănător în alte religii sau sisteme metafizice. Câteodată se spune că actul creației începe cu posibilitatea de a fi permanent deschis spre o rânduire demiurgică; acesta era cazul materiei primordiale din gândirea antică pe care, se spunea, ființa imuabilă o modelează. Această materie nu există în sine; ea este o pură posibilitate a ființei, neființă, desigur, însă ca *me on*, care nu este nimic absolut, *ouk on*. Ea primește, prin reflectare, o anumită veridicitate, o evocare precară a lumii ideilor. Așa se prezintă în special dualismul platonician, dar și perpetua receptivitate la formă a materiei la Aristotel, însă cu anumite deosebiri.

Câteodată întâlnim ideea de creație ca purcedere divină. Dumnezeu produce din propria Sa ființă, deseori printr-o polarizare primordială, care dă naștere universului multiform. În temeiul unei astfel de înțelegeri, lumea este o manifestare sau emanație a divinității. Cam aceasta este concepția fundamentală a gânditorilor indieni, pe care o reîntâlnim în lumea elenistă alături de gnosticism și de care se apropie foarte mult gândirea lui Plotin, ce tinde spre monism. În acest caz, cosmogonia devine o teogonie: absolutul se relativizează, străbătând etapele unei „condensări” descendente, se manifestă și se degradează în univers. Lumea este un Dumnezeu căzut, care se zbate să redevină Dumnezeu. Originea ei se regăsește, uneori, într-o catastrofă misterioasă, pe care o putem numi căderea lui Dumnezeu, sau într-o necesitate lăuntrică, într-o pasiune cosmică neobișnuită, în care Dumnezeu caută să-și asume conștiința de Sine; iar alteori, într-o revenire ciclică temporală de manifestări și reabsorbții ce par a fi impuse lui Dumnezeu însuși.

În nici unul din aceste două cazuri nu există ideea creației *ex nihilo*. În creștinism, materia însăși este creată. Această materie misterioasă despre care Platon spunea că poate fi înțeleasă doar prin concepte bastarde, această pură posibilitate de a fi este ea însăși creată, după cum a demonstrat atât de bine Fericitul Augustin. Iar pe de altă parte, cum ar putea creația să aibă un substrat necreat; cum ar putea fi dublat Dumnezeu, de vreme ce, prin esența ei, aceasta este *altul-decât-Dumnezeu*?

Prin urmare, creația este un act liber, un act gratuit al lui Dumnezeu. Ea nu răspunde

nici unei necesități a ființei divine. Până și motivațiile morale ce îi sunt adeseori atribuite sunt platitudini fără importanță: Dumnezeu-în-Treime este plinătatea dragostei; El nu are nevoie de altcineva pentru a-Și revărsa dragostea, deoarece acel cineva este deja în El, în perihoreza ipostasurilor. Dumnezeu e, așadar, creator deoarece El dorește acest lucru: numele de creator este secundar față de cele trei nume ale Treimii. Dumnezeu este veșnic Treime. El nu este veșnic creator, cum credea Origen, care, tributar concepțiilor ciclice ale antichității, îl făcea, astfel, dependent de creatură. Dacă ideea creației ca act cu desăvârșire liber ne stânjenește, acest lucru se datorează faptului că gândirea noastră, fiind viciată de păcat, identifică libertatea cu libertinajul. De aceea, Dumnezeu ne apare ca un tiran capricios. Dacă însă pentru noi libertatea, atunci când nu se crede în legile creației sub care ne găsim noi înșine, este o libertate rea care dezintegrează ființa, pentru Dumnezeu, Care transcende creația, libertatea este infinit bună: ea dă naștere ființei. Într-adevăr, noi recunoaștem în creație ordinea, finalitatea, dragostea - tot ceea ce este opus libertinajului. Atributele lui Dumnezeu, care nu au nimic comun cu pseudo-libertatea noastră desfrânată, se manifestă aici. Însăși ființa lui Dumnezeu se reflectă în creatură și o cheamă să fie părtaşă divinității Sale. Această chemare și posibilitatea unui răspuns constituie, pentru cei din sfera creației, singura justificare a celei din urmă.

Creația *ex nihilo* este lucrarea voinței lui Dumnezeu. Din acest motiv Sfântul Ioan Damaschin o opune generării Cuvântului: „Deoarece generarea, spune el, este o lucrare a naturii și purcede din însăși substanța lui Dumnezeu, ea trebuie să fie fără de început și veșnică, căci altminteri nașterea ar fi supusă schimbării și, prin urmare, ar fi un Dumnezeu înainte și alt Dumnezeu după; Dumnezeu ar fi supus creșterii. Cât despre creație, ea este lucrarea voinței lui Dumnezeu și, ca atare, nu este co-eternă cu Dumnezeu. Căci ceea ce este creat din nimic nu poate fi precum ceea ce există fără origine și dintotdeauna”. Această lucrare este contingentă; căci Dumnezeu ar fi putut să nu creeze. Deși contingentă în relație cu însăși ființa Treimii, ea își impune asupra ființelor create necesitatea de a exista, și de a exista pe veci: contingentă pentru Dumnezeu, creația este necesară pentru ea însăși, deoarece Dumnezeu, printr-un act liber, face din ființa creată ceea ce ea trebuie să fie.

Astfel ni se descoperă sensul pozitiv al gratuității divine. Aceasta este, ca să folosim o analogie (însă această analogie constituie adevăratul sens al creației), gratuitatea poetului. „Poet al cerurilor și al pământului”, astfel l-am putea numi pe Dumnezeu, traducând cuvânt cu cuvânt textul grecesc al Crezului. În acest fel putem pătrunde în taina ființei create. A crea nu înseamnă a te reflecta într-o oglindă, fie și oglinda materiei primordiale, nici a te fragmenta zadarnic pentru a considera totul după propriul tău chip. Creația înseamnă o chemare la viață a *noului*; am putea spune chiar un risc al *noului*. Atunci când Dumnezeu dă naștere, în afara Sa, unui nou subiect, unui subiect liber, aceasta este culmea actului Său creator. Libertatea divină este împlinită prin crearea acestui risc suprem: o altă libertate.

Din acest motiv, nimicul original nu poate fi obiectivat. „*Nihil*” înseamnă aici, pur și simplu, că „înainte” de creație nu exista nimic „în afara” lui Dumnezeu. Sau mai exact, că „în afară” și „înainte de” sunt noțiuni lipsite de sens, deoarece ele se stabilesc tocmai în funcție de creație. A concepe acest „în afară” înseamnă a ne ciocni de nimic, cu alte cuvinte, a nu mai fi în stare să gândim. El există doar prin creație, și tocmai această „spațializare” constituie creația. La fel, nu putem spune ce a existat „înaintea” creației; „începutul” nu are nici un sens la Dumnezeu; el se naște împreună cu făptura creată, creația este cea care instituie timpul, exprimat prin „înainte” și „după”. Aidoma lui „în afară”, „înainte” revine la „*nihil*” și asfixiază gândirea. Germanii ar spune că atât unul, cât și celălalt sunt „concepte-limită”. Astfel, întreaga dialectică a ființei și a nimicului este lipsită de sens: nimicul nu are existență proprie (de altfel, ar fi o contradicție *in adjecto*); el este corelativ cu însăși ființa creaturilor; acestea din urmă nu-și au temeiul nici în ele însele și nici în esența divină, ci doar în voința lui Dumnezeu. Prin urmare, tăria, trăinicia unei făpturi se află în relația ei cu Dumnezeu. În relație cu sine însăși se reduce la nimic.

Așadar, „noutatea” creației nu adaugă nimic ființei lui Dumnezeu. Conceptele noastre

procedează prin juxtapunere, după modul de reprezentare „a lucrurilor”, însă nu putem însuma lumea cu Dumnezeu. În acest context, gândirea trebuie să procedeze prin analogie, în așa fel încât să fie reliefate atât legătura, cât și deosebirea; căci făptura există doar în Dumnezeu tocmai în virtutea acestei voințe creatoare care o face să se deosebească de Dumnezeu, adică o face „făptură”. „Făpturile stau suspendate de cuvântul creator al lui Dumnezeu ca pe un pod de diamant, dedesubt fiind abisul nemărginirii divine, deasupra abisul propriului lor neant” (Filaret al Moscovei).

II. Treimea creatoare și ideile divine

Creația este lucrarea Treimii. Crezul numește pe Tatăl „făcătorul cerului și al pământului”, pe Fiul, „Cel prin Care totul s-a făcut”, pe Duhul Sfânt, „făcător de viață” (*zoopoion*). Voința este comună celor trei, ea fiind cea care creează. Prin urmare, Tatăl nu poate fi creator decât dacă și Fiul, și Duhul sunt creatori. Tatăl creează prin Cuvântul în Duhul Sfânt, spune o maximă patristică, iar Sfântul Irineu numește pe Fiul și pe Duhul „cele două mâini ale lui Dumnezeu”. Aceasta este manifestarea economiei Sfintei Treimi. Cele trei Persoane creează împreună, însă fiecare într-un mod care îi este propriu, iar făptura creată este fructul colaborării lor. După Sfântul Vasile cel Mare, Tatăl este „cauza primordială a tot ceea ce a fost făcut”, Fiul - „cauza operativă”, Duhul - „cauza care duce la desăvârșire”. Având temeiul în Tatăl, lucrarea Treimii este prezentată ca o dublă economie a Fiului și a Duhului: primul transpunând în viață dorința lui Dumnezeu, iar cel din urmă împlinind-o în bunătate și frumusețe; unul chemând făptura spre a o îndruma spre Tatăl (iar chemarea Sa îi conferă acesteia densitate ontologică), celălalt ajutând făptura să răspundă acestei chemări și împărtășindu-i desăvârșirea.

Atunci când Sfinții Părinți tratează despre economia Sfintei Treimi, ei preferă numele de Cuvânt celui de Fiu, care exprimă relații intra-trinitare. Într-adevăr, Cuvântul înseamnă revelație, manifestarea Tatălui; în consecință, manifestarea cuiva care leagă noțiunea de Cuvânt de sfera economiei. Sfântul Grigorie de Nazianz analizează în cel de-al patrulea *Discurs teologic* această funcție a Cuvântului. Fiul este Logosul (Cuvântul), spune el, deoarece, rămânând unit cu Tatăl, îl revelează. Fiul îl definește pe Tatăl. „Fiul este, prin urmare, afirmarea simplă și concisă a naturii Tatălui”.

Fiecare lucru creat își are „logosul” său, „rațiunea sa esențială”; și, se întreabă Sfântul Grigorie, „ar putea exista, oare, ceva care să nu se sprijine pe Logosul divin?”. Nu există nimic care să nu se întemeieze pe Logos, *rațiunea de a fi prin excelență*. Prin El s-a făcut totul. El dă lumii create nu numai ordinea, făcută cunoscută prin numele Său, ci însăși realitatea ei ontologică. Logosul este vatra divină din care se răspândesc razele creatoare, acei „logoi” specifici făpturilor, acele cuvinte întemeietoare ale lui Dumnezeu, ce trezesc la viață și dau nume tuturor ființelor. Prin urmare, fiecare ființă își are „ideea”, „rațiunea” sa în Dumnezeu, în gândirea Creatorului care creează nu din capriciu, ci din „rațiune” (iar aceasta este o altă semnificație a Logosului). Ideile divine sunt rațiunile veșnice ale făpturilor. În acest context, gândirea Părinților bisericești pare să capete o nuanță platoniciană. Ne aflăm, oare, în prezența unui platonism creștin? O scurtă comparație ne va permite să înțelegem că Părinți Bisericii, dacă au folosit unele elemente din filosofia greacă, le-au reînnoit în întregime conținutul, acestea ajungând să aibă, în prezentarea finală, un caracter mai curând biblic decât platonician.

În concepția lui Platon, „ideile” reprezintă însăși sfera Ființei. Lumea sensibilă nu posedă realitate, ci doar un caracter verosimil; ea este reală numai în măsura în care participă la idei. Pentru a contempla ideile, trebuie să ne detașăm însă de universul precar al schimbării, de fluxul generării și al descompunerii. Prin urmare, ideile reprezintă nivelul superior al ființei, nefiind vorba de Dumnezeu, ci de Divin. „*Demonii*”, zeii sunt, într-adevăr, inferiori ideilor. „Creația” despre care se vorbește în *Timaios* rămâne un mit, căci lumea a existat

dintotdeauna: „demiurgul” o construiește” mereu, copiind modelul lumii ideilor, al lumii adevărate. Neoplatonismul, care, potrivit expresiei lui Jean Wahl, „ipostaziază ipotezele lui Platon”, îl plasează pe Unul cel inefabil dincolo de *cosmos noetos*. Ideile sunt, prin urmare, cele ale Inteligenței divine, ale acelui *nous* emanând din absolutul care este deasupra ființei însăși. Fericitul Augustin, după ce a citit unele fragmente din *Enneade*, traduse în latină, a recunoscut că s-a lăsat fascinat de temele lui Plotin. Părinții greci, care îi cunoșteau însă mult mai bine pe filosofi, s-au deprins mai ușor cu gândirea lor și au folosit-o cu maximă libertate. Pentru ei, Dumnezeu nu este numai inteligența care conține ideile divine; esența Sa transcende infinit ideile. El este un Dumnezeu liber și personal, Care creează totul prin voința și înțelepciunea Sa, iar ideile tuturor lucrurilor sunt cuprinse în această voință și înțelepciune, și nu în esența divină. În consecință, Părinții greci au refuzat să includă în ființa lăuntrică a lui Dumnezeu lumea inteligibilă, dar și să o separe pe aceasta din urmă de lumea sensibilă. Sentimentul lor față de ființa divină i-a determinat să respingă ideea unui Dumnezeu inteligibil, în timp ce sentimentul față de făptura creată le-a interzis să o reducă la o copie nereușită. Însuși Fericitul Augustin a respins, către sfârșitul vieții sale, în *Retractationes*, dualismul exprimat în „exemplarismul” său static, afirmând că nu există două lumi. Cu toate acestea, învățătura sa despre ideile cuprinse în însăși ființa lui Dumnezeu, atât ca determinări ale esenței, cât și în calitate de cauze exemplare ale făpturilor, și-a pus amprenta asupra teologiei apusene și deține un loc de seamă în sistemul tomist. Dimpotrivă, pentru Ortodoxie este de neconceput ca în lucrarea Sa creatoare Dumnezeu să se fi mulțumit să producă o replică a propriei Sale gândiri, în cele din urmă a Sa însuși. Aceasta ar însemna a sustrage lumii create originalitatea și valoarea ei, o depreciere a creației și, prin urmare, a lui Dumnezeu, în calitatea Sa de Creator. Întreaga Biblie - în special Cartea lui Iov, Psalmii, Proverbele - accentuează noutatea absolută și încântătoare a creației, în fața căreia îngerii înalță strigăte de bucurie - Creația ca Binecuvântare a Facerii, Creația ca Joc al înțelepciunii, „îmn preaminunat închinat forței atotputernice”, după cum scrie Sfântul Grigorie de Nyssa.

Prin urmare, Părinții greci au văzut în platonism descoperirea, parțială și periculoasă, a unei realități: nu un dualism, ci transparența vizibilului spre invizibil. Ei nu au ezitat să folosească limbajul platonician, să vorbească despre „paradigme” și „idei”; „însă au impregnat acest limbaj cu un desăvârșit respect biblic față de cele sensibile și față de Dumnezeul Cel viu. Ei aduc Logosul mai aproape de „cuvântul” invocat de Psalmi și, mai presus de toate, de acele cuvinte creatoare care se fac auzite în Cartea Facerii. Astfel, ideile nu mai sunt o determinare necesară a ființei divine, ci voința creatoare, cuvântul viu al lui Dumnezeu. Ele nu mai constituie o „hinterwelt”, ci înseși profunzimile făpturii, calea ei de participare la energia divină, chemarea ei spre cea mai înaltă iubire. Voința creatoare a lui Dumnezeu implică ordine și rațiune; ea însăsmânțează cu idei vii „spațializarea” creației, căutând pentru răspândirea lor „o lume exterioară” naturii divine. Sfântul Ioan Damaschin, în prezentarea pe care o face „credinței ortodoxe”, vorbește despre actul creației în termenii unor idei-voințe sau, mai exact, gânduri voliționale. Ideile divine sunt deci inseparabile de intenția creatoare. Fără îndoială, Dumnezeu a gândit lumea din veșnicie, însă numai în relație cu acest „altul” cu care trebuie să „înceapă”, adică să pună temeliile timpului. Astfel, potrivit Scripturilor, înțelepciunea este cea care înalță cei șapte stâlpi ai casei. Lumea platoniciană a ideilor este în acest caz reinterpretată: ea este un instrument al creației, nu o lume dincolo de ea. Pentru a crea, Dumnezeu gândește creația, iar această gândire transmite adevărul ei ființei lucrurilor. Ideile sunt înțelepciunea în lucrarea divină sau, mai exact, înțelepciunea în acțiune; este aici un exemplarism, dacă vrem, însă unul dinamic, unul al voinței-gândire sau al voinței-cuvânt, în care își au originea toți acei „logoi” ai lucrurilor. Prin Cuvântul divin, lumea este suspendată deasupra propriului său neant, existând un cuvânt pentru fiecare lucru, un cuvânt în fiecare lucru, care reprezintă regula existenței sale, dar și calea spre transfigurare. Sfântul, a cărui voință creată conlucrează liber cu voința-idee a lui Dumnezeu, Cel Care o întemeiază și în același timp o cheamă, percepe lumea, prin contemplarea detașată a naturii, ca pe „un aranjament muzical”. În fiecare lucru el aude un cuvânt al Cuvântului, lucrul nefiind pentru el,

în această descifrare ferventă a „cărții lumii”, decât un cuvânt care există, deoarece „Cerul și pământul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece” (Matei 24, 35).

III. Creația: timp și veșnicie

„La început a fost Cuvântul”, scrie Sfântul Ioan, iar Cartea Facerii afirmă: „La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul”. Origen identifică aceste două formulări: „Dumnezeu, spune el, a creat totul în Cuvântul Său, așadar, de-a lungul întregii veșnicii, în El însuși”. Meister Eckhart stabilește aceeași identitate: principiul evocat în dublul *in principia* este pentru el Dumnezeu ca intelect, conținând atât Cuvântul, cât și lumea. Arie, dimpotrivă, făcând confuzie între omonimele grecești *gennesis*, naștere, și *genesis*, creație, interpretează formularea Sfântului Ioan în termenii din Facere și transformă pe Fiul în făptură creată.

Părinții Bisericii, pentru a sublinia, în același timp, incognoscibilitatea esenței divine și dumnezeirea Fiului, au făcut distincție între aceste două începuturi: între lucrarea naturii, ființa primordială a lui Dumnezeu, și lucrarea voinței, implicând o relație cu un altul care este postulat de însăși această relație. Prin urmare, Sfântul Ioan evocă un „început” veșnic, acela al Cuvântului, termenul fiind aici analogic și desemnând o relație veșnică. Pe de altă parte, „începutul” își găsește sensul deplin în textul Facerii, unde chemarea la existență a lumii dă naștere timpului. În sens ontologic, Cartea Facerii este, astfel, secundară în raport cu Prologul Sfântului Ioan; cele două „începuturi” sunt deosebite, fără a fi, cu toate acestea, cu desăvârșire străine unul altuia, dacă nu uităm natura intențională a ideilor divine, a înțelepciunii, în același timp veșnică și totuși îndreptată spre acest „altul” care, la drept vorbind, trebuie să aibă un început. Căci înțelepciunea însăși proclamă: „Domnul m-a zidit la începutul lucrărilor Lui; înainte de lucrările Lui cele mai de demult” (Pilde 8, 22). „începutul” din primul verset al Facerii semnifică, așadar, creația în timp. În acest mod se stabilește relația dintre timp și veșnicie, problemă ce se alătură celei referitoare la creația *ex nihilo*.

În acest moment trebuie să înlăturăm două obstacole. Primul ar fi acela de a fi „grec”, adică, de a fi metafizician pur atunci când suntem confrunțați cu datele biblice și încercăm să reducem prin rațiune taina simbolismului lor până la anularea „saltului credinței”. Teologia nu trebuie să cerșească explicații de la filosofi; căci ea singură poate să răspundă întrebărilor lor, dar nu împotriva tainei și a credinței, ci sporind înțelegerea tainei, transformând-o, prin credință, într-o implicare totală a persoanei. Adevărata teologie depășește și transfigurează metafizica.

Celălalt obstacol ar fi ca, din ură față de filosofi, să fii numai „evreu”, ceea ce înseamnă a lua în sens literal simbolismul concret al Scripturii. Unii exegeți moderni, în majoritate (însă nu numai) protestanți, vor să alunge cu grijă din gândirea lor orice urmă, cât de mică, de filosofie. Astfel, în lucrarea sa *Hristos și Timpul*, Oscar Cullmann se străduiește să respingă, pe motiv că ar fi platoniciene sau eline, toate problemele privind veșnicia și să reducă Biblia la textul nud, golit de conotații. Biblia își are însă profunzimea ei; iar părțile cele mai vechi, în special Facerea, procedează potrivit unei logici arhaice, care nu face distincție între concret și abstract, între chip și idee, între simbol și realitatea simbolizată. Logică poetică sau, dacă vreți, sacramentală, de o simplitate doar aparentă, plină fiind de Cuvântul care dă trupului (inseparabil de cuvinte și lucruri) o neasemuită transparență. Limbajul actual nu se mai păstrează același; poate, mai cuprinzător, dar mai lucid și mai riguros, el depozitează înțelegerea arhaică de învelișul ei carnal, îl percepe la nivelul gândirii; nu al unei raționări prea subtile, ci, trebuie să repetăm, al unei înțelegeri contemplative. Așadar, omul modern, când interpretează Biblia, trebuie să aibă curajul de a gândi, căci nu se poate purta aidoma unui copil care scapă nepedepsit. Chiar dacă se refuză abstractizarea în profunzime, totuși abstractizarea are loc în virtutea limbajului pe care îl folosim. Se abstractizează însă numai la suprafață și, astfel, se ajunge nu la uimirea copilărească specifică scriitorului arhaic, ci la atitudini infantile. Prin urmare, veșnicia devine lineară, aidoma

timpului; ne-o închipuim ca pe o linie nelimitată! Iar existența temporală a lumii, de la creație la parusie, este doar un segment limitat al acestei linii. Veșnicia se reduce, în acest fel, la un timp fără început și fără sfârșit, infinitul se reduce la indefinit. Ce se întâmplă atunci cu transcendența? Pentru a sublinia sărăcia acestei filosofii (pentru că este, într-adevăr, săracă), este suficient să ne amintim că finitul nu este comensurabil cu infinitul.

Nici greci, nici iudei, ci creștini, Părinții au dat un răspuns acestei probleme care, departe de a huli Biblia printr-o raționalizare facilă, îi sesizează sensurile în profunzimea lor.

Pentru Sfântul Vasile cel Mare, primul moment al timpului nu este încă timp. „După cum începutul unui drum nu reprezintă drumul, nici începutul unei case, casa, tot așa începutul timpului nu este încă timpul, nici chiar o secvență minimală de timp”. Pentru noi, acest prim moment este de neimaginat - cel puțin dacă definim în mod banal clipa ca un punct în timp (reprezentare falsă, după cum a arătat Fericitul Augustin, deoarece viitorul devine neîncetat trecut, fără a putea vreodată să sesizăm momentul prezentului în curgerea timpului). În plus, primul moment nu este divizibil; și nu este nici infinit de mic, ci lipsit de măsură, în raport cu timpul; el este momentul ca limită și, prin urmare, fără durată.

Așadar, ce este momentul? Această problemă a preocupat gândirea antică. Dominat de o crudă raționalitate, Zenon a redus timpul la absurd, deoarece era - sau, mai degrabă, nu putea fi - simultan mișcare și repaus. Mult mai sensibil la mister, Platon a avut o concepție remarcabilă despre „moment”, care, spunea el, nu este timp, ci hotar și, prin aceasta, o deschidere spre veșnicie. Prezentul fără dimensiune, fără durată se revela ca prezență a veșniciei.

Pentru Sfântul Vasile cel Mare, acesta este exact primul moment în care a apărut întregul ansamblu al ființei, exprimat simbolic prin cuvintele „cerurile și pământul”. Creatura se înalță într-un „moment”, care este în același timp veșnic și trecător, la granița dintre veșnicie și timp. „Începutul”, analog din punct de vedere logic noțiunii geometrice de hotar (între două planuri, de exemplu), este un fel de instantaneitate atemporală în sine, a cărei explozie creatoare dă însă naștere timpului. Acesta este punctul de contact dintre voința divină și ceea ce de acum înainte va deveni și va suferi; însăși originea creaturii este, așadar, o schimbare, un „început”, și de aceea timpul este o formă a făpturii create, pe când veșnicia aparține în sens strict lui Dumnezeu. Această contingentă inițială nu minimalizează în nici un fel făptura creată; făptura nu va dispărea niciodată, deoarece cuvântul lui Dumnezeu rămâne în veac (I Petru 1, 25). Lumea astfel creată va dăinui mereu, chiar și atunci când timpul va fi abolit sau, mai exact, întrucât timpul însuși este ceva creat, atunci când va fi transformat în veșnica noutate a epectazei.

Astfel, se regăsesc în aceeași taină prima și a opta zi, care coincid în cadrul Duminicii. Căci aceasta este mereu prima și a opta zi a săptămânii, aceea a intrării în veșnicie. Ciclul săptămânal se încheie sâmbăta, cu odihna divină din ziua Sabatului. Dincolo de aceasta, Duminica, ziua creației și a re-creării lumii, ziua învierii, este aidoma unei „clipe” a veșniciei, aceea a primului și ultimului hotar. Mai mult decât scriitorii alexandrini, Sfântul Vasile cel Mare a dezvoltat aceste idei, subliniind faptul că, în spiritul acestei taine, nu trebuie să îngenunchem Duminica, pentru că în această zi noi ne eliberăm de temporalitatea sclavului pentru a intra, simbolic, în împărăția în care omul neîncovoiat, omul mântuit, participă la înfrățirea cu Cel înviat.

Trebuie deci să evităm categoriile timpului atunci când evocăm veșnicia. Dacă totuși Biblia le folosește, este pentru a sublinia, printr-un simbolism bogat, realitatea timpului, când se desăvârșesc întâlnirile dintre Dumnezeu și om, autonomia lui ontologică înțeleasă ca trăire a libertății umane, posibilitatea lui de transfigurare. Părinții Bisericii au sesizat bine acest lucru și s-au ferit să definească veșnicia *a contraria* din timp. De vreme ce categoriile timpului sunt mișcarea, schimbarea, trecerea de la o stare la alta, ele nu pot fi opuse, fiecare în parte, imobilității, intransformabilității și invariabilității unei veșnicii statice; aceasta ar fi veșnicia lumii inteligibile a lui Platon, nicidecum a Dumnezeului Celui viu. Dacă Dumnezeu trăiește în veșnicie, această veșnicie vie trebuie să depășească opoziția dintre timpul care

curge și veșnicia neclintită. Sfântul Maxim subliniază faptul că veșnicia lumii inteligibile este o *veșnicie creată*: porțiuni, adevăruri, structuri neschimbătoare ale cosmosului, geometria ideilor ce guvernează creația, rețeaua esențelor matematice, toate acestea constituie *eonul*; veșnicia eonică, care are un început, ca și timpul (de unde și numele ei, deoarece își are începutul „în veac”, *en aioni*, prin trecerea de la neființă la ființă), dar care rămâne neschimbată, supusă unei existențe atemporale. Această veșnicie eonică este imuabilă: ea dă lumii coerență și limpezime. Sensibil și inteligibil, timp și eon formează un tot împreună, deoarece ambele, având un început, sunt comensurabile. Eonul este timpul nemișcat, timpul este eonul în mișcare, și numai coexistența, întrepătrunderea lor ne permit să concepem timpul.

Eonul are o strânsă legătură cu lumea angelică. Îngerii și oamenii participă împreună la timp și la eon, însă în mod diferit. Pe când condiția umană este marcată de timp, dar un timp devenit inteligibil prin eon, îngerii au cunoscut libera alegere a timpului doar în clipa creării lor; un fel de temporalitate instantanee din care ei se ridică spre eonul preamăririi și al slujirii sau al revoltei și al urii. În eon există totuși și un proces, deoarece natura angelică poate crește neîncetat prin dobândirea binecuvântărilor veșnice, însă fără succesiune temporală. Astfel, îngerii se prezintă ca universuri inteligibile care participă la funcția organizatoare a veșniciei eonice.

În ceea ce privește veșnicia divină, aceasta nu poate fi definită nici ca schimbare aparținând timpului, nici ca imuabilitate aparținând eonului. Ea le transcende pe amândouă. Recurgerea obligatorie la apofază ne interzice să-L concepem pe Dumnezeu Cel viu după veșnicia legilor matematice.

Teologia ortodoxă nu cunoaște, așadar, un inteligibil necreat. În caz contrar, corporalitatea, singura creată, ar apărea ca un rău relativ. Necreatul transcende orice poziții, în special cele dintre inteligibil și sensibil, trecător și veșnic. Problema timpului ne duce din nou cu gândul la acest neant din care ne-a înălțat voința divină, introducând în veșnicie un altul-decât-Dumnezeu.

IV. Creația: ordinea cosmică

„La început Dumnezeu a făcut cerul și pământul”. Cerul și pământul despre care se vorbește în legătură cu prima zi a creației nu sunt cele pe care le vedem noi, căci unul (cerul) apare abia o dată cu „firmamentul”, în ziua a doua, sau chiar cu „luminătorii”, în ziua a patra, iar celălalt (pământul) apare o dată cu separarea uscatului de ape, în ziua a treia. „Cerul și pământul” primei zile semnifică întregimea universului, a vizibilului și a invizibilului, a inteligibilului și a corporalului. Cerul constituie întreaga imensitate a lumilor spirituale care înconjoară ființa noastră terestră, nenumăratele sfere îngerești. Narațiunea din Facere amintește toate acestea pentru ca apoi să dispară, aparent, interesul față de ele și să se vorbească doar despre pământ. În cele două Testamente apar câteva scurte lămuriri despre aceste universuri spirituale, fără a se zăbovi însă prea mult asupra lor. Astfel, Sfântul Grigorie de Nyssa a văzut în cele 99 de oi lăsate în munți un simbol al pleromei îngerești; a suta, oaia pierdută, ar fi lumea noastră pământească, într-adevăr, în starea noastră de ființe decăzute, nu putem în nici un caz să plasăm lumea noastră printre aceste imensități spirituale.

Tăcerea relativă a Scripturilor devine semnificativă. Ea subliniază importanța centrală a pământului, definind un geocentrism. Acesta nu este o rămășiță a unei cosmologii primitive (dar cum ar putea fi altfel decât simbolic asemenea cosmologii?) care nu s-ar armoniza cu concepția noastră post-coperniciană despre univers. Aici nu este vorba de un geocentrism fizic, ci de unul spiritual; pământul este *în mod spiritual central*, deoarece este trupul omului și deoarece omul, care pătrunde tainele lumii vizibile pentru a o lega din nou cu lumea celor nevăzute, este ființa centrală a creației, ființa care reunește în sine sensibilul și inteligibilul și participă, astfel, mai deplin decât îngerii la toate rânduilele „pământului” și „cerului”. În centrul universului bate inima omului și numai sfântul a cărui inimă purificată cuprinde cele

mai îndepărtate nebuloase poate ști dacă aceste „sfere înstelate” nu sunt asemenea reflectării eonilor îngerești, neavând nevoie, în consecință, de nici o mântuire.

Tainele iconomiei divine se dezvăluie, astfel, pe pământ și, din acest motiv, Biblia dorește să ne lege de pământ. Ea nu ne interzice numai să ne pierdem în imensitățile cosmice (pe care natura noastră de ființe decăzute oricum nu le poate cuprinde decât sub aspectul dezintegrării lor), nu dorește numai să ne sustragă acțiunii uzurpatoare a îngerilor căzuți, legându-ne doar de Dumnezeu, ci, atunci când ne vorbește despre îngeri, ni-i arată ca fiind îndreptați spre istoria pământească, unde este inserată iconomia divină, ca slujitori (sau adversari) ai acestei iconomii.

Așadar, cele șase zile ale Facerii ne descriu într-un mod geocentric desfășurarea creației. Aceste șase zile, simbolizate prin zilele săptămânii, sunt stadii mai curând ierarhice decât cronologice. Diferențiind elementele create simultan în prima zi, ele definesc sferele concentrice ale ființei în centrul cărora, omul, rezumându-le virtual pe toate, se regăsește pe sine însuși.

„Și pământul (aici, întregul nostru cosmos) era netocmit și gol. Întunericul era deasupra adâncului” - este amestecul elementelor încă nediferențiate. „Duhul lui Dumnezeu se purta pe deasupra apelor” - aidoma unei păsări care clocește, spune Sfântul Vasile cel Mare, iar apele indică aici (ca și în Botez) plasticitatea elementelor.

„Și a zis Dumnezeu: «Să fie lumină!». Și a fost lumină”. Aceasta a fost prima poruncă dată de Dumnezeu: Cuvântul intră în substanța elementară și dă naștere primei „informări” a ființei, lumina. Prin urmare, lumina este perfecțiunea ființei create, „forța luminoasă”, născută de „voințele-logoi” care iradiază din Cuvânt și vor fecunda întunericul; în consecință, mai puțin vibrație fizică și mai mult lumină intelectuală.

Dumnezeu dă naștere, apoi, polarității luminii și întunericului. „Dumnezeu desparte lumina de întuneric”. Acestea aparțin făpturii create și nu trebuie confundate cu „nimicul” original, acea limită misterioasă, căreia i s-ar conferi, astfel, o substanțialitate grosolană. Întunericul („Dumnezeu a numit întunericul «noapte»”), care apare în ultimul stadiu al acestei „prime zile”, este momentul potențial al făpturii create. El reprezintă o realitate pe deplin pozitivă, roditoare, aidoma pământului în care germinează sămânța. Dumnezeu nu a produs răul; în prima făptură nu este loc pentru întunericul negativ, întunericul pozitiv al primei zile exprimă misterul uterin al fertilității, principiul tainei vieții, propriu pământului și pântecului, caracteristic pentru tot ceea ce este generator de viață, în sensul pozitiv al cuvântului, fiecărei substanțe vitale.

În ziua a doua, Dumnezeu a despărțit definitiv apele cele de sub tărie de apele cele de deasupra tăriei, cu alte cuvinte, cosmosul pământesc, delimitat de „firmament”, de eonii îngerești, despre care Cartea Facerii nu va mai vorbi.

În ziua a treia, din porunca lui Dumnezeu, elementele cosmice, a căror nediferențiere era simbolizată de ape, încep să se separe. Apele, în înțelesul propriu, sunt adunate la un loc, lăsând să apară uscatul. Acesta primește porunca de a produce plante, cu alte cuvinte, prima formă de viață. Iar pământul se supune Logosului - principiu al vieții - în același timp, cea de-a doua Persoană a Treimii și puterea orânduitoare a întregii Treimi.

În ziua a patra, apar stelele cu mișcările lor orbitale regulate; ordinea Logosului este înscrisă în ordinea cerului vizibil. Viața, trezită în „ziua” precedentă, necesită timp, ritmul zilei și al nopții. Simultaneitatea creatoare a primelor zile devine, pentru făptură, o succesiune. În ziua a cincea, Cuvântul creează peștii și păsările; apa, elementul umed, este cea care primește porunca de a le produce. În acest fel se stabilește o curioasă înrudire între ființele care înoată și cele care zboară (ale căror structuri au, de fapt, anumite similarități), între apă și cer, ambele fiind fluide și umede. Aici sesizăm cât se poate de limpede că nu este vorba de o cosmogonie științifică în sensul modern al cuvântului, ci de o altă viziune a ființei și a ierarhiilor ei; o viziune pentru care taina formei, calitățile secundare ale sensibilului (atât de mult neglijate de știință) au o semnificație decisivă care revine mereu la profunzimile inteligibile, la acei *logoi* ai creației. Această viziune a devenit extrem de dificilă pentru firea

noastră cea căzută, însă o putem regăsi în „noua creație” ecleziastică, atât în cosmosul liturgic și sacramental, cât și în *theoria physike* liturgică a asceților.

În ziua a șasea, elementul pământ primește, la rândul lui, porunca de a produce animale. Pe neașteptate însă tonul se schimbă; apare un nou stil de creație. „Să facem”, spune Dumnezeu. Ce înseamnă, oare, această schimbare? Crearea spiritelor îngerești a fost săvârșită „în tăcere” (Sfântul Isaac). Primul cuvânt a fost lumină. Apoi, Dumnezeu a orânduit și a binecuvântat („Dumnezeu a văzut că lumina era bună”). Însă în ziua a șasea, după crearea animalelor, când Dumnezeu a zis: „Să facem om după chipul și asemănarea Noastră”, se părea că Dumnezeu S-a oprit și că persoanele Treimii erau împreună. Pluralul care apare acum arată că Dumnezeu nu este singur. Este o hotărâre a unui „Sfat Divin”, ceea ce dovedește că facerea nu a fost o lucrare nici a necesității și nici a arbitrarului, ci un act liber și gândit. Dar de ce este nevoie, oare, pentru facerea omului de acest Sfat al celor Trei în locul unei simple porunci adresate pământului, așa cum s-a întâmplat în cazul animalelor? Este așa deoarece omul, ființă personală, are nevoie de afirmarea aspectului personal al lui Dumnezeu după al cărui chip a fost făcut. Prin poruncile lui Dumnezeu au luat naștere diferite părți ale lumii create. Omul însă nu este o parte, deoarece el cuprinde în sine totul. Totalitate liberă, el se naște din „reflectarea” lui Dumnezeu ca totalitate liberă.

„Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat și femeie”. Astfel, taina, singularului și a pluralului în om reflectă taina singularului și a pluralului în Dumnezeu; după cum principiul personal în Dumnezeu cere ca natura unică să se exprime în diversitatea persoanelor, la fel și în om, creat după chipul lui Dumnezeu. Natura umană nu poate fi cuprinsă într-o monadă. Ea reclamă nu solitudinea, ci comuniunea, diversitatea benefică a iubirii. Apoi porunca divină: „creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l supuneți” stabilește o anumită corespondență între sexualitate și dominația cosmică a primului cuplu și depășirea tainică în Dumnezeu a dualității prin triadă. Acest „eros” paradisiac se va fi deosebit de sexualitatea noastră decăzută și devoratoare de azi - întocmai ca și autoritatea sacerdotală a omului asupra creaturilor fața de modul în care ne devorăm în prezent unii pe alții. Căci Dumnezeu este exact: „Iar tuturor fiarelor pământului... le dau toata iarba verde spre hrană”. Să nu uităm că narațiunea creației este exprimată în categoriile lumii căzute. Căderea a schimbat însuși sensul cuvintelor. Sexualitatea, această „multiplicare” pe care Dumnezeu o orânduiește și o binecuvântează, apare, în universul nostru, fiind iremediabil legată de separare și moarte, deoarece condiția omului a cunoscut, cel puțin în realitatea sa biologică, o mutație catastrofală. Dragostea umană nu ar mai fi însă pătrunsă de o asemenea nostalgie paradisiacă dacă nu ar mai exista în ea amintirea dureroasă a unei stări originare în care „celălalt” și lumea erau cunoscuți *dinlăuntru*, în care, prin urmare, nu exista moartea.

„Și a privit Dumnezeu toate câte a făcut și iată erau bune foarte”; o dublă binecuvântare *care totuși îl asimilează pe om în sfera celorlalte făpturi terestre apărute tot în ziua a șasea*.

Urmează, după narațiunea creației ce constituie primul capitol al Facerii, o nouă narațiune începând cu cel de-al doilea capitol. Creația în desfășurarea ei este prezentată aici în termeni cu totul diferiți. Pentru exegeții Bibliei, acest lucru înseamnă o juxtapunere a unor tradiții diverse, a două narațiuni de fapt separate și alăturate mai târziu. Fără îndoială, acest lucru este adevărat la nivelul material al elaborării textului; pentru noi însă chiar juxtapunerea aceasta este lucrarea Duhului Sfânt; nu există nimic întâmplător în Biblie și totul este încărcat de semnificație. Biblia nu s-a născut din voința omului, nici din contingente omenești, ci de la Duhul Sfânt, Care îi dă coerență. Nu putem separa Biblia de Biserică, nici nu o putem înțelege în afara ei. Prin urmare, ceea ce ne interesează nu este să știm cum au ajuns să fie alăturate două narațiuni despre creație, ci din ce motiv și ce semnificație profundă ascunde apropierea lor.

Într-adevăr, în timp ce prima narațiune îl asimilează pe om celorlalte creaturi ale pământului printr-o binecuvântare comună, iar la nivelul naturii subliniază unitatea

antropocosmică, cea de-a doua narațiune definește clar locul omului. În realitate, perspectiva ei este cu totul diferită; omul apare nu numai ca o culme, ci și ca *principiu* al creației. Dintru început, aflăm că plantele nu existau, deoarece omul încă nu fusese creat: „Nu era nimeni ca să lucreze pământul”. „Atunci, luând Domnul Dumnezeu țărână din pământ, a făcut pe om și a suflat în fața lui suflare de viață și s-a făcut omul suflet viu”. Astfel, omul a fost făcut de însuși Dumnezeu, cu mâinile Sale - fapt subliniat de Părinți - și nu a fost creat numai prin Cuvântul Său (ceea ce ne conduce din nou la „Sfatul” din prima narațiune, deoarece, după Sfântul Irineu, Fiul și Duhul Sfânt sunt „cele două mâini” ale lui Dumnezeu), iar suflarea însăși a lui Dumnezeu este cea care transformă lutul în „suflet viu”. Unii au fost înclinați să vadă în acest „suflet viu” sufletul spiritual al omului și, astfel, să considere intelectul nostru ca emanație din Dumnezeu. Însă dacă sufletul nostru ar fi fost necreat, atunci noi am fi însuși Dumnezeu, împovărați doar de lutul pământului, iar întreaga creație nu ar fi decât un joc iluzoriu. Cu toate acestea, Sfântul Grigorie de Nazianz poate vorbi, și pe drept cuvânt, despre prezența în om a unei „părtecele din Dumnezeu”. *Aceasta înseamnă că harul necreat este implicat în însăși lucrarea creatoare și că sufletul primește, în același timp, viață și har; căci harul este suflarea lui Dumnezeu, „curgerea dumnezeirii”, prezența dătătoare de viață a Duhului Sfânt.* Dacă omul începe să trăiască în momentul în care Dumnezeu suflă viață în el, aceasta se datorează faptului că harul Duhului Sfânt este principiul real al existenței noastre. (Cât privește relația suflare-nări, în consecință, suflul uman-respirația lui Dumnezeu, ea se bazează pe simbolismul concret al cosmologiei biblice și nu reprezintă o metaforă, ci o analogie reală, care își găsește aplicare și astăzi în asceza ortodoxă).

În această a doua narațiune, lumea animală apare după om și în relație cu el, pentru ca el să nu mai fie singur, ci să aibă „ajutor asemenea lui”. Iar Adam dă nume animalelor pe care Dumnezeu i le aduce, căci lumea a fost făcută de Dumnezeu pentru a fi desăvârșită de către om. La rândul lui, omul cunoaște ființele vii dinlăuntru; le precizează taina și hotărăște mulțimea lor; poet, după cum este și preot, poet pentru Dumnezeu, deoarece Dumnezeu „le-a adus omului *ca să vadă* cum le va numi”. Pe atunci, limbajul coincidea cu însăși ființa lucrurilor, iar acest limbaj paradisiac, iremediabil pierdut, nu poate fi regăsit de cel preocupat de ocultism, ci numai de acele „inimi milostive” despre care vorbește Isaac Sirul, acele „inimi înflăcărate de iubire pentru creație... pentru păsări, pentru fiarele pământului, pentru toate făpturile”. Iar animalele sălbatice trăiesc în pace în jurul sfinților, ca pe vremea când Adam le-a dat numele.

Așadar, omul apare, în cea de-a doua narațiune a creației, ca fiind ipostasul cosmosului terestru; natura terestră este în continuarea trupului său. Totuși, numai o ființă de aceeași natură cu el îi poate fi omului de ajutor, „un ajutor asemenea lui”. Atunci, Dumnezeu a făcut ca omul să cadă într-un somn extatic și din cea mai intimă parte a naturii Sale („coasta” simbolică, aproape de inima lui) a făcut-o pe femeie și a adus-o omului; iar omul a recunoscut că Eva era „consubstanțială” cu el, „os din oasele sale și carne din carnea sa”.

Părinții Bisericii asemuiesc purcederea Duhului Sfânt cu ceea ce ei numesc „purcederea” Evei, deosebită de Adam și totuși de aceeași natură cu el; astfel, prin unitatea naturii și pluralitatea persoanelor, ni se dezvăluie tainele Noului Testament. După cum Duhul nu este inferior Celui din Care El purcede, tot așa nici femeia nu este inferioară bărbatului; căci iubirea cere egalitate și numai iubirea a dorit această polarizare primordială, izvor al întregii diversități a speciei umane.

V. Chip și asemănare

Filosofii antici au înțeles poziția centrală a omului și au exprimat-o cu ajutorul naturii „microcosmosului”. În special stoicii considerau că dacă omul este superior cosmosului, aceasta se datorează faptului că el îl rezumă și îi dă sens, căci cosmosul este el însuși un om uriaș, după cum omul este un mic cosmos.

Ideea de microcosmos a fost preluată de către Părinții Bisericii, care au eliminat însă orice imanentism. „Nu este nimic remarcabil în faptul că omul este după chipul și asemănarea universului, spune Sfântul Grigorie de Nyssa, deoarece pământul trece, cerul e schimbător și întregul lor conținut este la fel de efemer ca ceea ce îl cuprinde.” În fața magiilor cosmice ale antichității în declin, comparația afirmă libertatea: „Crezând că înalță natura umană prin acest nume impunător, adaugă Sfântul Grigorie, ei nu au observat că omul era investit cu aceleași atribute ca și țăntarii și șoarecii”. Adevărata măreție a omului nu constă în incontestabila sa înrudire cu universul, ci în participarea lui la plinătatea divină, în taina pe care o poartă în sine, de a fi „chip” și „asemănare”. „În calitatea mea de țăntă, sunt atașat de viața de aici, de jos, scrie Sfântul Grigorie de Nazianz, însă fiind și o părticică divină, port în pieptul meu dorința după o viață viitoare”.

Omul este o ființă personală, asemenea lui Dumnezeu, și nu o natură oarbă. Acesta este rolul chipului divin din el. Relația sa cu universul este întrucâtva inversată față de concepțiile antichității; în loc să se „dezindividualizeze” pentru a deveni „cosmic” și a se cufunda, astfel, într-un impersonal divin, corespondența absolută a persoanei sale cu un Dumnezeu personal îi permite să „personalizeze” lumea. Omul nu se mai mântuiește prin univers, ci universul este mântuit prin om; căci omul este ipostasul întregului cosmos care participă la natura sa, iar pământul își descoperă sensul personal, ipostatic, în om. Omul este, pentru univers, speranța de a primi harul și de a se uni cu Dumnezeu, dar și primejdia eșecului și a căderii. Sfântul Apostol Pavel spune: „Făptura așteaptă cu nerăbdare descoperirea fiilor lui Dumnezeu. Căci făptura a fost supusă deșertăciunii - nu de voia ei, ci din cauza aceluia care a supus-o - cu nădejde, pentru că și făptura însăși se va izbăvi din robia stricăciunii, ca să fie părtaşă la libertatea mării fiilor lui Dumnezeu” (Romani 8, 19-21). Supusă dezordinii și morții, făptura îi slujește omului, devenit prin har fiu al lui Dumnezeu, pentru eliberarea ei.

Lumea îl urmează pe om, deoarece îi este asemănătoare ca natură - „antroposferă”, s-ar putea spune. Iar această legătură antropocosmică este împlinită atunci când este împlinită legătura chipului uman cu Dumnezeu, prototipul lui. Căci omul nu poate aspira - fără a se distruge - să-și ia în stăpânire propria sa natură, în special calitatea de microcosmos în lume, ci își descoperă, dimpotrivă, plinătatea, atunci când își asumă universul pentru a-l oferi lui Dumnezeu.

Prin urmare, avem o responsabilitate față de lume. Suntem cuvântul, logosul prin care ea se mărturisește, și depinde numai de noi dacă se rostesc blasfemii sau rugăciuni. Numai prin noi poate cosmosul, aidoma trupului pe care îl prelungește, să primească harul. Căci nu numai sufletul, ci și trupul omului este creat după chipul lui Dumnezeu, „împreună au fost create după chipul lui Dumnezeu”, scrie Sfântul Grigorie Palama.

Așadar, chipul nu poate fi obiectivat - „naturalizat”, am putea spune -, atribuindu-l unei părți sau alteia a ființei umane. A fi după chipul lui Dumnezeu, susțin Părinții, înseamnă, în ultimă analiză, a fi o ființă personală, deci o ființă liberă și responsabilă. S-ar putea ridica întrebarea: oare de ce l-a creat Dumnezeu pe om liber și responsabil? Tocmai pentru că El a dorit să-l cheme spre o vocație supremă: îndumnezeirea; cu alte cuvinte, să devină prin har, printr-o mișcare neîngrădită, asemenea lui Dumnezeu, ceea ce este virtual prin natura sa. Iar această chemare cere un răspuns liber; Dumnezeu dorește ca această mișcare să fie o mișcare a dragostei. Fără dragoste, unirea ar fi mecanică, iar dragostea implică libertate, posibilitatea de a alege și de a refuza. Desigur, există o dragoste ne-personală - mișcare oarbă a dorinței, sclava unei forțe naturale. Dar nu aceasta este dragostea omului sau a îngerului față de Dumnezeu; altminteri, oamenii ar fi asemenea unor animale care s-ar atașa de Dumnezeu printr-un fel de obscură atracție cvasi-sexuală. A fi ceea ce trebuie să fii în iubirea pentru Dumnezeu înseamnă a admite posibilitatea contrariului, posibilitatea revoltei. Doar tăria libertății poate da sens unirii. Dragostea pe care o pretinde Dumnezeu nu este un magnetism fizic, ci tensiunea vie a contrariilor. Această libertate vine de la Dumnezeu; este pecetea părtașiei noastre divine, capodopera Creatorului.

O ființă personală este capabilă să iubească pe cineva mai mult decât propria sa fire,

mai mult decât propria sa viață. Persoana, adică chipul lui Dumnezeu în om, este, prin urmare, libertatea omului față de propria sa natură, „faptul de a fi eliberat de necesitate și de a nu fi supus stăpânirii naturii, ci capabil de a hotărî liber” (Sfântul Grigorie de Nyssa). Adeseori, omul acționează sub impulsuri naturale. El e condiționat de temperamentul, de caracterul, de ereditatea sa, de ambianța cosmică sau psiho-socială, de însăși istoricitatea sa. Însă adevărul omului depășește orice condiționare, iar demnitatea sa constă în a fi în stare să se elibereze de propria natură, dar nu prin irosire sau prin abandonare în voia ei, aidoma înțeleptului antic sau oriental, ci transfigurând-o în Dumnezeu.

Ținta libertății, după cum explică Sfântul Grigorie de Nazianz, este ca binele să aparțină cu adevărat celui care îl alege. Dumnezeu nu dorește ca el să rămână în posesia binelui pe care El l-a creat. El așteaptă din partea omului ceva mai mult decât o participare oarbă, pe de-a-ntregul naturală. El dorește ca omul să-și asume în mod conștient propria natură, să o stăpânească în mod liber ca pe o natură bună, să descopere, cu recunoștință, în viață și în univers darurile iubirii divine.

Ființele personale constituie culmea creației, deoarece ele pot deveni Dumnezeu prin liberă alegere și prin har. Împreună cu ele, atotputernicia divină săvârșește o „intervenție” radicală, aduce o noutate absolută; Dumnezeu creează ființe care pot, ca și El - dacă ne amintim de „Sfatul” Divin din Facere -, să decidă și să aleagă. Aceste ființe pot decide însă și împotriva lui Dumnezeu. Oare aceasta nu presupune riscul de a-Și vedea creația distrusă? Acest risc, este necesar s-o spunem, trebuie, în mod paradoxal, să se manifeste chiar în culmea atotputerniciei. Creația, pentru „a înnoi” cu adevărat, creează „un altul”, adică o ființă personală capabilă de a-L respinge pe Cel Care a creat-o. Culmea atotputerniciei este astfel receptată ca o neputință a lui Dumnezeu, ca risc divin. Persoana este cea mai înaltă creație a lui Dumnezeu doar pentru faptul că Dumnezeu îi dă putința de a iubi și, prin urmare, de a respinge. Dumnezeu riscă neîncetat prăbușirea celei mai înalte făpturi a Sa tocmai pentru ca ea să poată fi cea mai înaltă. Paradoxul este ireductibil: în însăși măreția Sa, care înseamnă capacitatea de a deveni Dumnezeu, omul este supus greșelii; însă fără această amenințare a căderii în păcat nu ar putea exista măreție. De aceea, Părinții Bisericii susțin că omul trebuie să fie supus unei încercări, *peira*, pentru a dobândi conștiința libertății sale, a dragostei libere pe care Dumnezeu o așteaptă de la el. „Dumnezeu l-a creat pe om ca animal [ființă vie] care a primit porunca de a deveni dumnezeu”, spune o vorbă adâncă a Sfântul Vasile cel Mare, repetată de Sfântul Grigorie de Nazianz. Pentru a îndeplini această poruncă, trebuie să existe și posibilitatea respingerii ei. Dumnezeu *devine neputincios* înaintea libertății umane; El nu o poate viola, deoarece izvorăște din propria Sa atotputernicie. Desigur, omul a fost creat prin voința lui Dumnezeu; însă nu poate fi îndumnezeit numai prin ea. O singură voință pentru creație, dar două pentru îndumnezeire. O singură voință pentru a da viață chipului; însă două pentru a transforma chipul în asemănare. Iubirea lui Dumnezeu pentru om este atât de mare, încât ea nu poate constrânge, căci nu poate exista dragoste fără respectul celui alt. *Voința divină* se va supune întotdeauna căutărilor, abaterilor, chiar și revoltelor *voinței umane*, pentru a o conduce spre un consimțământ liber. Aceasta este providența divină, iar chipul clasic al Pedagogului pălește în ochii celui care l-a simțit pe Dumnezeu ca pe un cerșetor al iubirii, așteptând la ușa sufletului său fără a îndrăzni vreodată să forțeze.

VI. Antropologie creștină

Sfântul Maxim Mărturisitorul a descris cu o incomparabilă forță și temeinicie misiunea ce îi revine omului. Divizărilor succesive ce constituie creația le corespund unificările sau sintezele realizate de om, datorită „sinergie” harului și libertății.

Diviziunea fundamentală, pe care se întemeiază însăși realitatea ființei create, este aceea dintre Dumnezeu și totalitatea creaturilor, dintre creat și necreat. Natura creată se împarte la rândul ei în cerească și pământească, în inteligibilă și sensibilă, în universul

sensibil, cerul este separat de pământ. Pe suprafața celui din urmă, Paradisul este așezat deoparte. În cele din urmă, locuitorul paradisului, omul, este el însuși divizat, după sex, în bărbat și femeie.

Adam trebuie să învingă aceste diviziuni printr-o acțiune conștientă, să reunească în sine întregul univers creat și să se îndumnezeiască împreună cu el. Mai întâi, el trebuie să depășească separația dintre sexe printr-o viață castă, printr-o unire mai deplină decât unirea exterioară a sexelor, printr-o „integritate” care să devină integrare. În a doua etapă, el trebuie să reunească Paradisul cu restul cosmosului terestru prin iubirea de Dumnezeu, care îl detașează, dar îi dă și posibilitatea să îmbrățișeze totul; purtând mereu în sine Paradisul, el va transforma întregul Pământ în Paradis. În al treilea rând, spiritul și trupul său vor triumfa asupra spațiului prin unificarea întregii lumi sensibile a pământului și a firmamentului. În etapa următoare, el trebuie să pătrundă în cosmosul ceresc, să trăiască aiudoma îngerilor, să asimileze inteligența lor și să reunească în sine lumea inteligibilă și cea sensibilă. În cele din urmă, acest Adam cosmic, dându-se pe sine lui Dumnezeu fără a aștepta vreo răsplată, va restitui lui Dumnezeu întreaga Lui creație, și va primi de la El, prin reciprocitatea dragostei, adică prin har, tot ceea ce Dumnezeu posedă în virtutea naturii Sale. Astfel, depășindu-se separarea primordială dintre cele create și cele necreate, se va realiza îndumnezeirea omului și, prin el, a întregului univers.

Prin Cădere, omul a devenit inferior vocației sale, dar planul divin a rămas neschimbat, în consecință, misiunea primului Adam trebuia împlinită de Adam cel ceresc, adică de Hristos, nu în sensul de a Se substitui omului, căci dragostea nemărginită a lui Dumnezeu nu înlocuiește legământul libertății umane, ci pentru a reda omului posibilitatea de a-și îndeplini misiunea, pentru a-i redeschide drumul spre îndumnezeire, această supremă sinteză, realizată prin Om, a lui Dumnezeu și a cosmosului creat, sinteză în care se regăsește sensul întregii antropologii creștine. Astfel, ca urmare a păcatului, pentru ca omul să poată totuși deveni Dumnezeu, a fost necesar ca Dumnezeu să devină om, iar cel de-al doilea Adam să inaugureze „o nouă creație”, depășind toate divizările vechii creații. Într-adevăr, prin nașterea sa din Fecioară, Hristos depășește separarea dintre sexe și, pentru răscumpărarea „erosului”, deschide două căi, unite numai în persoana Mariei, fecioară și mamă în același timp: calea căsătoriei creștine și calea vieții monahale. Pe Cruce fiind, Hristos a reunit întregul cosmos pământean cu Paradisul; căci atunci când El a permis morții să pătrundă în El pentru a o nimici prin contactul cu propria Sa divinitate, locul cel mai întunecat de pe pământ devine „strălucitor” și nu mai există loc blestemat. După înviere, însuși trupul lui Hristos sfidează limitările spațiale și, prin integrarea a tot ceea ce este sensibil, unește pământul și cerul. Prin înălțarea Sa, Hristos reunește lumea cerească cu cea pământească, corurile îngerești și neamul omenesc. În cele din urmă, Cel Ce stă de-a dreapta Tatălui aduce umanitatea deasupra cetelor îngerești, în însăși Sfânta Treime; iar acestea sunt primele roade ale îndumnezeirii cosmice.

Așadar, nu putem redescoperi plinătatea naturii adamice decât în Hristos, cel de-al doilea Adam. Pentru a înțelege însă mai bine această natură, trebuie să punem în discuție două probleme dificile, care se întâmplă să fie strâns legate între ele: problema sexului și problema morții. Este oare condiția noastră biologică de astăzi aceea a omului înainte de Cădere? Oare această condiție legată de dialectica tragică a dragostei și a morții își are izvorul în starea paradisiacă? În acest punct, gândirea Părinților, tocmai datorită faptului că nu poate concepe paradisul terestru decât în raport cu pământul cel blestemat, riscă să devină incompletă și să se deschidă, astfel, unor influențe necreștine care ar face-o să devină părtinitoare. Ne confruntăm acum cu o dilemă: dacă există o sexualitate biologică în Paradis, după cum sugerează porunca divină dată omului de a se înmulți. Nu aduce oare aceasta, în prima condiție a omului, o diminuare a chipului divin prin prezența unei animalități care implică simultan înmulțirea și moartea? Sau poate condiția paradisiacă este liberă de orice animalitate. Dar păcatul există în însăși viața noastră biologică, ceea ce ne face să cădem într-un fel de maniheism.

Desigur, Părinții au respins, împreună cu origenismul, cea de-a doua soluție, însă abia au izbutit să o clarifice pe prima. Pornind de la relația incontestabilă, din lumea căzută, dintre

sex și moarte, dintre animalitate și mortalitate, ei se întreabă dacă nu cumva crearea femeii, care inaugurează o condiție biologică legată de finitudine, va fi amenințat încă de la început, din Paradis, nemurirea potențială a omului, întrucât acest aspect negativ al împărțirii în sexe aduce o anumită înclinare spre păcat, natura umană ar fi, prin urmare, vulnerabilă, iar Căderea un act inevitabil.

Grigorie de Nyssa, urmat după aceea de Maxim Mărturisitorul, a pus sub semnul întrebării această legătură necesară dintre separarea sexelor și Cădere. În concepția sa, sexualitatea ar fi fost creată de Dumnezeu Care prevede păcatul, pentru a conserva omenirea după Cădere, însă pur și simplu ca o posibilitate. Polarizarea sexuală a înzestrat natura umană cu o pavăză care nu implică nici o constrângere; asemenea unui pasager căruia i se dă un colac de salvare, nefiind însă ispitit, prin aceasta, să se azvârle în mare. Această posibilitate poate fi actualizată numai în clipa în care, printr-un păcat care nu are nici o legătură cu sexul, natura umană se prăbușește, închizându-se lucrării harului. Doar în această stare căzută, în care moartea este plata păcatului, posibilitatea va deveni necesitate. Aici intervine explicația, datând din timpul lui Filon, prin „veșmintele de piele” cu care Dumnezeu îl îmbracă pe om după Cădere. Aceste „veșminte” ar reprezenta natura noastră actuală, starea noastră biologică brută, total deosebită de corporalitatea transparentă din Paradis. Este creat un nou cosmos, care se apără prin sex împotriva finitudinii, întemeind astfel legea nașterii și a morții, în acest context, sexul apare nu ca o cauză a mortalității, ci ca un antidot relativ împotriva ei.

Cu toate acestea, nu putem fi de acord cu Sfântul Grigorie de Nyssa atunci când, argumentând caracterul „preventiv” al sexualității, afirmă că divizarea în bărbat și femeie este „supra-impusă” chipului. De fapt, nu este vorba numai de acest caz, ci de toate diviziunile din creație, care au dobândit, ca o consecință a păcatului, caracterul morții și al separării. Iar dragostea umană, pasiunea absolută a îndrăgostiților nu a încetat niciodată să ascundă, în însăși finalitatea eșecului ei, nostalgia paradisiacă în care își au rădăcina eroismul și arta. Sexualitatea paradisiacă, izvorând în întregime dintr-o interioritate consubstanțială și a cărei multiplicare miraculoasă, urmând să se reverse peste tot, fără a angaja nici o înmulțire, nici moarte, ne este aproape complet necunoscută, căci păcatul, obiectivând trupurile („și au văzut că erau goi”), a făcut din primele două persoane umane două naturi separate, două ființe individuale, având între ele relații exterioare. Însă noua creație în Hristos, cel de-al doilea Adam, ne dă posibilitatea să percepem sensul profund al unei separări care, cu siguranță, nu avea nimic „supra-impus”; mariologia, iubirea lui Hristos și a Bisericii, Taina căsătoriei aduc la lumină o plinătate care își are originea în crearea femeii - plinătate neîntrezărită totuși decât în persoana unică a Fecioarei, deoarece condiția noastră de ființe decăzute dăinuie mereu, solicitând, în scopul împlinirii vocației noastre umane, nu numai castitatea reunificatoare a căsătoriei, ci, de asemenea, și, probabil mai întâi de toate, castitatea purificatoare a monahismului.

S-ar putea spune oare că, în starea sa paradisiacă, Adam era într-adevăr nemuritor? „Dumnezeu nu a creat moartea”, spune Cartea înțelepciunii. Pentru teologia străveche - de exemplu, Sfântul Irineu - Adam nu a fost cu necesitate nici muritor, dar nici nemuritor. Natura sa, bogată în posibilități, flexibilă, putea fi permanent hrănită și transformată de har până la acel punct în care se depășea orice risc de îmbătrânire și moarte. Posibilitatea morții exista, dar numai pentru a fi făcută neputincioasă. La o astfel de încercare era supusă libertatea lui Adam. Pomul vieții din mijlocul Paradisului și hrana dătătoare de nemurire ofereau, prin urmare, o posibilitate; tot astfel, în realitățile noastre hristo-eclesiale, Euharistia ne vindecă, ne hrănește și ne întărește sufletul și trupul. Trebuie să îl avem pe Dumnezeu ca hrană, pentru a realiza în mod liber îndumnezeirea. Iar Adam a eșuat în acest efort personal.

Cât privește interdicția divină, aceasta ridică două probleme: aceea a cunoașterii binelui și a răului și aceea a interzicerii propriu-zise. Nu este rea nici cunoașterea în sine, nici aceea a binelui și a răului.¹³ Însă recurgerea la un astfel de discernământ implică o in-

¹³ După învățătura Părinților cunoașterea răului de către Adam implica săvârșirea lui, deci abaterea de la Dumnezeu, depărtarea de El. În cazul lui Adam nu putem vorbi de o cunoaștere teoretică a răului fără a-l

ferioritate existențială, o stare de cădere. În starea de păcat, omul trebuie să cunoască, desigur, binele și răul, pentru a săvârși binele și a evita răul. În Paradis, această cunoaștere nu îi era de nici un folos lui Adam. Însăși existența răului implică o separare voluntară de Dumnezeu, o negare a lui Dumnezeu. Atât timp cât Adam a rămas în unire cu Dumnezeu și a împlinit voia Lui, atât timp cât s-a hrănit cu prezența Lui, o astfel de distincție era inutilă.

Din această pricină, interdicția divină se referea mai puțin la cunoașterea binelui și a răului (deoarece răul nu există decât ca un risc, riscul încălcării poruncii de către Adam), fiind mai curând o încercare deliberată, menită să conștientizeze libertatea primului om. Adam trebuia să iasă din inconștiența infantilă prin acceptarea din iubire a supunerii față de Dumnezeu. Interdicția nu a fost însă arbitrară, căci dragostea de Dumnezeu, dacă este liber consimțită de om, îl cuprinde pe de-a-ntregul și astfel face universul transparent harului. Cum ar putea omul să dorească altceva, să izoleze un aspect, un fruct din acest univers transparent, îngropându-l în mocirla dorinței egocentrice și totodată să-l închidă și să se închidă el însuși în fața deplinei prezențe divine? „Să nu mâncați...”, „Să nu vă atingeți...” - aceste porunci reprezintă însăși posibilitatea unei iubiri cu adevărat conștiente, a unei iubiri din ce în ce mai mari, care l-ar fi eliberat de om de desfătarea egoistă pe care i-o produceau nu numai un pom, ci toți pomii, nu numai un fruct, ci tot ceea ce este lume sensibilă, aducându-i în schimb, atât lui, cât și întregului univers, bucuria unei singure desfătări: cea venită de la Dumnezeu.

experimenta. Cunoașterea răului implica făptuirea lui. Răul se putea defini ca o călcare a poruncii divine. De aceea cunoașterea răului nu era necesară pentru Adam. Cunoașterea răului, ca abatere de la voia divină, nu avea cum să îmbogățească duhovnicește pe om, nici să-i ofere îndumnezeirea așa cum pretindea diavolul. Dimpotrivă, cunoașterea răului, ca depărtare de Dumnezeu, i-a adus moartea.

CAPITOLUL AL III-LEA

Păcatul original

I. Introducere

Problema răului este prin excelență creștină. Pentru ateul lucid, răul nu este decât un aspect al absurdului, în timp ce pentru ateul obtuz este rezultatul temporar al unei organizări încă imperfecte a societății și a universului. În metafizica monistă, răul califică în mod necesar creatura ca fiind separată de Dumnezeu; însă în acest caz este doar o iluzie. Într-o metafizică dualistă, este „celălalt”, răutatea materială sau principială, însă la fel de eternă ca Dumnezeu. Astfel, răul ca problemă izvorăște în mod necesar din creștinism. Cum se explică răul într-o lume creată de Dumnezeu, dintr-o perspectivă în care creația apare ca fiind în sine bună? Chiar dacă am considera libertatea umană ca opunându-se planului divin, nu putem să nu ne întrebăm: ce este răul?

Cu toate acestea, întrebarea este prost pusă, deoarece ea implică ideea că răul este „ceva”. Auzind această întrebare, te simți ispitit să vezi în rău o esență, un „principiu al răului”, un „anti-Dumnezeu” al maniheenilor. În acest caz, universul apare ca un „tărâm al nimănui” situat între un Dumnezeu bun și un Dumnezeu rău, iar bogăția și diversitatea sa, ca un joc de lumini și umbre izvorând din lupta acestor două principii.

Această diviziune se întemeiază oarecum pe experiența ascetică; elemente dualiste s-au infiltrat mereu în creștinism, în special în viața monahală. Totuși, din punctul de vedere al gândirii ortodoxe, această concepție este falsă; Dumnezeu nu are un opus; nu ne putem imagina naturi străine de El. Încă de la sfârșitul secolului al III-lea și până pe vremea Fericitului Augustin, Părinții Bisericii au dus o luptă aprigă împotriva maniheismului, dar au făcut acest lucru folosind elemente filosofice a căror problematică rămâne întrucâtva în afara chestiunii. Pentru Părinți, răul este de fapt o lipsă, un viciu, o imperfecțiune, nu o natură, ci tocmai ce îi lipsește unei naturi pentru a fi desăvârșită. În manieră esențialistă, ei cred că răul nu există, arătând că este vorba doar de o inadecvare a ființei. Acesta a fost un răspuns suficient pentru maniheism, însă nesatisfăcător în raport cu realitatea răului pe care o simțim cu toții, cu răul prezent și activ în lume. La urma urmei, dacă ultima cerere din „Tatăl nostru” poate fi tradusă filosofic prin: „și ne izbăvește de cel rău”, strigătul neliniștii noastre concrete este, fără îndoială: „și ne scapă de săvârșitorul răului”.

După cum bine remarcă Părintele Bouyer, problema răului, văzută dintr-o perspectivă autentic creștină, se reduce la problema celui ce săvârșește răul. Iar cel ce săvârșește răul nu este o inadecvare a ființei, o lipsă de esențialitate, și nici esență pură, de vreme ce este un săvârșitor al răului; căci natura lui, creată de Dumnezeu, este bună. Săvârșitorul răului este o persoană, este cineva.

Desigur, răul nu-și are locul printre esențe, dar nici nu este doar o lipsă; în el există activitate. Răul nu este o natură, ci o stare a naturii, după cum afirmă cu mare pătrundere Părinții. El apare, așadar, ca o boală, ca un parazit care există în virtutea naturii din care se hrănește. Mai exact, răul este o stare a voinței acestei naturi; este voința unei ființe decăzute față de Dumnezeu. Răul este revolta împotriva lui Dumnezeu, cu alte cuvinte, o atitudine personală. Viziunea exactă asupra răului nu este, așadar, esențialistă, ci personalistă. „Lumea se sălășluiește în rău”, spunea Sfântul Ioan, adică în starea în care se află natura acelor ființe personale care s-au întors de la Dumnezeu.

Astfel, originea răului se află în libertatea făpturilor create. Din acest motiv, răul este injustificabil, căci nu are altă origine decât libertatea ființei care-l săvârșește. „Nu există rău sau, mai exact, răul există numai în momentul în care este săvârșit”, scrie Diadoh al Foticeii,

iar Grigorie de Nyssa subliniază paradoxul celui care se supune răului: el există în neexistență.

În acest fel, omul a făcut loc răului în voința sa, introducându-l astfel în lume. Desigur, omul, predispus în mod natural să-L cunoască și să-L iubească pe Dumnezeu, a ales răul deoarece acesta i-a fost sugerat; tocmai în aceasta stă rolul șarpelui. Răul din om și, prin om, cel din universul pământesc apar deci prin corupere; aceasta din urmă, nefiind însă un act mecanic, nu poate fi propagată decât prin consimțământul liber al voinței umane. Omul a consimțit să se lase învins.

Cu toate acestea, răul își are sorginea în lumea îngerilor și merită să insistăm asupra acestei idei.

Îngeri nu pot fi definiți ca „spirite neîtrupate”; chiar dacă sunt numiți astfel de Părinți și în Liturghie, ei nu sunt „spirite pure”. O corporalitate angelică există și se poate face chiar vizibilă. Deși în Apus ideea necorporalității îngerilor s-a impus prin tomism, călugării franciscani medievali, și mai cu seamă Bonaventura, au susținut o poziție contrară. În secolul al XIX-lea, în Rusia, Ignatie Briancianinov a apărut ideea corporalității îngerilor, contrazicându-l pe Teofan Zăvorâtul. Oricare ar fi însă situația, îngerii nu pot avea o condiție biologică asemenea nouă, necunoscând nici moartea și nici reproducerea. Ei nu au „veșminte de piele”.

Prin urmare, unitatea lumii îngerești este total diferită de a noastră. Putem vorbi de „specie umană”, cu alte cuvinte, de nenumărate persoane care posedă aceeași natură, însă îngerii, care sunt de asemenea persoane, nu au o unitate de natură. Fiecare este o natură, un univers inteligibil. Unitatea lor nu este, astfel aceea a unor organisme vii, ci, am putea spune, prin analogie, o unitate abstractă, asemenea unității unui oraș, a unui cor, a unei armate, asemenea unității în slujire, în solemnitate, în preamărire, într-un cuvânt, o unitate a armoniei. În acest chip, se pot stabili asemănări remarcabile între muzică și matematică, pe de o parte, și sferele îngerești, pe de altă parte.

Universul angelic ar oferi, prin urmare, alte condiții răului decât oferă universul nostru. Răul asimilat de Adam a putut corupe întreaga natură umană, însă atitudinea malefică a unui înger rămâne strict personală; în acest caz, răul este, într-o oarecare măsură, individualizat. Contagiunea, dacă are loc, este rezultatul exemplului, al influenței pe care o persoană o poate exercita asupra altora. În acest fel, Lucifer a ispitit și alți îngeri, însă nu toți au căzut; șarpele a răsturnat o treime din stele, se spune simbolic în Apocalipsă.

Răul își are originea, prin urmare, în păcatul spiritual al îngerului, iar atitudinea lui Lucifer ne descoperă rădăcina tuturor păcatelor: mândria ca revoltă împotriva lui Dumnezeu. Cel care a fost primul chemat la îndumnezeirea prin har a dorit să fie el însuși Dumnezeu. Rădăcina păcatului rezidă, astfel, în setea de autoîndumnezeire, în ura față de har. Rămânând dependent de Dumnezeu în însăși ființa sa, căci ființa i-a fost creată de Dumnezeu, spiritul răzvrătit dobândește, în consecință, o ură față de ființă, o frenezie a distrugerii, o sete după nimicul imposibil. Întrucât numai lumea pământească îi rămâne deschisă, el încearcă să distrugă aici planul divin și, eșuând în încercarea de a nimici creația, încearcă să o deformeze. Drama începută în ceruri continuă pe pământ, căci îngerii credincioși închid porțile cerului, nelăsându-se înduplecați de îngerii căzuți.

Șarpele din Facere este Satana, la fel și „șarpele cel vechi” din Apocalipsă. El este prezent în paradisul terestru tocmai pentru că omul trebuia supus testului libertății, acelei *peira*. Prima poruncă, aceea de a nu atinge pomul cunoașterii, circumscrie libertatea umană și urmează aceiași ordini de idei, după care Dumnezeu îngăduie prezența șarpelui. „Credința face păcatul real”, îl face vizibil, după cum sublinia Sfântul Apostol Pavel. Dumnezeu dă această primă poruncă, iar Satana strecoară imediat neascultarea. De fapt, fructul era bun în sine, însă totul atârna de relația personală a omului cu Dumnezeu. Iar când Eva vede că pomul este frumos, o nouă valoare, în afara lui Dumnezeu, își face apariția. „Veți fi aidoma lui Dumnezeu”, spune șarpele. El nu îl înșală pe om cu desăvârșire, căci acesta din urmă este chemat la îndumnezeire. Dar, în acest context, „aidoma” înseamnă o egalitate, prin

resentiment, egalitatea celui care îl înfruntă pe Dumnezeu; un dumnezeu prin el însuși, dumnezeu al universului pământesc, despărțit de Dumnezeu.

Odată fructul mâncat, păcatul se desfășoară în câteva etape. Când Dumnezeu îl cheamă pe Adam, acesta, departe de a se tângui înspăimântat și a se prosterna înaintea Creatorului său, acuză femeia: „Femeia care mi-ai dat-o să fie cu mine”, declară el ritos. Prin urmare, omul refuză să-și asume răspunderea, aruncând-o asupra femeii și, în cele din urmă, asupra lui Dumnezeu însuși. Adam devine, astfel, primul determinist. Omul nu este liber, lasă el să se înțeleagă; creația și deci Dumnezeu însuși l-au împins la rău.

Din acel moment, omul s-a aflat sub stăpânirea păcatului. Natura sa, despărțindu-se de Dumnezeu, devine non-naturală, anti-naturală. Spiritul uman, răsturnat cu brutalitate, primește chipul unei materii amorfe în loc să oglindească veșnicia; prima ierarhie a ființei umane deschisă harului, dar producând năruirea lui în univers, se năruie ea însăși. Spiritul ar trebui să primească viață de la Dumnezeu, sufletul de la spirit și trupul de la suflet. Dar spiritul începe să trăiască de pe urma sufletului, hrănindu-se cu valori nedumnezeiești, cum ar fi bunătatea și frumusețea, care nu vin de la Dumnezeu și pe care șarpele le-a descoperit femeii, atrăgându-i atenția asupra pomului. La rândul său, sufletul trăiește de pe urma trupului; iau naștere în acest fel patimile. În cele din urmă, trupul trăiește de pe urma universului terestru, ucide pentru a mânca și, astfel, descoperă moartea.

Cu toate acestea, Dumnezeu - aici aflăm întreaga taină a „veșmintelor din piele” - introduce o anumită ordine chiar în mijlocul dezordinii pentru a evita dezintegrarea totală prin rău. Voința Sa binefăcătoare organizează și menține universul; pedeapsa Sa este pedagogică: este mai bine ca omul să moară, adică să fie alungat de lângă pomul vieții, decât să fie perpetuată în veșnicie condiția sa monstruoasă. Chiar limitele condiției sale l-ar îndemna la pocăință, adică spre posibilitatea unei noi iubiri. Universul, salvat în acest fel, nu reprezintă însă lumea cea adevărată; această ordine în care există moarte rămâne o ordine catastrofală. „Pământul este blestemat din pricina omului”, iar frumusețea însăși a cosmosului devine ambiguă.

Adevărata lume, natura autentică se afirmă numai prin har. Din această pricină, o dată cu păcatul începe și drama răscumpărării. Cel de-al doilea Adam îl va alege pe Dumnezeu exact în situația în care cel dintâi s-a ales pe sine; Satana va veni la Hristos după botezul Lui cu aceeași ispită, dar de trei ori ispita se va sfârâma de voințele unite, a lui Dumnezeu și a omului.

II. Semnificația Vechiului Testament

În Paradis, concordanța dintre libertatea umană și har poate arunca o punte luminoasă peste această „distanță nesfârșită” care, după Sfântul Ioan Damaschin, separă creatura de creator. Adam a fost nemijlocit chemat să se îndumnezeiască. După Cădere însă au intervenit două obstacole care au făcut de netrecut această distanță: păcatul însuși, care face ca natura umană să nu mai poată primi harul, și moartea, consecința acestei căderi care îl împinge pe om într-o stare antinaturală în care voința lui, contaminând cosmosul, dă nașterii o paradoxală și tragică realitate. În această stare, omul nu mai poate corespunde vocației sale. Planul lui Dumnezeu nu a fost însă schimbat. El dorește și pe mai departe ca omul să se unească cu El și să transfigureze întregul pământ.

Scopul ultim și pe deplin pozitiv al omului, întemeiat pe această stare de lucruri, implică un aspect negativ: mântuirea. Așadar, pentru ca omul să se poată reîntoarce în mod liber la Dumnezeu este necesar, în primul rând, ca El să îl elibereze din starea sa de păcătos și de muritor. Această stare solicită răscumpărarea care apare în plenitudinea planului divin nu ca un final, ci ca un instrument negativ. Căci nu poți fi mântuit decât numai dacă ești prada neajutorată a răului. După Cădere, istoria umană este un lung naufragiu în așteptarea salvării; însă portul de salvare nu este limanul, ci doar posibilitatea pentru cei naufragați de a-și

continua călătoria, a cărei singură țință este unirea cu Dumnezeu.

Astfel, după pierderea stării paradisiace, în mod obiectiv, omul nu-și mai putea realiza scopul final. Atitudinea Sa în noua stare de neființă și moarte exprimă o pasivitate dureroasă, întemeiată mai întâi pe o nostalgie paradisiacă tenace și, în al doilea rând, pe o așteptare lucidă a mântuirii. Mișcarea de cădere persistă făcând așteptarea mai amară și dând naștere, în același timp, acelor mii de feluri de a uita (sau de a încerca să uităm) de moarte, adică de separarea de Dumnezeu, sau acelei voințe luciferice prin care să găsim singuri mântuirea și să ne auto-îndumnezeim. Însă angelismul și babelismul vor eșua, iar oamenii nu vor înceta să aștepte pe cineva care să vină spre a-i mântui. Astfel, întreaga istorie a omenirii va fi istoria mântuirii, o istorie în care distingem trei perioade.

Prima perioadă este o îndelungă pregătire pentru venirea Mântuitorului. Ea se întinde în timp de la Cădere și până la Bunavestire; căci „astăzi este începutul mântuirii noastre”, se cântă la slujba acestei sărbători, în timpul acesta, Providența nu a încetat să țină cont de voința oamenilor și, în consecință, să aleagă mijloacele care i se potrivesc.

Perioada a doua, de la Bunavestire la Cincizecime, corespunde vieții pământești și înălțării la cer a lui Hristos. În acest timp, omul nu poate face nimic; singur Hristos, prin viața, învierea și înălțarea Sa la cer, săvârșește opera de mântuire. Umanitatea și divinitatea se unesc în persoana Sa, veșnicia intră în timp, timpul pătrunde în veșnicie, natura antropocosmică îndumnezeită este adusă în viața divină, în însăși inima Sfintei Treimi.

Cu Cincizecimea începe o nouă perioadă în care persoanele umane, mângâiate de Duhul Sfânt, trebuie să dobândească în mod liber acea îndumnezeire pe care natura lor a primit-o în Hristos, o dată pentru totdeauna, în Biserică, harul și libertatea conlucrează. Respectând libertatea umană, Dumnezeu lasă epoca păcatului și a morții să continue, căci El nu dorește să Se impună omului cu forța. El dorește un răspuns în credință și cdatului cdatului cdes(&)

însăși dialectica dezamăgirilor, așteptarea aceluia Mesia victorios devine așteptarea „Slujitorului care suferă” al lui Iahve; iar așteptarea eliberării politice a unui popor devine așteptarea eliberării spirituale a omenirii. Cu cât Dumnezeu se îndepărtează, cu atât rugăciunea omului se intensifică; și cu cât alegerea este mai limitată, cu atât ținta ei se universalizează: până când curăția supremă a Fecioarei devine capabilă să dea naștere Mântuitorului omenirii.

Prima cădere după pierderea Paradisului a fost uciderea lui Abel de către Cain. Totuși, Dumnezeu i-a zis lui Cain: „...păcatul bate la ușa și caută să te târască, dar tu biruiește-l!” (Facere 4, 7). Cain însă și-a ucis fratele. Acestei prime căderi îi corespunde o primă alegere, aceea a lui Set și a urmașilor săi. Fiii lui Set sunt „fiii lui Dumnezeu”, ei invocă numele lui Iahve, iar unul dintre ei, Enoh, „a umblat împreună cu Dumnezeu” și a fost, probabil, dus cu trupul în rai. Descendenții lui Cain, pe de altă parte, sunt numai fiii omului, tragic lăsați în seama morții („Am ucis un om pentru rana mea și un tânăr pentru vânătăia mea”, zice Lameh). Blestemați de pământul cultivat a cărui „gură” a băut sângele lui Abel, ei sunt primii cetățeni, inventatorii artelor și ai tehnicii. Civilizația apare o dată cu ei - uriașă compensație pentru lipsa lui Dumnezeu! Dumnezeu trebuie să fie uitat sau înlocuit: să-L uite prin prelucrarea metalelor, acceptând să devină captivi ai greutății pământului și ai puterii opace pe care o conferă, precum Tubalcain „fierarul, tatăl tuturor făurarilor în aramă și fier” (Facere 4, 22); să-L înlocuiască (pe Dumnezeu) prin sărbătoarea artei, prin consolarea nostalgică a muzicii, asemenea lui Jubal, „tatăl tuturor celor ce cântă din liră și din fluier”. Aici artele apar ca valori culturale, nu cultice; ele sunt aidoma unei rugăciuni pierdute, deoarece nu mai este adresată lui Dumnezeu. Frumusețea căreia îi dau naștere se închide în sine, înlănțuindu-l pe om cu farmecul ei. Aceste invenții inaugurează cultura ca un cult al abstracției, golit de acea Prezență căreia trebuie să i se adreseze orice cult...

Apoi a venit Potopul și se părea că Dumnezeu lasă creația Sa, bântuită de corupție, să se reîntoarcă în apele originare. Această nouă cădere ar putea fi pusă în legătură cu relațiile misterioase dintre îngeri și oameni (Facere 6, 1-4), în urma cărora au apărut „uriașii”; nu aceasta a fost gnoza luciferică din care omul a extras puteri de uriaș? Oricum au stat lucrurile, o rămășiță, un bărbat și familia sa, a găsit har în fața lui Dumnezeu: „Noe era drept și neprihănit între oamenii timpului său și mergea pe calea Domnului” (Facere 6, 9). Noe a salvat omenirea și toate făpturile create nu prin regenerare, așa cum o face Hristos, Căruia el îi este doar prototip, ci asigurându-le continuitatea. După Potop, Dumnezeu a încheiat cu omenirea o alianță cosmică, prin care statornicește universul pământesc, luând ca semn curcubeul, acel pod misterios de lumină ce leagă pământul și cerul.

Cu toate acestea, o nouă cădere are loc, o dată cu ridicarea Turnului Babel. Ea semnifică mișcarea de uzurpare a unei civilizații fără Dumnezeu, unitate pur umană, creată în întregime din pământ cu dorința de a cuceri cerul. Astfel își construiseră civilizațiile sacerdotale din Orient ziguratele, acele temple ale căror trepte etajate simbolizau, fără îndoială, scara interiorizării pe care cei inițiați trebuiau să o urce metodic. Turnul Babel este tipic și trece dincolo de aceste exemplare arhaice, rămânând veșnic prezent.

Unitatea fără Dumnezeu a dus la împrăștierea departe de Acesta, ca pedeapsă dreaptă. Atunci s-a născut diversitatea limbilor, haosul „neamurilor”. Dar Dumnezeu folosește răul însuși pentru a răspunde căderii prin alegere. Căci dintre acele popoare care s-au adunat, constituind esența acestei dezbinări și amestecări, El a ales unul ca instrument, iar dintre urmașii lui Sem l-a ales pe Eber, dând acest nume evreilor. Alegerea a culminat prin legământul cu Avraam, o alegere istorică de data aceasta, în care este anunțată slava unei descendențe mai numeroasă decât stelele cerului. Însuși Avraam trebuia să fie supus încercării în ceea ce privește speranța sa, pentru ca această alegere să fie pe deplin confirmată. Jertfa ce i s-a cerut, jertfa lui Isaac, moștenitorul făgăduinței, solicită o credință ce depășește orice logică, o supunere necondiționată. Lui Isaac, care pune întrebări în timpul urcării pe Muntele Moria, Avraam îi răspunde: „Fiul meu, va îngriji Dumnezeu de oaia jertfei Sale”; iar când Dumnezeu înlocuiește, în ultima clipă, victima umană cu un berbec, putem înțelege că El, de

fiecare dată când omul se supune, pregătește Mielul divin, pe Hristos, pentru jertfă. Cum să nu-și poată da El pe propriul Său Fiu, de vreme ce omul l-a dat pe al lui? Așadar, istoria Vechiului Testament nu este numai o istorie a prefigurărilor mântuirii, ci și a acceptărilor și refuzurilor omului. Mântuirea se apropie sau se îndepărtează în măsura în care omul se pregătește sau nu pentru a o primi. Acel *kairos* al lui Hristos, momentul Său, va depinde de voința omului. Întreaga semnificație a Vechiului Testament este înrădăcinată în aceste fluctuații, care subliniază aspectul îndoit al Providenței. Aceasta din urmă nu este unilaterală și ia în considerare așteptarea și chemarea omului. Pedagogia divină îl supune pe om unei atente cercetări, punându-i la încercare dispozițiile.

Câteodată această încercare este o luptă, deoarece Dumnezeu dorește ca libertatea umană să nu îi reziste numai, ci să-l forțeze, dacă nu să-i descopere numele Său, cel puțin să-L binecuvânteze; astfel, Iacov devine Israel, „căci te-ai luptat cu Dumnezeu și cu oamenii și ai ieșit biruitor!” (Facere 32, 28). Și Patriarhul *devine* poporul, iar când acest popor se află în captivitate în Egipt, Dumnezeu îl trimite pe Moise să-l salveze. Pe Muntele Sinai, Dumnezeu trece în slava Sa prin fața lui Moise, împiedicându-l însă să-I vadă fața Sa, „căci omul nu poate să Mă vadă și să trăiască”; natura divină rămâne deci ascunsă. Alegerea lui Israel însă, stadiul hotărâtor, este afirmată în noul legământ, cel al Legii. O obligație scrisă față de care poporul ales trebuie să se supună. Legea este însoțită de făgăduințele divine pe care Profeții vor continua să le lămurească. Așa se face că Legea și Profeții se completează reciproc, iar Hristos îi va invoca mereu împreună, pentru a sublinia acest fapt. Profeții sunt bărbații pe care Dumnezeu îi alege ca să vestească sensul profund al Legii Sale. Spre deosebire de farisei, care au transformat treptat Legea într-o realitate statică și într-un mijloc de justificare, Profeții explică spiritul, dinamismul ei istoric, chemarea eshatologică pe care o cuprinde, făcându-l pe om să-și recunoască păcatul și neajutorarea sa în fața păcatului.

Prin urmare, în relația lor cu poporul ales, Profeții joacă un rol asemănător celui al Tradiției în Biserică; de fapt, Profeții și Tradiția ne arată sensul real al Scripturilor. Dualismul Lege-Profeți exprimă deja *aliquo modo* acțiunea definitorie a Logosului și lucrarea dătătoare de viață a Duhului Sfânt. De fapt, în Vechiul Testament, duhul profeției ne face să percepem limpede lucrarea celei de-a treia Persoane a Treimii.

Treptat, alegerile se limitează: în sânul Israelului, la tribul lui Iuda, iar în tribul lui Iuda, la casa lui David. În acest fel, arborele lui Iesei ajunge până la suprema alegere a Fecioarei. Această alegere a fost anunțată Mariei de îngerul Gavriil. Dar Maria rămânea liberă să accepte sau să refuze, întreaga istorie a lumii, orice împlinire a planului divin, a depins de acest răspuns omenesc liber. Consimțământul smerit al Fecioarei a permis Cuvântului să devină trup.

„Iată roaba Domnului. Fie mie după cuvântul tău!” (Luca 1, 38). Tot ceea ce Dumnezeu aștepta din partea omenirii decăzute s-a împlinit în Maria; libertatea personală i-a deschis, în cele din urmă, trupul, natura ei umană, în vederea lucrării necesare a mântuirii. Cea de-a doua Persoană a Treimii trebuia să intre în istorie nu printr-o irumpere brutală, în care omul ar fi rămas un instrument, nu prin punerea deoparte a Fecioarei, separată de coborâtorii lui Adam, ci printr-un consimțământ, în care veșnica pedagogie divină își găsește, în cele din urmă, răsplata. Acest lucru se întâmplă deoarece Dumnezeu însuși S-a implicat, cu toată gravitatea și cu tot respectul purtat dragostei, în istoria mântuirii omului, pentru ca Fecioara, condensând întreaga sfințenie a Vechiului Testament, să poată oferi acestei iubiri un lăcaș neprihănit în trupul său. Strămoșii ei, binecuvântați de Dumnezeu și purificați prin Lege, primiseră în mod spiritual cuvintele Cuvântului și, de aceea, ea a putut să primească trupește Cuvântul însuși. Dând naștere unei Persoane divine Care își asumă astfel firea omenească, Fecioara devine cu adevărat Maica Domnului. Din acest motiv, Sfântul Ioan Damaschin scrie: „Numele de Maică a Domnului (*Theotokos*) conține întreaga istorie a iconomiei divine în lume”. Însă sfințenia Vechiului Testament nu numai că a dat Cuvântului pe mama Sa, ci, am putea spune, și pe Mireasa Sa, destinând-o în mod profetic Israelului. Maria este tăcerea ce întrupează. Iar Ioan Botezătorul, în spiritul lui Ilie, este vocea care strigă în pustie; fiind

ultimul profet, el a recunoscut și arătat „pe Mielul care a luat asupra Sa păcatele lumii”. Vechiul Testament culminează în aceste două ființe pe care iconografia le preamărește de-a dreapta și de-a stânga lui Hristos în slavă: Mireasa și Prietenul Mirelui.

III. Întruparea

În versetul al 14-lea din Prologul Evangheliei după Ioan, care se referă atât la Hristos, cât și la Treime, răsună marea certitudine creștină, aceeași certitudine pe care tânărul Augustin a căutat-o în zadar în metafizica lui Plotin: „Cuvântul trup S-a făcut”.

Tot ceea ce cunoaștem despre Treime cunoaștem prin întrupare, subliniază Sfântul Ioan. Revelația are loc atunci când o Persoană divină, aceea a Fiului lui Dumnezeu, devine Fiu al omului și „Se sălășluiește între noi”. Desigur, gândirea necreștină presimțise adeseori Taina numărului trei, dar aceasta numai prin obscuritatea unor simboluri ambigue, căci revelația deplină a Treimii necesită întruparea. De atunci, Vechiul Testament este revelat ca fiind trinitar, stăpânul universului apare ca Tată, iar omul, contemplând „slava pe care un singur Fiu o deține de la Tatăl Său”, vede dumnezeirea arătându-Se; teologia, ca act de contemplare a lui Dumnezeu însuși, devine posibilă: *ho logos sarx egeneto* - „Cuvântul trup S-a făcut”. Începe apoi iconomia proprie Fiului, Care intră în istoria lumii. „Trupul”, de fapt, este limita ultimă a umanizării; nu numai sufletul, ci și trupul este asumat de Cuvânt. Cuvântul „trup” exprimă aici totalitatea naturii umane, iar „devenirea” din Cuvântul „care devine trup” se adaugă plinătății ființei divine, spre marele scandal al metafizicii. Fiul rămâne Dumnezeu în sânul Treimii neschimbate. Ceva însă se adaugă divinității Sale: El devine om. Un paradox greu de explicat: Cuvântul, fără vreo schimbare în natura Sa divină, pe care nimic nu o poate diminua, Se angajează pe deplin în condiția noastră, până la punctul acceptării morții înșăși. O manifestare supremă a dragostei, această taină nu poate fi abordată decât în termenii vieții personale, căci Persoana Fiului biruiește frontierele transcendentului și ale imanentului, putându-se angaja în istoria umană. Această „devenire” depășește categoriile naturii divine, veșnică, neschimbătoare, cu care ipostasurile nu se identifică, motiv pentru care Hristos devine om, fără ca celelalte Persoane ale Treimii să sufere sau să fie răstignite. De aceea, trebuie să se vorbească despre o iconomie proprie Fiului. Iconomia aparține voinței divine, iar aceasta este unică în Treime; desigur, mântuirea lumii este voința unică a celor Trei, „Iar cel care este inițiat în taina învierii află scopul pentru care Dumnezeu a creat toate lucrurile la început” (Sfântul Maxim Mărturisitorul). Această voință comună este împlinită în mod diferit de fiecare persoană: Tatăl trimite, Fiul Se supune, Duhul însoțește și ajută și prin El (prin Duh) Fiul intră în lume. Voința Fiului este aceeași cu a celorlalte două Persoane ale Treimii, fiind însă mai mult ascultare. Treimea este Cea care ne mântuiește; Fiul însă este Cel care S-a întrupat pentru a săvârși în lume opera de mântuire. Pentru patrisapieni, Tatăl a suferit, Tatăl S-a răstignit împreună cu Fiul datorită unității naturii. Prin această afirmație s-a făcut însă confuzie între natură și persoană în Dumnezeu. De aceea, simțim cu tărie că, dacă vrem ca distincțiile noastre să evite erezia, ele nu pot face altceva decât să încercuiască taina; cărări riguros trasate de credință și rugăciune, fără de care ele nu sunt decât cuvinte. Taina este aici cea a ascultării. Căci în Dumnezeu totul este unitate, în Hristos însă nu a fost numai voința divină, ci și voința umană și întrucât s-a făcut separație între Fiu și Tată, acordul celor două voințe în Hristos pecetluiește ascultarea Fiului față de Tatăl, iar taina acestei ascultări este una și aceeași cu cea a mântuirii noastre.

Fiul S-a întrupat pentru a face posibilă unirea omului cu Dumnezeu, care a fost nu numai întreruptă, dar și interzisă, fără ca oamenii să recurgă la rău. Simplul fapt al întrupării înlătură primul obstacol ce stă în fața acestei uniri: separarea celor două firi, natura omului și natura lui Dumnezeu. Mai rămân încă două obstacole, care au legătură cu starea decăzută a omului: păcatul și moartea. Sarcina lui Hristos este să le învingă, să alunge necesitatea lor din lume. Nu este vorba de o învingere fără drept de apel, căci aceasta ar fi o violare a înșăși

libertății care le-a determinat apariția, ci de a face moartea neputincioasă, iar păcatul, vindecabil prin trecerea lui Dumnezeu Însuși prin moarte și iad. Astfel, moartea lui Hristos înlătură dintre om și Dumnezeu obstacolul păcatului. Învierea Lui îi răpește morții „boldul” - puterea ei. Dumnezeu coboară în adâncurile cele mai de dedesubt, deschise în creație prin păcatul lui Adam, pentru ca omul să poată urca la dumnezeire. „Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să se poată îndumnezei”. Propoziția aceasta este întâlnită de trei ori la Sfântul Irineu; ea se regăsește și la Sfântul Atanasie și sfârșește prin a deveni un laitmotiv pentru teologii din toate timpurile. Sfântul Petru a fost cel dintâi care a scris că trebuie „să devenim părtași ai dumnezeieștii firi” (II Petru 1, 4). Sensul profund al întrupării rezidă în această viziune fizică și metafizică asupra naturii metamorfozate de har, în această restaurare dobândită de acum înainte de natura umană, în această breșă deschisă în întunecimea morții care duce la îndumnezeire.

„Făcutu-s-a omul cel dintâi, Adam, cu suflet viu; iar Adam cel de pe urmă cu Duh dătător de viață... Omul cel dintâi este din pământ, pământesc; omul cel de-al doilea este din cer. Cum este cel pământesc, așa sunt și cei pământești; și cum este cel ceresc, așa sunt și cei cerești. Și după cum am purtat chipul celui pământesc, să purtăm și chipul celui ceresc” (I Corinteni 15, 45-49). Hristos este, așadar, Adam cel nou venit din ceruri, cel de-al doilea și ultimul. Nu este acest „om ceresc” manifestarea pe pământ a unei alte umanități, o umanitate superioară, din ceruri, după cum au crezut unii gnostici? În acest caz, unde este oare întruparea? Căci Hristos ar fi trecut prin Maica Sa fără a lua ceva de la ea. Taina întrupării este taina Dumnezeu-Omului, Care reunește cu adevărat cele două firi, luându-și din Fecioară firea Sa umană. Minunea omenirii este aceasta: Cuvântul este Cel care primește din partea propriei Sale făpturi; Dumnezeu cere Mariei, în momentul hotărâtor al Bunevestiri, pârga omenității Sale, propria Sa fire umană.

Întruparea a fost săvârșită prin lucrarea Duhului Sfânt. Oare, înseamnă acest lucru, așa cum au pretins unii teologi, că Duhul este soțul Fecioarei, că El joacă rolul de soț în cadrul Neprihănitei Zămisliri? Acesta ar fi un mod grosolan de raționalizare a nașterii lui Hristos. Căci dacă cineva ar putea vorbi despre „soț” în cazul Fecioarei, acest lucru poate fi făcut doar în sens metaforic; în măsura în care ea reprezintă Biserica, ea nu are un alt soț decât pe Fiul ei. În această zămislire fără sămânță bărbătească, sămânța este Cuvântul însuși; iar Duhul, departe de a fi soțul Mariei, desăvârșește purificarea inimii ei, *o face pe deplin fecioară, coborând asupra ei prin însăși plinătatea integrității puterea de a cuprinde și a da naștere Cuvântului; fecioria cea mai desăvârșită, pe care Duhul o conferă ca puritate a întregii ființe, coincide cu maternitatea divină.*

Prin urmare, în Hristos nu există o persoană umană; în El există umanitatea, dar persoana este divină. Hristos este om, însă persoana Sa vine din ceruri; de aici și expresia paulină de „om ceresc”.

S-ar putea oare vorbi despre unirea celor două firi, despre „îmbinarea” lor, așa cum o numesc Părinții? Părinții înșiși și-au desăvârșit neîncetat limbajul și, în același timp, ne-au constrâns și pe noi să îl purificăm pe al nostru. Umanitatea lui Hristos nu a constituit niciodată o natură distinctă și anterioară; ea nu a venit spre a se uni cu divinitatea. Ea nu a existat niciodată în afara Persoanei lui Hristos, El fiind Cel care a creat-o din miezul ipostasului Său, nu „*ex nihilo*”, deoarece era necesar să răscumpere istoria întreagă, întreaga condiție umană, începând cu Fecioara, purificată de Duhul Sfânt. Însăși Persoana necreată își creează firea Sa umană, iar aceasta din urmă se manifestă de la început ca umanitate a Cuvântului. În sens strict, nu este vorba de o unire și nici de vreo asumare, ci de unitatea celor două naturi în Persoana Cuvântului din momentul întrupării Sale. „Cel nemărginit, scrie Sfântul Maxim, este mărginit într-un mod inefabil, pe când cel limitat se deschide spre măsura celui nelimitat”. Dumnezeu intră ca trup în trupul istoriei: istoria este un risc, iar Dumnezeu acceptă riscul. El, desăvârșirea și plinătatea însăși, nme1 126e5 0 Tc (nme1 12 Tf âr) Tj /F1+1 12 Tf 15.24dralla4e'2 Tc

CAPITOLUL AL IV- LEA

Dogma hristologică

I. Introducere

Treimea este prezentă în însăși structura intelectuală a dogmei hristologice, adică în distincția dintre persoană și natură. Treimea este o natură în trei persoane; Hristos este o singură persoană în două naturi. Dumnezeuirea și umanitatea, oricât de separate ar putea să apară datorită prăpastiei uriașe care se deschisese între creat și necreat, sunt reconciliate în unitatea unei persoane.

Între triadologie și hristologie există o legătură, *consubstanțialitatea*, deoarece termenul *homoousios*, menit la origine să clarifice unitatea dintre Tatăl și Fiul în cadrul Treimii, este regăsit în dogma hristologică, formulată în chip definitiv de Sinodul de la Calcedon. Pe de o parte, Hristos este consubstanțial cu Tatăl prin Dumnezeuirea Sa, pe de altă parte, El este consubstanțial cu noi, prin umanitatea Sa. Prin urmare, există două consubstanțialități, însă o singură prezență reală, o singură Persoană, Care este, în același timp, Dumnezeu adevărat și om adevărat. Ipostasul cuprinde două naturi, rămânând una în alta, fără ca Dumnezeuirea să fie transformată în umanitate, nici umanitatea în Dumnezeuire.

Dogma de la Calcedon, care a clarificat această taină hristologică a doimii în una, reprezintă punctul culminant al unei lupte îndelungate împotriva tentației de a raționaliza întruparea prin îndepărtarea fie a Dumnezeuirii, fie a umanității lui Hristos. Cu alte cuvinte, pe acest fundal se proiectează siluetele celor doi mari oponenți teologici din antichitatea creștină: școlile din Alexandria și Antiohia. Școala din Antiohia era adepta exegezei literale, concentrându-se cu precădere asupra aspectului istoric al Scripturilor. Fiecare interpretare simbolică, fiecare gnoză a evenimentului sacru îi păreau suspecte, iar prezența veșniciei în istorie îi scăpa mereu. Astfel, Iisus risca să apară ca un simplu individ în istoria Iudeii; o istorie mult prea umană în contextul ei temporal. La Antiohia, istoria devenea insulară, adeseori ajungând să neglijeze marea viziune a lui Dumnezeu devenit om. În opoziție cu aceasta, școala din Alexandria, concentrându-se asupra gnozei creștine, golea adeseori evenimentul biblic de simplitate lui concretă, printr-o exegeză care îmbrățișa prea mult alegoria, tinzând să deprecieze aspectul istoric, aspectul uman al întrupării. Aceste două școli au dat naștere unor mari teologi, dar și unor mari eretici, ori de câte ori se ceda ispitei care le era specifică.

Izvorât din gândirea antiohiană, nestorianismul a disecat pe Hristos în două persoane diferite, fiecare consubstanțialitate dând naștere unei singure ființe consubstanțiale, apărând astfel două consubstanțialități: Fiul lui Dumnezeu și Fiul omului, separate în măsura în care sunt Persoane. Este adevărat că în acel moment terminologia nu era încă definitivată, distincția dintre persoană și natură rămânând neclară, iar gândirea lui Nestorie a putut astfel să inducă în eroare timp îndelungat. Acest Patriarh al Constantinopolului a aparținut școlii din Antiohia, unde el a avut ca îndrumători mari teologi, dintre care unii, ca de exemplu Teodor de Mopsuestia, tindeau în mod vizibil spre erezie (Teodor a fost condamnat *post mortem* în secolul al VI-lea, cu ocazia celui de-al V-lea Sinod ecumenic). Nestorie făcea distincție netă între cele două naturi, iar sistemul doctrinar propus de el părea ortodox, până în momentul în care refuza Fecioarei Maria titlul de Născătoare de Dumnezeu, „Theotokos”, încercând să-l înlocuiască cu acela de „Hristotokos” (Născătoare de Hristos). Acest lucru a produs exasperare în rândul credincioșilor simpli. Nestorie a stârnit mare scandal prin neputința lui de a înțelege taina persoanei: el concepe persoana ca natură și identifică, în cele din urmă, pe prima cu a doua. Ca atare, el opune persoana Cuvântului persoanei lui Iisus, deși consideră că

acestea erau unite - însă numai printr-o legătură morală, printr-o alegere care L-a făcut pe Iisus receptor al Cuvântului. Pentru Nestorie, singură persoana umană a lui Hristos s-a născut din Fecioară; în consecință, ea era mama lui Hristos. dar nu a lui Dumnezeu. Cei doi fii, al lui Dumnezeu și al omului, erau uniți fără a fi unul în Hristos.

Prin urmare, dacă Hristos nu are unitatea persoanei, atunci natura noastră nu a fost asumată cu adevărat de Dumnezeu, iar întruparea încetează de a mai fi o restaurare „fizică”. Dacă nu există unitate reală în Hristos, atunci nici o unire între om și Dumnezeu nu mai este posibilă, întreaga doctrină a mântuirii își pierde fundamentul ontologic, iar noi rămânem separați de Dumnezeu. Îndumnezeirea ne este interzisă; Hristos nu este altceva decât un mare exemplu, iar creștinismul devine o morală, o limitare a lui Iisus.

Opoziția deschisă a pietății răsăritene a expulzat cu repeziciune nestorianismul, însă violența acestuia a dat naștere unei erezii opuse. Pentru a apăra unitatea lui Hristos, s-a încercat exprimarea ei ca natură, ca natură divină aflată în legătură cu Cuvântul. Sfântul Chiril al Alexandriei, în polemica sa cu Nestorie, a lansat formula: o singură natură în Cuvântul întrupat. Pentru el era vorba doar de o simplă greșeală de vocabular, după cum o arată contextul. Sfântul Chiril rămâne ortodox. Câțiva ucenici au luat însă formula *ad litteram*: o singură natură în Hristos, dumnezeirea Sa. De aici însuși numele acestei erezii: monofizitism (de la *mone*, „singură”, și *physis*, natură). Monofiziții nu au negat umanitatea lui Hristos ca atare, totuși, pentru ei aceasta părea a fi înecată în dumnezeirea Sa, aidoma unui strop de vin în ocean. Umanitatea este dizolvată în dumnezeire sau volatilizată în urma contactului cu ea, ca o picătură de apă aruncată pe cuptorul încins. „Cuvântul S-a făcut trup”, repetă monofiziții în mod constant. Pentru ei, acest „S-a făcut” este asemenea apei care se transformă în gheață; o aparență, o asemănare, deoarece în Hristos totul e dumnezeiesc. Astfel, Hristos este consubstanțial cu Tatăl, însă nu și cu omul. El a trecut prin Fecioară fără a împrumuta ceva din ea; El a folosit-o pur și simplu pentru a-și face apariția.

În pofida numeroaselor nuanțe, nu se poate nega faptul că un punct a rămas pururi constant pentru monofiziți: Hristos este cu adevărat Dumnezeu, însă nu este om cu adevărat. La limită, umanitatea lui Hristos este doar o aparență și, astfel, monofizitismul sfârșește în dochetism.

Nestorianismul și monofizitismul - ambele sunt manifestări, înlăuntrul Bisericii, ale unor tendințe precreștine - nu au încetat, de atunci, să amenințe creștinismul: pe de o parte, umanismul Apusului, moștenirea Atenei și a Romei; pe de altă parte, iluzionismul cosmic și interioritatea pură a Orientului antic cu Absolutul lui, în care totul se reabsoarbe (imaginea apei și a gheții este exemplul clasic în India pentru a ilustra relația dintre finit și infinit). Pe de o parte, omenescul se închide în sine, iar pe de altă parte, el se dizolvă în divin, între aceste două ispite opuse, dogma de la Calcedon definește, referitor la Hristos ca Dumnezeu adevărat și om adevărat, realitatea dumnezeirii și umanității Sale și taina unirii lor în chip neîmpărțit și neamestecat. „În conformitate cu tradiția Părinților, noi proclamăm în unanimitate că trebuie să mărturisim pe Unul și singurul Fiu, Domnul nostru Iisus Hristos, desăvârșit în dumnezeirea Sa și desăvârșit în umanitatea Sa, Dumnezeu cu adevărat și om cu adevărat, de o ființă cu Tatăl prin dumnezeire și de o ființă cu noi prin umanitate, întru toate asemenea nouă, afară de păcat; înainte de veci născut din Tatăl, după dumnezeire, iar în zilele din urmă născut din Fecioara Maria, Născătoare de Dumnezeu, după umanitate, pentru noi și pentru mântuirea noastră; unul și singurul Hristos, Fiu, Domn, Unul-Născut cunoscut nouă în două naturi fără amestecare, fără schimbare, neîmpărțit și nedespărțit, în așa fel încât unirea nu distruge deosebirea celor două naturi, ci dimpotrivă, proprietățile fiecăreia se păstrează cu mai multă tărie atunci când sunt unite într-o singură persoană sau ipostas, care nu separă, nici nu împarte în două persoane, fiind aceeași Persoană unică a Fiului, Unul-Născut, Dumnezeu și Cuvânt, Domnul Iisus Hristos.”

„Fără amestecare, fără schimbare, neîmpărțit și nedespărțit” - astfel sunt unite cele două naturi în persoana lui Hristos. Dintre acești termeni, primii doi sunt îndreptați împotriva monofiziților și ultimii doi împotriva nestorienilor. De fapt, cele patru definiții sunt negative:

asygchytos, atreptos, adiairetos, achoristos. Ele circumscriu în mod apofatic taina întrupării, însă ne interzic să ne imaginăm „de ce”. Hristos este în mod deplin Dumnezeu; prunc în leagăn sau în agonie pe Cruce, El nu încetează să participe la plinătatea trinitară, nici la stăpânirea universului prin puterea Sa atotprezentă. „În mormânt cu trupul, în iad cu sufletul ca un Dumnezeu, în rai cu tâlharul și pe Scaun împreună cu Tatăl și Duhul ai fost Hristoase, pe toate umplându-le, Cel ce ești de necuprins”, spune Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur. Pentru că, pe de altă parte, umanitatea lui Hristos este pe deplin a noastră. Ea nu îi aparține prin nașterea Sa veșnică, însă persoana Sa divină i-a dat viață în Maria. Așadar, Hristos are două voințe, două intelecte, două moduri de a activa, însă mereu unite într-o singură Persoană, în fiecare din lucrările Sale vor fi în joc două energii: energia divină și energia umană. De aceea, ar fi de-a dreptul pueril să construim o psihologie a lui Hristos și, scriind „Viața lui Hristos”, să reconstruim „stările Sale spirituale”. Nu putem face presupuneri - și acesta este și sensul celor patru negații de la Calcedon - despre „modul în care” divinul și umanul coexistă în aceeași Persoană. Cu atât mai puțin, și e bine să repetăm acest lucru, ar trebui cineva să se plângă de faptul că Hristos nu este „o persoană” umană. Umanitatea Sa nu are un ipostas propriu printre nenumăratele ipostasuri ale oamenilor. Aidoma nouă, El are un trup, la fel ca noi, are suflet și tot ca noi, are spirit, dar persoana noastră nu este această asamblare; ea trăiește prin și dincolo de trup, de suflet și spirit, care nu constituie niciodată natura ei. În timp ce omul, prin persoana sa, poate părăsi lumea, Fiul lui Dumnezeu poate să intre în lume prin Persoana Sa, deoarece Persoana Sa, a cărei natură este divină, „enipostaziază” natura umană, după cum spunea Leonțiu de Bizanț în secolul al VI-lea.

Fără a fi amestecate, cele două naturi ale lui Hristos cunosc totuși o anumită întrepătrundere. Energiile divine iradiază divinitatea lui Hristos și penetrează umanitatea Sa, aceasta fiind divinizată din momentul întrupării, după cum fierul într-un cuptor devine foc, deși rămâne fier prin natură. Schimbarea la față descoperă parțial Apostolilor această flacără a energiilor divine ce iradiază natura umană a Domnului lor. Această întrepătrundere a celor două naturi - pătrunderea dumnezeirii în trup și posibilitatea dobândită de trup, ca în viitor să participe la dumnezeire - se numește *perichoresis* - după cum scrie Sfântul Maxim Mărturisitorul, sau, în latină, *communicatio idiomatum*. „Trupul a devenit Cuvânt fără a pierde ceea ce avea, în timp ce se identifică cu Cuvântul după ipostas”, spune Sfântul Ioan Damaschin. Hristos devine om prin iubire, dar rămâne Dumnezeu, iar focul dumnezeirii Sale primește de-a pururi natura umană. Iată de ce sfinții, în timp ce rămân oameni, pot să participe la dumnezeire și să devină dumnezei prin har.

II. „Chipul lui Dumnezeu” și „Chipul Robului”

„Gândul acesta să fie în voi care era și în Hristos Iisus, care, Dumnezeu fiind în chip, n-a socotit o știrbire a fi El întocmai cu Dumnezeu, ci S-a deșertat pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se asemenea oamenilor, și la înfățișare aflându-se ca un om. S-a smerit pe Sine, ascultător făcându-Se până la moarte, și încă moarte pe cruce. Pentru aceea, și Dumnezeu L-a preaînălțat și I-a dăruit Lui nume, care este mai presus de orice nume; ca întru numele lui Iisus tot genunchiul să se plece, al celor cerești și al celor pământești și al celor de dedesubt. Și să mărturisească toată limba că Domn este Iisus Hristos, întru slava lui Dumnezeu-Tatăl” (Filipeni 2, 5-11). Acest celebru pasaj „chenotic” din Epistola către Filipeni definește golirea Cuvântului; fiind după „chipul lui Dumnezeu”, *morphe Theou*, cu alte cuvinte, având aceeași condiție ca a lui Dumnezeu, fiind de natură divină, El S-a golit, S-a deșertat, S-a smerit (*ekenosen*), luând chip de rob (*morphe doulou*). Fiul lui Dumnezeu, printr-o uimitoare smerire, prin taina chenozei Sale (*kenosis*), coboară la condiția de auto-anihilare (nu în sensul neantului primar, ci al prăpastiei nesfârșite deschisă de starea decăzută a omului); în mod paradoxal, El unește plinătatea integrală a naturii Sale divine cu nedesăvârșirea, nu mai puțin integrală, a naturii umane căzute.

Acest paragraf trebuie comparat cu textul din Isaia despre „omul durerilor”, despre prorocirea, atât de scandaloasă pentru israeliți, nu a unui Mesia înconjurat de slavă, ci a „robului lui Iahve”, suferind și umilit, Care Se dăruiește pe Sine în tăcere ca „jertfă de ispășire”, „străpuns fiind pentru păcatele noastre” (Isaia, cap. 53).

Sfântul Chiril al Alexandriei a examinat în amănunt această chenoză divină. Dumnezeu, spune el, nu poate să Se lepede de natura Sa divină prin întrupare, căci altminteri nu ar mai fi Dumnezeu și nici nu s-ar mai putea vorbi de întrupare. Aceasta înseamnă că subiectul chenozei nu este natura divină, ci persoana Fiului. Persoana se împlinește prin dăruirea de sine; ea se distinge de natură nu pentru „a se folosi” de condiția sa naturală, ci pentru a renunța la sine cu desăvârșire. Din acest motiv Fiul „nu S-a folosit de egalitatea Sa cu Dumnezeu”, ci „dimpotrivă, El se golește de ea”, *ceea ce nu reprezintă o decizie spontană, un act, ci manifestarea a însăși ființei Sale, a persoanei, care nu mai este o dispoziție proprie Lui, ci însăși realitatea Sa ipostatică ca expresie a voinței trinitare, a voinței căreia Tatăl îi este izvor, Fiul, realizarea ascultătoare, iar Duhul, împlinirea de slavă. Prin urmare, există o continuitate profundă între ființa personală a Fiului ca renunțare și chenoza Sa pământească.* Părăsind condiția de slavă de care „nu S-a folosit niciodată”, El acceptă rușinea, dezonoarea și starea de om blestemat; își asumă condițiile obiective ale păcatului, supunându-Se condiției noastre de muritori. Lepădându-Și prerogativele Sale împărătești, El își ascunde slava Sa din ce în ce mai mult, în suferință și moarte. Căci era necesar ca El să descopere în propriul Său Trup în ce măsură omul, pe care El l-a creat după chipul Său neasemuit de frumos, se urâtise prin corupție.

Prin urmare, chenoza este întruparea sub aspectul smereniei și al morții. Hristos își păzește însă cu sfințenie natura Sa divină, iar golirea de Sine este un act voluntar; deși rămâne Dumnezeu, El acceptă să devină muritor, deoarece singura cale de a cuceri moartea era de a face posibilă pătrunderea acesteia în Dumnezeu, unde nu putea să-și găsească nici un loc.

Chenoza este smerenia Slujitorului care nu caută propria Sa mărire, ci mărirea Tatălui care L-a trimis. Niciodată sau aproape niciodată Hristos nu își afirma divinitatea. Renunțând cu desăvârșire la ale Sale, păstrând în ascuns natura Sa divină și renunțând la propria Sa voință când ajunge să afirme: „Tatăl este mai mare decât Mine”. El împlinește pe pământ lucrarea iubirii săvârșită de Treime. Iar prin respectul nemărginit purtat libertății umane, ajungând până la a le arăta oamenilor doar fața frățească a robului, plină de suferință, și trupul frățesc plin de suferințe de pe Cruce, El trezește în om credința ca răspuns la dragoste; căci numai ochii credinței recunosc chipul lui Dumnezeu sub chipul robului și, descifrând sub fața umană prezența unei persoane divine, învață să dezvăluie în fiecare față taina persoanei create după chipul lui Dumnezeu.

Totuși, înainte ca actul chenozei lui Hristos să se încheie prin învierea Sa, au avut loc două teofanii prin umanitatea Sa: una la Botez, cealaltă cu ocazia Schimbării la Față - de fiecare dată, Hristos S-a manifestat nu sub „chip de rob”, ci sub „chipul lui Dumnezeu”, permițând naturii Sale divine, adică unității Sale cu Tatăl și Duhul, să strălucească prin umanitatea Sa îndumnezeită, pentru că, după Maxim Mărturisitorul, umanitatea Sa, coruptibilă prin iconomie, era incoruptibilă prin natură. Vocea Tatălui, prezența Duhului Sfânt sub chip de nor sau porumbel au făcut ca aceste două manifestări ale „chipului lui Dumnezeu” să fie două teofanii trinitare. Condacul ce se cântă cu ocazia sărbătoririi Schimbării la Față scoate în evidență faptul că ucenicii au văzut slava divină „după puterile lor”, pentru ca „atunci când vor vedea răstignirea și moartea Ta să cunoască că Tu Te-ai supus de bună voie”, și nu din vreo necesitate a naturii.

Faptul că această „lumină a Transfigurării nu are început și nici sfârșit” (Sfântul Grigorie Palama) trebuie să ne facă mai conștienți de realitatea chenozei. Hristos a acceptat, în mod voluntar și total, consecințele păcatului nostru, de la întrupare și până la moarte. El a cunoscut toate slăbiciunile, toate umilințele condiției noastre, nu însă și pasiunile distructive ce depind de libertatea noastră. Chiar și cel de-al doilea Adam, pentru a se „conforma” cu desăvârșire primului Adam, a permis ispititorului să se apropie, de data aceasta nu în Paradis,

ci în starea omului decăzut. Numai în Hristos non-existența a devenit suferință și iubire, și nu rău sau ură; de aceea, ispitorul a fost respins de Cel Care purta în Sine mai mult decât Paradisul, de Cel Ce este.

III. Două energii, două voințe

Definițiile de la Calcedon nu sunt îndreptate numai împotriva nestorianismului și monofizitismului. Atunci când arată că Hristos ca om desăvârșit este compus din suflet rațional și trup, ele au în vedere o altă erezie: apolinarismul. Apolinarie din Laodiceea a trăit în secolul al IV-lea, iar marii capadocieni au luptat împotriva lui. El era un reprezentant tipic al școlii din Alexandria, care afirma, înainte de toate, unitatea lui Hristos. Cu optzeci de ani înainte de apariția monofizitismului și în timpul conturării lui ca doctrină, Apolinarie se întreba cum ar fi putut reconcilia această unitate cu dualitatea inerentă divinului și umanului. După părerea lui, nu putea fi vorba de două naturi perfecte, deoarece, potrivit gândirii eleniste, al cărei sclav era, „două lucruri perfecte nu pot deveni unul”, două principii perfecte nu se pot uni pentru a forma o a treia natură, tot perfectă. Ori aceste două naturi nu sunt perfecte, ori unitatea lor este doar o juxtapunere. În rezumat, Apolinarie a ipostaziat cele două naturi, prin aceasta respingând, dintru început, nestorianismul, deoarece este suficient de limpede că două persoane nu se pot anula într-o a treia prin unirea lor. Întrucât unitatea lui Hristos este perfectă, trebuie, așadar, să presupunem că una din părțile ei constitutive nu era perfectă. În acest caz, divinitatea era inatacabilă și, ca atare, Apolinarie a tras concluzia că umanitatea lui Hristos, pentru a face loc dumnezeirii Lui, trebuie să fie imperfectă. Omul se desăvârșește prin intelect; prin urmare, pentru Apolinarie era limpede că Hristos nu a avut un *nous* omenesc și, pentru a adevăra unitatea Sa, spiritul uman este înlocuit în El de Logosul divin. Astfel, Cuvântul unește dumnezeirea cu o umanitate incompletă, divinitatea completând umanitatea. Prin urmare, Hristosul lui Apolinarie era nu atât Dumnezeu-om cât un animal plus Dumnezeu. Se constituia deja germenul monofizitismului, care nu va înceta să adauge acestui subiect ideea unei umanități incomplete, ce este completată și, într-adevăr, absorbită de Logos.

În ultimă analiză, întreaga construcție concepută de Apolinarie se bazează pe identificarea persoanei umane ca *nous*; marea ispită a metafizicienilor este să reducă misterul persoanei la cea mai bună parte a naturii, intelectul, ceea ce le este cel mai familiar - și aceasta nu fără o oarecare notă disprețuitoare față de sentiment și față de trup.

Calcedonul eludează problema făcând distincție între persoană și natură. Această distincție, care a stabilit libertatea persoanei în contrast cu întreaga natură, permite afirmarea unității celor două principii perfecte, unitate ce nu abolește, ci confirmă „proprietățile fiecărei naturi”. Natura umană își apără plinătatea în Hristos; ea nu este mutilată, ci împlinită de persoana care o „enipostaziază și care aici nu este creată, ci este dumnezeiască. Logosul nu înlocuiește nici un element al naturii umane; El este persoana care și-o asumă în totalitatea ei.

Prin urmare, Hristos este om desăvârșit, trup și suflet rațional în același timp. În acest context, cuvântul „rațional” trebuie luat în sensul autoritar dat de către Părinți: „suflet rațional” este identificat cu *nous*, cu intelectul, deosebindu-se de trupul însuflețit, care nu poate fi divizat în trup și suflet viu. Această dihotomie a Calcedonului reafirmă trihotomia paulină și tradițională a trupului, sufletului și spiritului.

După Calcedon au apărut forme noi de monofizitism care, supunându-se literei simbolului, căutau totuși golirea lui de conținut. Îndelungatul efort de „de-calcedonizare” a Calcedonului s-a datorat fie instinctului tenace monofizit al spiritualității orientale, fie unei căutări, în speță de ordin politic, pentru un compromis cu adevărații monofiziți. Prima motivație explică doctrina monoenergismului care s-a dezvoltat la sfârșitul secolului al V-lea și începutul secolului al VI-lea. Sprijinitorii săi recunoșteau două naturi, însă afirmau că lucrarea lor, adică energia care le face manifeste, rămâne una. Distincția dintre umanitate și

dumnezeire nu mai este o simplă abstracție: fie că cele două naturi sunt amestecate, fie că umanitatea este cu totul pasivă, iar divinitatea, singurul agent.

Această doctrină a fost respinsă în secolul al VII-lea de mai mulți Părinți, între care un loc de frunte îl ocupă Sfântul Maxim Mărturisitorul. În Hristos trebuie deosebite, în același timp, două lucrări distincte și un singur țel, un singur act, un singur rezultat. Hristos lucrează prin aceste două naturi după cum o sabie înroșită în foc taie și frige în același timp. Fiecare natură cooperează la actul singular în felul ei caracteristic: „Nu natura umană l-a înviat din morți pe Lazăr; nici puterea divină nu este cea care a plâns la mormânt”, scrie Sfântul Ioan Damaschin.

O altă formă de compromis cu monofizitismul, de această dată concepută în mod deliberat, a fost monotelismul. Acesta admitea, de asemenea, cele două naturi, însă o singură voință, voința divină, căreia voința umană i se conformează până la anihilare. Reprezentanții doctrinei monotelite erau în special politicieni abili. Compromisul a apărut într-un context bine delimitat: pe de o parte, provinciile răsăritene ale Imperiului erodate de monofizitism, iar pe de altă parte, dorința imperială de realizare a unității. Totodată, trei patriarhi, Chiril al Alexandriei, Sergiu al Constantinopolului și Papa Honoriu al Romei, s-au trezit angajați într-o elaborare artificială a acestei doctrine. Honoriu, constrâns fiind, mai mult sau mai puțin, de ceilalți doi, a fost probabil singurul sincer. Cu toate acestea, el a fost condamnat ca eretic, după moartea sa, de către al VI-lea Sinod ecumenic.

Sfântul Sofronie, Patriarhul Ierusalimului, a găsit încă timp să protesteze înainte de a muri. Urmându-i lui Sofronie, succesorii lui Honoriu, Papii Sfântul Martin și Sfântul Agathon, au continuat să reacționeze, însă cel care a salvat cu adevărat Biserica a fost un călugăr simplu, care se afirmase deja ca mare adversar al monoenergismului, și anume Maxim Mărturisitorul. El a fost exilat împreună cu Sfântul Martin. Papa a murit în exil, iar Maxim a fost readus la Constantinopol, unde a refuzat în mod solemn să adere la compromisul pe care Biserica părea să-l adopte. „Chiar dacă întregul univers se va împărtași cu voi, eu singur nu mă voi împărtași”, a declarat el cu tărie împotriva întregii ierarhii, dar mărturisind adevărul. Atunci Sfântul Maxim a fost mutilat cu deosebită cruzime și trimis în exil, unde avea să se stingă din viață. Rezistența sa a salvat însă adevărul, care nu a întârziat să se impună în Biserica întreagă. Prin urmare, noi urmărim argumentarea Sfântului Maxim, care abundă în analize antropologice profunde, pentru a ne opune monotelismului.

Monotelismul, ca aproape toate ereziile de acest gen, presupune definirea persoanei potrivit uneia din facultățile ei. În acest caz, voința a fost pusă în dependență de ipostas. Pentru a elucida problema celor două voințe în Hristos, Sfântul Maxim pornește de la datele triadologice stabilite. În Treime există trei Persoane și o singură natură, iar voința este comună celor trei Persoane; există deci o singură voință. Astfel, voința este legată de noțiunea de natură, și nu de cea de persoană; altminteri, ar trebui să postulăm trei voințe în Treime.

Această transcendere a persoanei în relație cu voința sa tulbură concepțiile noastre obișnuite, și aceasta pe motiv că ele privesc doar individul care în mod cert își atribuie sieși voința, pentru a-și afirma propriul său „eu”. Dând dovadă de o finețe intelectuală deosebită, Sfântul Maxim analizează aici conceptul de voință. El distinge două feluri de voință. Prima, *thelesis physike* sau „voința naturală”, este tendința naturii spre ceea ce i se potrivește cel mai bine, „o forță naturală ce tinde spre ceea ce se conformează cu natura, o forță ce cuprinde toate proprietățile esențiale ale naturii”. Natura în starea ei „naturală”, adică nealterată de păcat, poate dori doar binele, întrucât este „rațională” și deci tinde spre Dumnezeu. Voința unei naturi perfecte este conștientă de bine, prin urmare, ea aderă la bine. Căderea în păcat a întunecat însă această conștiință; din acel moment, natura tinde, adeseori, spre „antinatură”, aspirația ei fiind îngreuiată de păcat. Dar omului i-a fost dată și o altă voință, *thelesis gnomike*, care aparține de data aceasta persoanei. Este vorba de voința de a alege, de judecata personală pe care o adaug voinței mele naturale fie pentru a o accepta sau refuza, fie pentru a o direcționa spre altă țintă, pentru a o face cu adevărat naturală, curățind-o de păcat.

Folosirea acestei voințe deliberative este necesară, datorită denaturării libertății

noastre reale. „Voința liberă” corespunde stării la care ne-a redus păcatul. Întrucât ne aflăm în starea de păcat, trebuie să alegem fără încetare. Din această pricină, în Hristos există două voințe „naturale”, însă nu există o „voință liberă” umană. Cele două voințe naturale nu pot intra în conflict cu persoana Sa, deoarece această persoană nu este un ipostas omenesc care, întrucât a gustat din fructul fatal, trebuie să aleagă neîncetat între bine și rău, ci este un ipostas divin, care a ales o dată pentru totdeauna și pentru toți oamenii starea de chenoză, de ascultare necondiționată față de voința Tatălui.

Prin urmare, natura umană a lui Hristos este desăvârșită, însă ceea ce lucrează ca „persoană” în om lucrează ca „Cuvânt” în Hristos, a Căruia persoană este divină. Umanitatea asumată de El are, astfel, o anume asemănare cu cea a lui Adam înainte de păcat. Dar chenoza Cuvântului este și o chenoză a acestei umanități paradisiace supusă, prin voința de răscum-părare a Mântuitorului, condițiilor obiective ale păcatului, condiții față de care nu trebuie să reacționeze prin voință liberă, ci prin suferință și dragoste. Pe de altă parte, dacă voința Fiului este identică cu cea a Tatălui, voința umană, care devine voință a Cuvântului, este voința Sa proprie, iar în această voință a Sa proprie rezidă întreaga taină a mântuirii noastre.

IV. Dualitate și unitate în Hristos

Cel de-al VI-lea Sinod ecumenic, care s-a întrunit în anul 681 la Constantinopol, a clarificat definițiile hristologice de la Calcedon. El a reafirmat unirea și dualitatea firilor, subliniind existența în Hristos a celor două voințe naturale ce nu pot fi în opoziție, deoarece voința umană se supune voinței divine, care este a lui Dumnezeu. Citând un pasaj din Sfântul Atanasie - un extras dintr-un tratat pierdut - care se referă la cele spuse de Hristos: „Acum sufletul meu e tulburat... Părinte, izbăvește-mă de ceasul acesta” (Ioan 12, 27), Părinții de la Sinod au subliniat că voința umană, în întrupare, constituie însăși voința Cuvântului. Faptul că Fiul își retrage propria Sa voință și că voința Sa nu mai este deci aceeași cu a Tatălui creează o aparentă separare între Tatăl și Fiul. Întreaga iconomie a mântuirii se bazează pe supunerea acesteia, a voinței Sale omenești, proprie Cuvântului, față de voința lui Dumnezeu. Căci voința umană „enipostaziată” de Cuvânt nu este distrusă, după cum și trupul lui Hristos, deși îndumnezeit, reține realitatea lui de creatură. „Și totuși, conchide Sinodul, noi atribuim aceleași persoane minunile (săvârșite de puterea dumnezeirii) ca și suferințele (suportate de umanitate).

La temelia acestor definiții se află antropologia Sfântului Maxim, care distinge între voința naturală (*thelesis physike*) și voința deliberativă (*thelesis gnomike*), care nu este o tendință a naturii, ci o posibilitate de decizie liberă și, ca atare, constituie o dimensiune a persoanei. *Thelesis gnomike*, ca alegere, dă actului moral caracterul său personal. Ea nu există în Hristos altfel decât ca libertate divină; nu putem afirma însă libera voință a lui Dumnezeu, deoarece singura decizie a Fiului este chenoza, asumarea condiției omenești în întregime, supunerea absolută față de voința Tatălui. Voința proprie Cuvântului, voința Lui umană, se supune Tatălui, arătând prin mijloace omenești - care nu sunt oscilații între „da” și „nu”, ci „da” chiar prin „nu”-ul groazei și al revoltei - separarea noului Adam de Dumnezeul său: „Părinte, izbăvește-Mă de ceasul acesta. Dar pentru aceasta am venit în ceasul acesta. Părinte, preaslăvește-Ți numele!” (Ioan 12, 27-28). „Părintele Meu, de este cu puțință, treacă de la Mine paharul acesta! Însă nu precum voiesc Eu, ci precum voiești Tu” (Matei 26, 39). Așadar, însăși atitudinea lui Hristos implică libertatea, chiar dacă Sfântul Maxim îi neagă libera voință. Această libertate nu este însă o alegere veșnică ce ar înstrăina pe Mântuitorul, nici nu este o necesitate constantă care să-L determine pe Hristos să facă, de fiecare dată, o alegere deliberată supunându-Și trupul Său îndumnezeit limitelor condiției noastre decăzute, cum ar fi somnul și foamea; căci aceasta ar face din Iisus un actor,. În cazul de față, libertatea este reglată de conștiința personală unică a lui Hristos; ea este o alegere decisivă și constantă de asumare a precarității condiției noastre, chiar în perspectiva fatalității morții. Este alegerea,

consimțită din veșnicie, de a îngădui ca tot ceea ce constituie condiția noastră, adică starea noastră de cădere, să pătrundă în profunzime Eul Său; iar această profunzime este neliniște, moarte și coborâre în iad. Contrar schemei ascendente din doctrinele „chenotice”, dacă există un progres în conștiința lui Hristos, acesta rezidă în coborâre, și nu în urcuș, într-adevăr, pentru susținătorii chenozei Hristos sporește neîncetat în conștiința divinității Sale. Astfel, la Botez El devine, printr-un fel de „reminiscență”, conștient de faptul că este Fiul lui Dumnezeu. Citind însă Evanghelia, vom observa, dimpotrivă, conștiința Fiului coborând din ce în ce mai jos și comunicând din ce în ce mai mult la nivelul degradării umane. Nașterea a fost din Fecioară, o venire aproape paradisiacă a trupului îndumnezeit; copilăria unei înțelepciuni tăcute a triumfat fără nici o problemă în fața înțelepților; prima minune din Cana a fost minunea căsătoriei. Apoi, totul coboară spre „ceasul” pentru care Hristos a venit, căci pentru El adevărata cale a crucii reprezintă această înțelegere lucidă, al cărei obiect nu este altul decât umanitatea Sa, această explorare descendentă a abisului nostru. Ar fi absurd să se spună că Cuvântul a devenit conștient de divinitatea Sa, însă este deosebit de necesar ca Cuvântul să devină conștient de blestemul nostru și să-l ia asupra Lui în totalitate. Căci, acceptând întregul păcat, asumându-l, Cel ce este fără de păcat îl anulează. Umbra crucii atinge o stare de curăție ce nu poate fi întinată, iar sfârșirea pe cruce, o unitate care pur și simplu nu mai poate fi sfâșiată.

Adeseori agonia lui Hristos a uimit, ba chiar a scandalizat. Sfântul Ioan Damaschin cugetă astfel: „Atunci când voința Sa umană, scrie el, a refuzat să accepte moartea, iar voința Sa divină a cedat în fața acestei manifestări a umanității, Domnul, conformându-Se naturii Sale umane, se afla în chinuri și frică. El s-a rugat pentru a fi cruțat de moarte. Dar întrucât voința Sa divină a dorit ca voința Sa umană să accepte moartea, suferința a devenit un act voluntar pentru umanitatea lui Hristos”. Fiul lui Dumnezeu a trebuit să accepte moartea, rezultatul și tributul plătit păcatului în virtutea voinței Sale omenești. Dar Hristos nu avea în Sine rădăcina păcatului și, în consecință, nu îi putea cunoaște rodul: moartea. Totuși, omul poartă în sine această rădăcină, iar despre moarte se poate spune că îi este „naturală”, adică acceptabilă din punct de vedere biologic, logic și psihologic, în starea intim-structurală la care Dumnezeu a oprit căderea omului și a introdus o lege care este exact legea morții. Astfel, cuvintele tâlharului bun către cel rău - „Și noi pe drept, căci noi primim cele cuvenite după faptele noastre; Acesta însă n-a făcut nici un rău” (Luca 23, 41) - dobândesc o semnificație ontologică. Tâlharul cel bun moare mai ușor decât Hristos. Însă Hristos, atunci când acceptă consecința îngrozitoare a păcatului, atunci când, la capătul coborârii Sale în străfundurile nimicniciei noastre, devine conștient de moarte. El vede umanitatea Sa îndumnezeită revoltându-se împotriva acestui blestem „anti-natural”. Iar când voința proprie a Cuvântului, cu alte cuvinte, firea Sa omenească, se supune, El cunoaște zbuciumul înspăimântător premergător morții, căci moartea îi este străină. Hristos singur a cunoscut ce este moartea cu adevărat, deoarece umanitatea Lui îndumnezeită nu trebuie să moară. Numai El putea să-și asume întreaga dimensiune a agoniei, deoarece moartea a cuprins ființa Sa din afară, în loc să izvorască dinlăuntru ca destin, în loc să fie, așa cum se întâmplă în cazul omului decăzut, sâmburele ireductibil al ființei amestecat cu neființa, în clipa în care boala și timpul au măcinat carnea sa. Prin această moarte nemăsurată sau mai exact prin moartea o singură dată „măsurată”, păcatul este anihilat; este consumat în unitatea personală a lui Hristos, datorită contactului cu dumnezeirea atotputernică. Căci mântuirea nu este nimic altceva decât poarta deschisă spre ultima separare dintre om și Dumnezeu, prin Cel Care a rămas inseparabil om și Dumnezeu.

V. Răscumpărarea

„Pentru noi a fost necesar ca Dumnezeu să Se întrupeze și să moară ca să putem trăi din nou”, scrie Sfântul Grigorie de Nazianz. Iar Sfântul Atanasie spune: „Dacă Dumnezeu Se

naște și dacă moare, El nu moare pentru că S-a născut, ci Se naște pentru a muri”. Finalitatea morții nu era înrădăcinată în natura umană a lui Hristos. Dar însăși nașterea Sa omenească introdusese deja în persoana Sa divină un element ce putea deveni muritor, întruparea creează, ca să spunem așa, „un gol” între Tatăl și Fiul, un spațiu deschis care permite libera supunere a Cuvântului întrupat, locul spiritual al răscumpărării. Prin abandonare, prin blestem, o persoană inocentă ia asupra Sa întreg păcatul, Se „substituie” celor care pe drept sunt osândiți și suferă moartea pentru ei. „Iată Mielul lui Dumnezeu Cel ce ridică păcatul lumii” (Ioan 1, 29), zice Sfântul Ioan Botezătorul, amintind cuvintele lui Isaia. Întreaga tradiție a sacrificării, din Israel, începând cu jertfa lui Isaac cel înlocuit de berbec, își află apogeul în acest punct; după cum este împlinită întreaga tipologie a captivității, orice așteptare de eliberare „a celor rămași”. Sfântul Pavel poate deci să scrie: „Hristos ne-a răscumpărat din blestemul Legii, făcându-Se pentru noi blestem” (Galateni 3, 13).

Momentul central al iconomiei Fiului, mântuirea, nu trebuie separat de planul divin luat ca întreg. Acest plan nu s-a schimbat niciodată. Ținta lui nu a încetat niciodată să fie unirea cu Dumnezeu, în deplină libertate, a ființelor personale care au devenit ele însele, în mod deplin, ipostasuri - ale cosmosului terestru, pentru oameni, sau ale cosmosului ceresc, pentru îngeri. Dragostea divină urmărește mereu același scop: îndumnezeirea oamenilor și, prin ei, a întregului univers. Căderea cere însă o schimbare nu în planul lui Dumnezeu, ci în mijloacele Sale, în „pedagogia” divină. Păcatul a distrus planul primar, al urcușului direct al omului spre Dumnezeu. O ruptură catastrofală a avut loc în univers; această rană trebuie vindecată, iar istoria eșuată a omului trebuie să fie răscumpărată pentru un nou început; acestea sunt țelurile mântuirii.

Astfel, răscumpărarea apare ca un aspect negativ al planului divin. Ea presupune o realitate anormală, tragică, „anti-naturală”. Ar fi absurd să o închidem în ea însăși, să o transformăm în scop în sine. Căci ispășirea devenită necesară datorită păcatelor noastre nu este un scop, ci un mijloc, calea spre singura țintă reală: îndumnezeirea. Mântuirea însăși este doar un moment negativ; singura realitate esențială rămâne unirea cu Dumnezeu. Ce importanță are mântuirea de moarte, de iad, dacă nu există perspectiva cufundării în Dumnezeu?

Așadar, văzută în lumina planului divin, răscumpărarea presupune câteva momente, mereu deschise spre plinătatea Prezenței. În primul rând, este vorba de înlăturarea obstacolelor radicale ce îl separă pe om de Dumnezeu, în special a păcatului care supune omenirea demonilor și permite stăpânirea îngerilor căzuți asupra lumii. Această eliberare a făpturii robite este însoțită apoi de restaurarea naturii sale, adusă în starea de a primi harul și de a ajunge, „din slavă în slavă”, până la acea asemănare care se înveșmântează cu natura divină și îi permite să transfigureze cosmosul.

Importanța acestei lucrări săvârșite de Hristos, lucrare de nepătruns cu mintea nici de către îngeri, așa cum spune Sfântul Apostol Pavel, nu poate fi cuprinsă într-o singură explicație sau într-o singură metaforă. Însăși ideea de răscumpărare presupune un aspect juridic clar; este vorba de ispășirea sclavului, de datoria plătită pentru cei rămași în închisoare, întrucât ei nu puteau să o achite. Juridică este și tema mediatorului care l-a reunit pe om cu Dumnezeu prin cruce. Dar aceste două reprezentări pauline, reaccentuate de Părinții Bisericii, nu trebuie lăsate să se consolideze, deoarece ar duce la edificarea unei relații de drepturi nejustificată între Dumnezeu și omenire. Mai degrabă ar trebui să le plasăm din nou printre celelalte nenumărate reprezentări, fiecare aidoma unei fațete a unui eveniment inefabil în sine. În Evanghelii se conturează câteva imagini monumentale: Bunul Păstor, căutând oaia pierdută; „bărbatul puternic” care triumfă împotriva tâlharului, legându-l și luându-i prada; femeia care redescoperă și curăță dragma pe care se află imprimat chipul lui Dumnezeu sub praful păcatului. Textele liturgice, în special cele din Săptămâna Patimilor, au ca laitmotiv tema luptătorului biruitor care își distruge dușmanii, sfărâmând porțile iadului unde, așa cum scrie Dante, „drapelele lor intră victorioase”. Gândirea Părinților abundă, de asemenea, în reprezentări sau imagini de ordin fizic: aceea a focului purificator și în special aceea a

doctorului care vindecă rănilor oamenilor. Într-adevăr, încă din vremea lui Origen, Hristos este Bunul Samaritan, Care îngrijește și restaurează natura umană rănită de tâlhari, adică de demoni. În cele din urmă, tema jertfei este mult mai mult decât o metaforă. Ea constituie punctul culminant al unei tipologii ce participă la însăși realitatea pe care o anunță, la „sângele lui Hristos” oferit „în duhul cel veșnic”, după cum stă scris în Epistola către Evrei, unde această imagine desăvârșește în profunzime simbolismul juridic.

Substituindu-Se nouă în mod liber, Hristos „devine blestem”, scrie Sfântul Apostol Pavel în Epistola către Galateni. Părăsirea lui Hristos pe Cruce este, așadar, necesară, deoarece Dumnezeu Se îndepărtează, în acest caz, de cel blestemat, de străinul abandonat de toți (Hristos reprezintă aici umanitatea căzută). „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit?” Această dezolare totală a suferinței are și ea o valoare simbolică, căci ultimul strigăt al Celui răstignit nu este altceva decât primul verset din Psalmul 21, rugăciunea îndelung-suferindului om al dreptății, începutul acestui psalm proclamă disperarea umană: „Ca apa m-am vărsat și s-au risipit oasele mele”. Urmează apoi vestitul paragraf profetic: străpungerea mâinilor și picioarelor, împărțirea hainelor, tragerea la sorți a cămășii. Astfel, printr-o tipologie launtrică, suferința lui Hristos corespunde și răspunde înstrăinării, agoniei naturii umane devastată de cădere. Iar sfârșitul psalmului, ca și cum ar anunța învierea, cântă triumful dreptății și al puterii mântuitoare a lui Dumnezeu.

Dacă Hristos reiterează acest psalm, aceasta se datorează faptului că El primește condiția noastră în întregime, până la limitele acelei simțiri, cunoscută de muribunzii care se săvârșesc în puritatea credinței - cu alte cuvinte, atunci când cunosc moartea ca fiind cea trecere în care natura limitată, exteriorizată, decăzută de la naștere, este sfârșită -, acea simțire a ființei părăsite de către Dumnezeu: „Nu Te depărta de la mine, că necazul este aproape și nu este cine să-mi ajute”. Cu toate acestea, în Cuvânt nu există nici separare și nici tragedie, El fiind veșnic consubstanțial cu Tatăl. Din acest motiv, pătrunzând în Hristos, separarea și tragedia își găsesc sfârșitul. „Când Hristos a rămas în mod voit prizonier, moartea a suferit durerile nașterii”, spune Sfântul Ioan Gură de Aur într-o predică de Paști. „Moartea nu I se poate opune, căci El revine la viață, eliberându-ne”. Iar Sfântul Maxim Mărturisitorul continuă tema mântuirii, zicând: „Moartea lui Hristos pe Cruce a fost judecata judecării”. Nefiind în stare să lucreze în persoana Fiului lui Dumnezeu, blestemul devine binecuvântare; prin Cruce, toate condițiile păcatului devin condiții ale mântuirii. Prin urmare, nici păcatul și nici moartea nu ne mai separă de Dumnezeu, deoarece Botezul ne învăluie în moartea lui Hristos pentru a ne ridica împreună cu El; căci Pocăința (ca Taină) ne poate duce întotdeauna înapoi la Dumnezeu, iar moartea, asumată zilnic prin pocăință, poate deschide pentru noi perspectiva vieții în unire cu Dumnezeu.

Blestemul morții nu a fost niciodată o judecată a lui Dumnezeu. El a fost pedeapsa unui Tată iubitor și nicidecum mânia oarbă a unui tiran. Caracterul ei a fost educativ și întăritor, prevenind perpetuarea unei vieți înstrăinate, căderea într-o apatică condiție anti-naturală. Nu numai că pune capăt descompunerii naturii noastre, ci, prin neliniștea în fața finitudinii, îl ajută pe om să se întoarcă la Dumnezeu și să devină viu. La fel, voința nedreaptă a lui Satana nu poate lucra decât prin permisiunea dreaptă a lui Dumnezeu. Alegerea Satanei nu numai că a fost limitată de voința divină, ci a fost chiar folosită de aceasta, după cum vedem în cazul lui Iov.

Așadar, nici moartea și nici stăpânirea lui Satana nu au fost niciodată pur negative. Ele au fost semne și instrumente ale dragostei divine. În clipa mântuirii însă, puterile demonice sunt făcute neputincioase, având loc o schimbare în relația dintre om și Dumnezeu. Dumnezeu, am putea spune, își modifică pedagogia. El îi ia Satanei dreptul de a stăpâni omenirea. Păcatul este alungat, iar stăpânirea celui rău se fărâmițează. Astfel, cuvântul *ispășire* dobândește aici un alt sens, sensul unei datorii, plătită din nou diavolului, după cum accentuează literatura patristică din primele veacuri. Dumnezeu a dat putere diavolului, apoi a luat-o de la el, întrucât și-a încălcat drepturile atacând pe Cel neprihănit. Irineu, Origen și Grigorie de Nyssa ne arată cu toții cum Satana, dorind să ia sub stăpânire sa singura ființă

asupra căreia nu avea putere, este pe drept depozat de putere. Anumiți Părinți, în special Grigorie de Nyssa, propun simbolul unui șiretlic divin. Umanitatea lui Hristos stă atârnată ca momeală de undița divinității Sale; diavolul se aruncă asupra prăzii, iar undița îl străpunge - el nu îl poate înghiți pe Dumnezeu și moare.

O datorie plătită lui Dumnezeu, o datorie plătită diavolului - două imagini care doar luate împreună pot cuprinde lucrarea insondabilă în profunzimea ei, prin care Hristos ne-a restituit demnitatea de fii ai lui Dumnezeu. O teologie sărăcită prin acel raționament care dă înapoi în fața acestor imagini folosite de Părinți pierde, fără doar și poate, perspectiva cosmologică a lucrării lui Hristos. În plus, noi trebuie să lărgim semnificația pe care o dăm răscumpărării. Căci nu numai demonii, ci și îngerii sunt lipsiți, într-un sens relativ de aceasta. În cel de-al doilea Adam, Dumnezeu însuși Se unește direct cu umanitatea, făcând posibilă participarea acesteia la nemărginita Sa superioritate, mai presus de îngerii. Mântuirea este o realitate miraculoasă ce se extinde asupra cosmosului întreg, vizibil sau nu. „Judecata judecății” reconciliază cosmosul decăzut cu Dumnezeu. Pe Cruce fiind, Dumnezeu își întinde brațele spre omenire. După cum scrie Sfântul Grigorie de Nazianz: „Câteva picături de sânge au făcut universul din nou întreg”.

Diavolul a fost zdrobit, dar fără a fi nedreptățit în drepturile sale, ca să zicem așa. Legea naturii muritoare a fost revocată, însă, din nou, fără a se încălca cu ceva dreptatea divină. Cu alte cuvinte, nu trebuie să-L reprezentăm pe Dumnezeu nici ca pe un monarh constituțional supus unei dreptăți ce îl depășește, nici ca pe un tiran care, din capriciu, ar crea o lege fără ordine sau lipsită de obiectivitate. Dreptatea nu este o realitate abstractă, superioară lui Dumnezeu, ci o expresie a naturii Sale. Deși Dumnezeu creează în mod liber, Se descoperă pe Sine în ordinea și în frumusețea creației. La fel, Se descoperă în dreptatea Sa: Hristos, Care este El însuși dreptate, confirmă în desăvârșirea Sa dreptatea lui Dumnezeu. Nu este vorba de săvârșirea de către Fiul a unei dreptăți bizare prin producerea unei satisfacții infinite în scopul unei răzbunări nu mai puțin infinită decât cea a Tatălui. „De ce, se întreabă Sfântul Grigorie de Nazianz, de ce trebuie, oare, ca sângele Fiului să fie plăcut înaintea Tatălui, Care nu a voit să primească pe Isaac oferit de Avraam spre jertfire și a înlocuit această jertfă umană cu aceea a unui berbec?”

Hristos nu execută dreptatea, El o face cunoscută; El face cunoscut ceea ce Dumnezeu așteaptă de la creatură, plinătatea umanității, „omul maxim”, ca să folosim o expresie a lui Nicolaus Cusanus. El desăvârșește vocația omului trădată de Adam, de a trăi și de a hrăni universul numai de la Dumnezeu. Aceasta este dreptatea lui Dumnezeu. Fiul, identic cu Dumnezeu în natura Sa divină, dobândește prin întrupare posibilitatea de a o îndeplini. Căci El poate să Se supună atunci Tatălui ca și cum ar fi fost îndepărtat de El, să renunțe la propria Sa voință dobândită în virtutea umanității Sale și să Se dăruiască pe Sine în chip desăvârșit până la moarte, pentru ca Tatăl să poată fi preamărit. Dreptatea lui Dumnezeu cere ca omul să nu mai fie separat de El. Este restaurarea umanității în Hristos, adevăratul Adam. „Nu este, oare, limpede că Tatăl acceptă jertfa nu pentru că El a cerut-o sau a simțit nevoia de ea, ci prin iconomie?”, conchide Sfântul Grigorie de Nazianz. „Omul trebuia sfințit prin umanitatea lui Hristos; El însuși trebuia să ne elibereze, triumfând asupra tiranului prin propria Sa putere, trebuia să ne recheme la Sine prin Fiul Său Care este Mijlocitor, împlinind toate spre cinstirea Tatălui, Căruia El Se supune în toate... Fie ca restul să fie venerat prin tăcere”.

VI. Învierea

Tatăl primește jertfa Fiului „prin iconomie”: „omul a trebuit să fie sfințit prin umanitatea lui Dumnezeu” (Sfântul Grigorie de Nazianz, Predica 45, *Despre Sfintele Paști*). Chenoza culminează și se sfârșește prin moartea lui Hristos, pentru a sfinți întreaga condiție umană, inclusiv moartea. *Cur Deos homo?* (Pentru ce S-a făcut Dumnezeu om?). Nu numai din pricina păcatelor noastre, ci și pentru sfințirea noastră, pentru a introduce toate momentele

vieții noastre decăzute în acea viață adevărată, care nu cunoaște niciodată moartea. Prin învierea lui Hristos, plinătatea vieții este introdusă în pomul uscat al omenirii.

Prin urmare, lucrarea lui Hristos prezintă o realitate fizică și chiar biologică. Pe Cruce, moartea este înghițită de viață. În Hristos, moartea intră în dumnezeire și se epuizează în ea, întrucât „nu găsește sălaș acolo”. Astfel, răscumpărarea semnifică lupta vieții împotriva morții și triumful vieții. Umanitatea lui Hristos constituie primele roade ale unei noi creații. Prin ea este introdusă puterea vieții în cosmos, pentru ca acesta să fie înviat și transfigurat atunci când va avea loc distrugerea finală a morții. O dată cu întruparea și cu învierea moartea rămâne fără vlagă; ea nu mai este absolută. Totul convergea spre *apokatastasis ton panton*, adică spre restaurarea completă a tot ceea ce a fost distrus de moarte, spre cuprinderea întregului cosmos în slava lui Dumnezeu devenit totul în toate, fără a exclude din această plinătate libertatea fiecărei persoane în fața conștiinței proprii păcătoșenii, pe care lumina divină i-o va face cunoscută.

Așadar, trebuie să completăm imaginea juridică a răscumpărării printr-o imagine ce ține de sacrificiu. Răscumpărarea este și jertfa în care Hristos apare, după cum afirmă Epistola către Evrei, ca Jertfitorul Cel veșnic, Marele Preot, după rânduiala lui Melchisedec, Care desăvârșește în ceruri ceea ce a început pe pământ. Moartea pe Cruce reprezintă Paștile Noului Legământ, împlinind într-o singură realitate ceea ce este simbolizat de Paștile iudaice. Căci eliberarea de moarte și includerea naturii umane în împărăția lui Dumnezeu semnifică singurul Exod adevărat. Această jertfă, această supunere a voinței, la care Adam nu a putut consimți, reprezintă, fără îndoială, o expiere. Însă, mai presus de toate, ea reprezintă o taină, Taina prin excelență, darul liber către Dumnezeu, adus de Hristos ca om din primele roade ale creației, împlinirea acelei uriașe lucrări sacramentale revărsându-se mai întâi asupra lui Adam, pe care noua umanitate trebuie să o îplinească, ofranda cosmosului ca vas primitor al harului. Învierea săvârșește o schimbare în natura decăzută, deschizând o posibilitate enormă: posibilitatea sfințirii morții însăși. Din acest moment, moartea nu mai este un impas, ci o poartă spre împărăție. Harul ne este restituit, iar dacă îl purtăm ca „vase curate” sau ca primitori încă supuși morții, slăbiciunea noastră va dobândi acum puterea care învinge moartea. Siguranța liniștită a martirilor, indiferenți nu numai în fața fricii, dar și a durerii fizice, dovedește că pentru creștin conștientizarea efectivă a învierii este posibilă.

Sfântul Grigorie de Nyssa a subliniat bine acest caracter sacramental al Patimilor. Hristos, spunea el, nu a așteptat să fie constrâns de trădarea lui Iuda, de răutatea preoților sau de lipsa de conștiință a poporului: „El a anticipat această voință a răului și, înainte de a fi obligat, S-a predat de bunăvoie în ajunul Patimilor, Joia Patimilor, dăruindu-Și trupul și sângele Său”. Ceea ce se săvârșește aici în mod liber este jertfa mielului înjunghiat înainte de începutul lumii. Adevăratele Patimi încep în Joia Patimilor, însă în libertate totală.

La scurt timp, urmează Ghetsimani, apoi Crucea. Moartea pe Cruce este cea a unei persoane divine, supusă acestui act prin umanitatea lui Hristos; moartea este pătimită conștient de ipostasul Său veșnic. Separarea dintre trup și suflet, aspectul fundamental al morții, își croiește drum în Dumnezeu-Omul. Sufletul care coboară în iad rămâne „enipostaziat” în Cuvânt, la fel și trupul spânzurând pe Cruce. De asemenea, firea umană rămâne la fel de prezentă în trupul Său, cât și în sufletul Său. Din această pricină noi venerăm moaștele sfinților. Cu atât mai mult acest lucru este adevărat în cazul lui Hristos, căci divinitatea Sa rămâne legată atât de trupul care doarme „somnul pur” al Sâmbetei Patimilor în mormânt, cât și de sufletul biruitor care sfărâmă porțile iadului. Cum ar putea oare moartea să distrugă această Persoană Care o suportă cu toată înstrăinarea ei tragică, o dată ce această Persoană este divină? De aceea, învierea este întotdeauna prezentă în moartea lui Hristos. Viața izvorăște din mormânt, se face cunoscută prin moarte, prin însăși moartea lui Hristos. Natura umană triumfă asupra condiției anti-naturale, căci ea este însumată în totalitatea ei în Hristos, este „recapitulată” în El, ca să folosim cuvintele Sfântului Irineu. Hristos este Capul Bisericii, mai exact, al noii umanități, în inima căreia nici un păcat, nici o putere potrivnică nu mai poate de acum înainte să îl separe definitiv pe om de har. În Hristos, viața omului poate

mereu să înceapă din nou, oricât de împovărată ar fi de păcat. Un om poate întotdeauna să-și dăruiască viața lui Hristos, astfel încât El să i-o restituie, eliberată și întreagă. Iar această lucrare a lui Hristos este valabilă pentru întreaga adunare a omenirii, chiar și dincolo de limitele vizibile ale Bisericii. Întreaga credință în triumful vieții asupra morții, fiecare presimțire a învierii sunt implicit credință în Hristos, deoarece numai puterea lui Hristos trezește și va trezi morții la viață. Din momentul biruinței lui Hristos asupra morții, învierea a devenit lege universală pentru lumea creată; nu numai pentru omenire, dar și pentru animale, plante și pietre, pentru întregul cosmos în care fiecare dintre noi este cel dintâi. Ne-am botezat în moartea lui Hristos, prin cufundarea în apă, pentru a ne ridica iarăși împreună cu El. Iar pentru sufletul curățit în apele botezului lacrimilor și arzând cu focul Duhului Sfânt, învierea nu este numai speranță, ci și o realitate prezentă. Parusia începe în sufletele sfinților, iar Sfântul Simeon Noul Teolog poate să scrie: „Pentru cei ce au devenit copii ai luminii și fii ai zilei ce va să vină, pentru cei ce umblă mereu la lumină, Ziua Domnului nu va veni niciodată, căci ei sunt de pe acum cu Dumnezeu și în Dumnezeu”. Un ocean infinit de lumină curge din trupul înviat al Domnului.

POSTSCRIPTUM

Chip și asemănare

Deși omul conține în sine toate elementele care formează lumea, adevărata ei desăvârșire, de care el ar putea fi mândru, nu se leagă de aceasta. „Nu este nimic remarcabil, spune Sfântul Grigorie de Nyssa, în a dori să faci din om chipul și asemănarea universului, căci pământul trece, omul se schimbă și tot ceea ce este cuprins de ele este tot atât de trecător ca și ceea ce îl cuprinde”. „S-a spus că omul este un microcosmos. Crezând că natura umană este preamărită prin acest nume impunător, ei nu au observat că omul era investit cu aceleași atribute ca și țânțarii sau șoarecii”¹⁴. Desăvârșirea omului nu rezidă în ceea ce îl aseamănă cu restul creației, ci în ceea ce îl deosebește de cosmos și îl aseamănă Creatorului său. Revelația divină ne învață că omul a fost făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu.

Toți Părinții, atât ai Bisericii de Răsărit, cât și ai celei din Apus, au văzut în însuși faptul creării omului după chipul și asemănarea lui Dumnezeu o anumită concordanță primordială între ființa omului și ființa lui Dumnezeu. Cu toate acestea, expresiile teologice ale acestui adevăr revelat sunt, în tradițiile răsăriteană și apuseană, adeseori, diferite, deși nu în totalitate contradictorii. Fericitul Augustin, străduindu-se să conceapă o idee despre Dumnezeu, începe cu analiza chipului lui Dumnezeu în noi și încearcă să redescopere în Dumnezeu ceea ce se găsește în sufletul nostru, creat după chipul Său. Această metodă a analizelor psihologice este aplicată cunoașterii lui Dumnezeu, teologiei. Sfântul Grigorie de Nyssa, pe de altă parte, ia ca punct de pornire ceea ce revelația ne spune despre Dumnezeu pentru a descoperi în om ceea ce corespunde chipului lui Dumnezeu. Această metodă teologică este aplicată științei despre om, antropologiei. Prima cale încearcă să-L cunoască pe Dumnezeu pornind de la omul creat după chipul Său, iar a doua caută să definească natura adevărată a omului pornind de la conceptul de Dumnezeu, după chipul Căruia a fost creat omul.

Dacă dorim să găsim în scrierile Sfinților Părinți o definiție clară pentru ceea ce corespunde în noi chipului lui Dumnezeu, riscăm să ne pierdem printre diverse aserțiuni care, deși nu sunt contradictorii, nu pot fi aplicate nici uneia din părțile ființei umane. Într-adevăr,

¹⁴ *Despre structura omului*, XVI, P.G. 44, col. 177D-180A. În românește *Despre facerea omului*, în col. „PSB”, vol. 30, EIBMBOR, București, 1998. Studiu introductiv, traducere și note de Pr. Prof. Teodor Bodogae. (nota Apologeticum).

trăsăturile chipului lui Dumnezeu fie că sunt atribuite caracterului suveran al omului, dominației sale peste cosmosul material, fie că sunt căutate în natura spirituală a omului, în suflet sau în partea principală, conducătoare (*hegemonikon*) a ființei sale, în minte (*logos*), în facultățile superioare, cum sunt intelectul, rațiunea (*nous*), sau în capacitatea liberă proprie omului de autodeterminare (*autexousia*) lăuntrică, în virtutea căreia omul însuși devine inițiatorul faptelor sale. Uneori, chipul lui Dumnezeu este asemuit uneia dintre calitățile sufletului, simplității sau nemuririi sale, sau este identificat cu puterea sufletului de a-L cunoaște pe Dumnezeu, de a trăi în comuniune cu El în prezența Duhului Sfânt în sufletul omului. În alte locuri, cum ar fi *Omiliile spirituale*¹⁵ atribuite Sfântului Macarie Egipteanul, chipul lui Dumnezeu se prezintă în două feluri: în primul rând, libertatea formală a omului, libertatea voinței sau libertatea de a alege, care nu poate fi distrusă de păcat, iar în al doilea rând, „chipul ceresc”, cu alte cuvinte, conținutul pozitiv al chipului lui Dumnezeu, cum a fost comuniunea cu Dumnezeu cu care era înveșmântată ființa umană înainte de Cădere, comuniunea cu Cuvântul și cu Duhul Sfânt¹⁶. În final, după cum descoperim în scrierile Sfântului Irineu din Lyon, Sfântului Grigorie de Nyssa și Sfântului Grigorie Palama, nu numai sufletul, ci și trupul omului participă la chipul lui Dumnezeu, întrucât a fost făcut după chipul Lui. „Numele de *om*, spune Sfântul Grigorie Palama, nu este aplicat în mod diferențiat sufletului sau trupului, ci amândurora, căci împreună sunt făcute după chipul lui Dumnezeu¹⁷.” Omul, în concepția Sfântului Grigorie Palama, a fost creat după chipul lui Dumnezeu într-o mai mare măsură decât îngerii, deoarece sufletul său, unit cu trupul omenesc, a dobândit o putere însuflețitoare cu ajutorul căreia dă tărie și stăpânește trupul. Îngerilor, care sunt spirite netrupești, le lipsește această capacitate, deși ei sunt mai aproape de Dumnezeu prin simplitatea naturii lor spirituale¹⁸.

Aceste definiții multiple și diverse arată modul în care gândirea Sfinților Părinți caută să nu limiteze ceea ce se referă la chipul divin doar la o singură parte a ființei umane. Într-adevăr, narațiunea biblică nu menționează trăsăturile caracteristice ale chipului lui Dumnezeu, dar prezintă însăși crearea omului ca un fapt special, deosebit de crearea celorlalte ființe. Aidoma îngerilor, care au fost creați, după cum ne spune Sfântul Isaac Sirul, „în tăcere”¹⁹, omul nu a fost făcut prin poruncă divină adresată pământului. În schimb, Dumnezeu însuși l-a modelat din țărâna pământului cu propriile Sale mâini, adică, după Sfântul Irineu din Lyon, cu Cuvântul și cu Duhul²⁰, și a suflat în el suflarea vieții. Sfântul Grigorie de Nazianz interpretează acest pasaj din Facere în modul următor: „Cuvântul, după ce a luat un bulgăr din pământul proaspăt creat, a modelat cu mâinile Sale nemuritoare chipul meu și i-a împărțit din viața Sa, deoarece a trimis în el Duh Sfânt, Care este revărsarea dumnezeirii necunoscute. Astfel, omul a fost creat din țărână și suflare după chipul cel nemuritor, deoarece în acestea două natura spiritului este supremă. La fel, în calitatea mea de pământ, sunt legat de viața de aici de jos, dar fiind și o părticică divină, port în sânul meu dorința vieții viitoare”²¹. În același poem închinat sufletului, el spune: „Sufletul este suflul lui Dumnezeu și, deși ceresc, el suportă amestecarea cu cele pământești. Este lumina închisă în peșteră, deși este divină și de nestins”²².

Dacă am lua în sens literal aceste cuvinte, ar trebui, se pare, să deducem din cele două paragrafe caracterul necreat al sufletului și să vedem în om un zeu împovărat de o natură

¹⁵ Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești*, col. “PSB”, vol. 34, EIBMBOR, București, 1992. Traducere de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu. Introducere, indice și note de Pr. Prof. Dr. N. Chițescu.

¹⁶ *Omiliile spirituale*, XII, 1, 6, 7 etc., P.G. 34, col. 557-561, trad. în rusă (Serghiev Posad, 1904), p. 93 și urm.

¹⁷ *Prosopopeia*, P.G. 150, col. 1361 C. Această lucrare este atribuită Sfântului Grigorie Palama.

¹⁸ Capitolele despre fizică, teologie ș.a.m.d. (38 și 39), *ibid.*, col. 1145-1148.

¹⁹ Ed. A.J. Wensinck (Amsterdam, 1923), p. 127

²⁰ *Împotriva ereziilor*, IV, prefață, par. 4, P.G. 7, col. 975 și IV, 20, 1 (1032); V, 1, 3 (1123); V/5, 1 (1134-5); V, 6, 1 (1136-7); V, 28, 3 (1200).

²¹ *Poemata Dogmatica*, VIII, *Peripsyhes* vv. 70-75. P.G. 37, col. 452; trad. în rusă, Predica a VII a, „Despre Suflet”, *Opere*, partea a IV-a, pp. 199-200.

²² *Ibid.*, vv. 1-3, col. 446-447, trad. în rusă, partea a IV-a, p. 197.

trupească sau, cel puțin, un amestec de zeu și animal. Înțeleasă în acest sens, crearea omului după chipul lui Dumnezeu ar contrazice învățătura creștină, care vede în om o faptură menită să dobândească unirea cu Dumnezeu, să devină dumnezeu prin har, dar, desigur, nu Dumnezeu prin însăși originea sa. Chiar și fără a menționa și alte consecințe ale unei astfel de supoziții, problema răului ar fi de neînțeles, deoarece, fie că Adam nu putea păcătui, fiind Dumnezeu prin sufletul său, ca părticică din dumnezeire, fie că păcatul originar s-ar fi reflectat și asupra naturii divine și, în consecință, Dumnezeu ar fi păcătuit împreună cu Adam. Sfântul Grigorie de Nazianz respinge categoric un astfel de punct de vedere. În cuvântarea asupra naturii umane, el se adresează sufletului său astfel: „Dacă tu ești cu adevărat suflarea lui Dumnezeu, după cum te crezi, o, suflete al meu, atunci înlătură orice minciună ca să pot crede în tine... Cum este posibil să te tulburi din cauza insinuărilor vrăjmașului distrugător dacă ești unit cu Spiritul ceresc? Dacă până și cu un astfel de ajutor te pleci până la pământ, atunci, vai, vai, cât de atotputernic trebuie să fie păcatul tău nimicitor²³.” Sufletul amestecat (*kirnamene*) cu „Spiritul ceresc” este ajutat, în consecință, de ceva superior lui. Singură prezența în el a energiei divine îi permite să fie numit „părticică din divinitate”, căci își trage originea din revărsarea divină ce i-a fost insuflată și care este harul. „Suflarea divină indică acea metodă de creare a omului în virtutea căreia spiritul acestuia, strâns legat de har, este produs exact după cum o mișcare a aerului este produsă de răsuflare, conținând această răsuflare și fiind inseparabilă de ea”. Aceasta este comuniunea cu energia divină, inerentă sufletului, care este exprimată prin termenul „părticică din divinitate”. Într-adevăr, într-una din *Omiliile* sale, Sfântul Grigorie de Nazianz vorbește despre comuniunea cu ființa divină, făcând referire la cele „trei lumini”, dintre care prima este Dumnezeu, „Lumina cea mai înaltă, inefabilă; a doua, îngerii, o anumită revărsare (*aporroe tis*) sau comuniune (*metousia*) cu prima Lumină; a treia lumină, omul, numit și lumină deoarece spiritul său este iluminat de Lumina primordială care este Dumnezeu²⁴.” Astfel, crearea după chipul și asemănarea lui Dumnezeu angajează comuniunea cu ființa divină, cu Dumnezeu; comuniunea presupune deci harul.

Chipul lui Dumnezeu în om, în măsura în care este autentic, este, după Sfântul Grigorie de Nyssa, în mod necesar incognoscibil, deoarece, reflectând plenitudinea prototipului, trebuie să posede și el incognoscibilitatea ființei divine. Din acest motiv este imposibil să definim ceea ce constituie chipul lui Dumnezeu în om. Nu îl putem concepe în alt mod decât prin ideea de comuniune cu bunătatea infinită a lui Dumnezeu: „Dumnezeu prin natura Sa este însăși bunătatea”, spune Sfântul Grigorie de Nyssa. „Mai degrabă, Dumnezeu transcende în bunătate tot ceea ce omul poate concepe sau înțelege; în consecință, El a creat viața umană nu din alt impuls decât datorită faptului că este bun. Fiind bun și luând asupra Sa, doar din acest motiv, crearea naturii umane, El nu a dorit să facă cunoscute numai pe jumătate puterile bunătății Sale, cu o parte din aceasta dăruind, însă refuzând bănuitor să împărtășească restul. Însăși perfecțiunea bunătății se face cunoscută în El prin faptul că îl cheamă pe om de la neființă la ființă, dăruindu-i din abundentă tot ceea ce este bun. Numărul acestor binecuvântări este atât de mare, încât este imposibil să le enumerăm. Ele sunt cuprinse însă pe scurt în afirmația că omul a fost făcut după chipul lui Dumnezeu, ceea ce înseamnă că Dumnezeu a făcut natura umană pentru comunicarea a tot ceea ce este bun... Dacă chipul ar fi fost identic cu fericirea desăvârșită a prototipului, omul nu ar fi numai chipul Său, ci ar fi absorbit de El. Ce distincție am mai putea face între ființa divină și ceea ce i se aseamănă? Următoarea: și anume, că ființa divină este necreată, pe când omul există în virtutea unui act creator²⁵.” Este limpede că Sfântul Grigorie de Nyssa înțelege aici prin chipul lui Dumnezeu

²³ *Poëmata Moralia*, XIV, *Peri tes anthropines physeos*, vv. 76-84, P.G. 37, col. 761-762; trad. în rusă, Predica a X-a, „Despre natura umană”, *Opere*, partea a IV-a, pp. 214-215.

²⁴ A XL-a Predică, „Despre Sfântul Botez”, 5, P.G. 36, col. 364 BC. trad. în rusă, *Opere*, partea a III-a, p.226.

²⁵ *Despre structura omului*, XVI, P.G. 44, col. 184 AC. [În românește *Despre facerea omului*, în col. „PSB”, vol. 30, EIBMBOR, București, 1998. Studiu introductiv, traducere și note de Pr. Prof. Teodor Bodogae. (nota Apologeticum).]

caracter, care se găsesc, oricum, și la alți indivizi. Întrucât aparțin unei naturi comune, aceste trăsături nu sunt niciodată absolut „personale”. În fine, concluzia noastră este că ceea ce este mai de preț pentru noi la ființa umană, ceea ce o face să fie „ea însăși”, rămâne indefinibil, căci în natura ei nu se găsește nimic din ceea ce ar aparține propriu-zis propriei sale persoane, mereu unică, incomparabilă, neexistând nimic altceva asemenea ei. Omul stăpânit de natura sa și acționând potrivit proprietăților sale naturale, potrivit caracterului său, este cel mai puțin personal. El se întemeiază ca individ, ca posesor al naturii sale proprii, al „eului” pe care îl afirmă în opoziție cu naturile altor indivizi, făcând astfel confuzie între persoană și natură. Această confuzie proprie omenirii decăzute este numită, în literatura ascetică a Bisericii de Răsărit, *samost* (*autotes*, *philautia*), al cărui sens adevărat nu poate fi redat prin cuvântul „egoism”.

În legătură cu dogma hristologică, întâlnim o oarecare dificultate, mai ales atunci când considerăm voința ca funcție a naturii. Ne este mult mai ușor să ne imaginăm persoana ca ceea ce se determină pe sine și ne obligă să o recunoaștem în virtutea voinței sale. Cu toate acestea, ideea de persoană implică ideea de libertate în relația cu natura. Persoana este liberă și nedeterminată de natura sa. Ipostasul uman se poate descoperi numai renunțând la propria voință, deoarece aceasta ne condiționează și ne supune necesității naturale. Tot ceea ce este individual, tot ceea ce se auto-determină și în care persoana este confundată cu natura, pierzându-și, prin urmare, adevărata ei libertate, trebuie să fie distrus. Acesta este principiul de bază al vieții ascetice: renunțarea la voința personală, la himera libertății individuale pentru a redescoperi adevărata libertate, libertatea persoanei, care este totodată chipul lui Dumnezeu propriu fiecărui om. Din această pricină, după Sfântul Nil din Sinai, călugărul desăvârșit „consideră, după Dumnezeu, pe fiecare om ca Dumnezeu însuși”²⁸. Persoana unui alt om va apărea ca chip al lui Dumnezeu celui care știe cum să renunțe la limitările individuale pentru a redescoperi natura comună și, în acest mod, să realizeze propășirea propriei sale persoane.

Ceea ce corespunde în noi chipului lui Dumnezeu nu este o parte din natura noastră, ci persoana care cuprinde în sine natura. Leonțiu din Bizanț, teolog din secolul al VI-lea, folosește pentru a desemna natura limitată în fiecare persoană un termen special, „*enypostaton*”, „*enipostaziat*”, adică așa cum se găsește într-un ipostas sau într-o persoană. Întreaga natură, declară el, este inclusă în ipostas; aceasta fiind natura unui ipostas: de a nu putea exista în alt mod²⁹. La nivelurile inferioare ale ființei, ipostasurile denotă indivizi, ființe individuale, iar persoane numai atunci când este vorba de ființe spirituale, cum ar fi oameni, îngeri sau Dumnezeu. În cazul persoanei (nu al unui individ), ipostasul nu divide natura, dând naștere la mai multe naturi separate. Sfânta Treime nu înseamnă trei dumnezei, ci numai unul. Dacă multiplicitatea persoanelor umane fragmentează natura umană, împărțind-o într-o mulțime de indivizi, se întâmplă așa deoarece noi nu cunoaștem un alt mod de generare decât cel apărut după Cădere, atunci când natura umană și-a pierdut asemuirea cu natura divină. Am văzut că pentru Sfântul Grigorie de Nyssa și Sfântul Maxim Mărturisitorul însăși crearea Evei devine deja un act săvârșit de către Dumnezeu, Care știa dinainte păcatul și consecințele acestuia pentru omenire. Totuși, Eva, luată din Adam, „os din osul său și carne din carnea sa”, persoană umană nouă, desăvârșea natura lui Adam, era de aceeași natură, „din același trup”. Doar ca urmare a păcatului primele două persoane au devenit două naturi separate, două ființe individuale, având între ele relații exterioare - „atrasă vei fi de către bărbatul tău și el te va stăpâni” (Facere 13, 16). După Căderea primilor oameni, natura umană s-a divizat, s-a fragmentat, s-a scindat într-o mulțime de indivizi. Omul se descoperă sub un dublu aspect: ca natură individuală, devine o parte din întreg, unul din elementele componente ale lumii; însă

²⁸ *Despre rugăciune*, cap. 123, P.G. 79, col. 1193 C; trad. în rusă, *Iubire și bunătate*, V. 2 (a III-a ed., Moscova, 1913), p. 222 (cap. 121).

²⁹ *Împotriva lui Nestorie și Eutihie*, P.G. 86, col. 1277 CD. Aceleași idei sunt dezvoltate de Sfântul Maxim Mărturisitorul (P.G. 91, col. 551-560) și Sfântul Ioan Damaschinul, *Prezentarea exactă a Credenței Ortodoxe*, 1, IX, 53.

ca persoană el nu mai este o parte, ci conține în sine totul. Natura este conținutul persoanei; persoana este chipul existenței naturii. O persoană care se afirmă ca individ, mărginindu-se la limitele naturii sale separate, nu poate să propășească în mod deplin și crește împuținată. Numai renunțând la propriul conținut, cedându-l în mod liber, încetând să mai existe doar pentru sine, o persoană se poate exprima în mod deplin în unitatea naturii tuturor. Renunțând la binele separat, ea se dezvoltă continuu și este îmbogățită prin tot ceea ce aparține întregului. O persoană devine chip desăvârșit al lui Dumnezeu descoperindu-și asemănarea cu El, ceea ce reprezintă desăvârșirea naturii comune tuturor oamenilor. Distincția dintre persoane și natură reproduce în omenire ordinea vieții divine, exprimată prin dogma Treimii. Acesta este fundamentul întregii antropologii creștine, al întregii moralități evanghelice, deoarece, după Sfântul Grigorie de Nyssa, „creștinismul este imitarea naturii lui Dumnezeu”³⁰.

Creat după chipul lui Dumnezeu, omul este o ființă personală, față în față cu un Dumnezeu personal. Dumnezeu i se adresează ca persoană, iar omul răspunde lui Dumnezeu. Sfântul Vasile cel Mare spunea că omul este o făptură care a primit porunca de a deveni Dumnezeu³¹. Însă această poruncă adresată libertății umane nu este constrângere. Ca ființă personală, omul poate accepta sau respinge voința lui Dumnezeu. El va rămâne o persoană, oricât de mult s-ar îndepărta de Dumnezeu și ar pierde asemănarea cu El în natura sa. Aceasta înseamnă că chipul lui Dumnezeu în om este indestructibil. Omul va rămâne ființă personală prin îndeplinirea vrierii lui Dumnezeu, arătându-și asemănarea perfectă cu El în natura sa. Căci, după Sfântul Grigorie de Nazianz, „pentru a respecta libertatea omului, Dumnezeu l-a așezat pe acesta în Paradis, astfel încât bunătatea să îi poată aparține în mod egal omului care o alege, dar și celui care a sădit primele semințe”³². În consecință, fie că omul alege binele sau răul, fie că dezvăluie asemănarea sau „neasemănarea” lui cu Dumnezeu, el posedă în mod liber natura sa, deoarece este o persoană creată după chipul lui Dumnezeu. Totuși, în măsura în care persoana este inseparabilă de natura existentă în ea, orice fisură, orice „neasemănare” a naturii limitează persoana, întunecând în ea „chipul lui Dumnezeu”. De fapt, dacă avem libertatea numai atât cât suntem persoane, atunci voința în baza căreia acționăm este o proprietate a naturii noastre. În limbajul Sfântului Maxim Mărturisitorul, voința este „forța naturală îndreptată spre ceea ce este consecvent cu natura, o forță ce îmbrățișează toate proprietățile esențiale ale naturii”³³. Sfântul Maxim face distincție între voința naturală (*thelema physikon*), care este dorința dobândirii binelui prin natura rațională, și voința care alege (*thelema gnomikon*) și aparține persoanei³⁴. Natura voiește și acționează, însă persoana alege; ea acceptă sau respinge ceea ce natura voiește. Totuși, după Sfântul Maxim, această libertate de a alege este deja un defect, o limitare a adevăratei libertăți; natura perfectă nu are nevoie de alegere, deoarece ea cunoaște ceea ce este bun în mod natural. Libertatea ei se întemeiază pe această cunoaștere. Libertatea noastră de voință (*gnome*) dezvăluie imperfecțiunea naturii umane decăzute, pierderea asemănării cu Dumnezeu, întrucât această natură este întunecată de păcat, ea nu cunoaște adevărul ei bine și se îndreaptă constant spre ceea ce este „anti-natură”. Astfel, persoana umană este confruntată mereu cu necesitatea alegerii. Ea bâjbâie în drumul ei înainte. Această ezitare în urcușul spre bine este cunoscută ca „libertate a voinței”. Persoana, chemată la unirea cu Dumnezeu, la asimilarea perfectă prin har a naturii

este, în practică, oarbă și nehotărâtă. Ea nu mai știe cum să aleagă și prea des cedează impulsurilor unei naturi care a devenit sclava păcatului. În acest fel, ceea ce a fost făcut în noi după chipul lui Dumnezeu este târât în abis, deși mai păstrează încă libertatea de a alege și capacitatea de a se reîntoarce la Dumnezeu.

Omul a fost făcut bun foarte. Aceasta nu înseamnă însă ca starea sa originală a coïncis cu ținta ultimă, că el se găsea în unire cu Dumnezeu din momentul creației. Până la Cădere, Adam nu a fost nici „natură pură” și nici om îndumnezeit. După cum am menționat deja, cosmologia și antropologia Bisericii de Răsărit au un caracter dinamic și exclud orice combinație exterioară a ideilor de natură și har. Ele se întrepătrund, există una prin alta. Sfântul Ioan Damaschin vedea cea mai adâncă taină în faptul că omul a fost creat „în virtutea propriei sale dorințe după Dumnezeu, transformat în dumnezeu prin comuniune cu iluminarea divină”³⁵. Perfecțiunea primei noastre naturi a fost exprimată, în primul rând, prin această capacitate a omului de a se uni cu Dumnezeu, de a se alipi din ce în ce mai mult de plinătatea ființei divine, plinătate menită să pătrundă și să transfigureze natura creată. Sfântul Grigorie de Nazianz s-a referit în special la această facultate superioară a spiritului uman când a vorbit despre faptul că Dumnezeu a suflat în om prin suflarea Sa „o părticică din divinitatea” Sa, adică harul. Harul este prezent dintru început în suflet, iar acesta din urmă este capabil să primească și să asimileze această energie îndumnezeitoare. Căci persoana umană a fost chemată, dacă folosim cuvintele Sfântului Maxim Mărturisitorul, „să unească în dragoste natura creată și natura necreată, arătându-le în unitate și identitate, prin dobândirea harului”³⁶. Unitatea și identitatea se leagă aici de persoană, de ipostasul uman. Așadar, omul trebuia să unească prin har două firi în ipostasul său creat, să devină „dumnezeu creat”, „un dumnezeu prin har”, spre deosebire de Hristos Care, deși persoană divină, Și-a asumat natura umană. Lucrarea reciprocă a ambelor voințe este necesară pentru a realiza acest scop: pe de o parte, voința divină îndumnezeitoare dăruind har prin Duhul Sfânt Care este prezent în persoana umană; pe de altă parte, voința umană, care se supune voinței divine prin acceptarea harului, asimilându-l și permițându-i să îi pătrundă întreaga natură. Astfel, întrucât voința este o forță activă în natura rațională, ea acționează prin har în aceeași măsură în care natura participă la har, reînnoind asemănarea lui Dumnezeu prin mijlocirea „focului transformator”³⁷.

Părinții Bisericii răsăritene au prezentat natura umană astfel: ca structură tripartită compusă din spirit, suflet și trup (*nous, psyche, soma*) sau ca unire a sufletului și a trupului. Deosebirea dintre susținătorii trihotomismului și ai dihotomismului se reduce în general la terminologie. Dihotomiștii văd în *nous* facultatea superioară a sufletului rațional, facultatea în virtutea căreia omul intră în comuniune cu Dumnezeu. Persoana sau ipostasul uman conține toate părțile acestei structuri naturale și se exprimă în toți oamenii care există în ea și prin ea. Făcută după chipul lui Dumnezeu, ea este originea constantă a naturii umane, dinamică și schimbătoare, îndrumată întotdeauna de propria voință spre un scop exterior. S-ar putea spune că chipul este o pecete divină, imprimată de natură, care o plasează în relație personală cu Dumnezeu, relație unică pentru fiecare ființă umană. Această relație este transpusă în realitate prin mijlocirea voinței ce îndrumă întreaga natură spre Dumnezeu, în Care omul trebuie să-și găsească toată plinătatea ființei: „Deoarece sufletul uman, spune Sfântul Tihon de Zadonsk, este un duh creat de către Dumnezeu și numai în Dumnezeu, de Care a fost făcut după chipul și asemănarea Sa, poate să descopere mulțumire, odihnă, pace, alinare și bucurie; iar când rătăcește departe de El, este forțat să-și găsească plăcere în lucrurile create și în diferite patimi, trebuind să se hrănească cu coji; neaflând însă odihnă și bucurie, pierde de foame. Căci hrana spirituală este necesară spiritului uman”³⁸. Spiritul uman trebuie să-și găsească hrană în

³⁵ *Prezentarea exactă a Credinței Ortodoxe*, II, P.G. 94, col. 924A; trad. în rusă, p. 213.

³⁶ *De ambiguus*, P.G. 91, col. 1308A.

³⁷ Expresia „*pyr tes allages*” aparține lui Diadoh al Foticeii, „predică despre asceză”, cap. XVII; ed. K. Popov (Kiev, 1903), vol. I, p. 363.

³⁸ „Cum Dumnezeu cheamă pe păcătos la pocăință”, par. 140, *Operele Sfântului Tihon de Zadonsk* (ed. a VI-a, Moscova, 1890), vol. I, p. 215.

Dumnezeu, să trăiască în Dumnezeu; sufletul trebuie să hrănească spiritul; trupul trebuie să trăiască în suflet - acesta a fost planul original în legătură cu natura nemuritoare a omului. Îndepărtându-se de Dumnezeu, spiritul, în loc să hrănească sufletul, începe să trăiască pe seama sufletului, hrănindu-se din substanța lui (acestea sunt, de obicei, numite „valori spirituale”). La rândul lui, sufletul începe să trăiască din viața trupului, aceasta fiind sorgintea patimilor. În cele din urmă, trupul, constrâns să-și caute hrană în lumea exterioară, în lumea neînsuflețită, descoperă moartea. Structura omului se dezmembrează în bucăți.

Răul a intrat în lume prin voința omului. El nu este o natură (*physis*), ci o condiție (*hexis*). „Natura binelui este mai puternică decât obișnuința răului”, spune Diadoh al Foticeii, căci binele există, pe când răul nu există sau mai degrabă există numai în clipa în care este săvârșit³⁹. După Sfântul Grigorie de Nyssa, păcatul este o boală a voinței, care greșește, luând drept bine simpla iluzie a binelui. Din acest motiv, însăși voința de a gusta rodul cunoașterii binelui și răului a fost deja păcat, deoarece, după Sfântul Grigorie, cunoașterea presupune o anumită înclinare spre obiectul pe care cineva dorește să-l cunoască. În consecință, răul neexistând prin el însuși, nu trebuia să fie cunoscut⁴⁰. Răul devine real numai prin mijlocirea voinței, care este singura rațiune a existenței sale. Mai exact, voința este cea care dă răului o anumită ființă. Că omul, dispus în mod natural să-L cunoască și să-L iubească pe Dumnezeu, și-a îndreptat stăruitor voința spre binele neexistent, spre un țel iluzoriu, poate fi explicat doar ca efect al unei influențe exterioare, strecurarea unei voințe străine, față de care voința umană și-a dat consimțământul⁴¹. Înainte de a intra în lumea pământească prin voința lui Adam, răul își găsisese originea în lumea spirituală. Voința îngerilor a fost cea care a decis să fie veșnic ostilă lui Dumnezeu, dând astfel naștere răului. Răul este atracția voinței spre neființă, negarea creației și a lui Dumnezeu. În mod special, este o ură neîmpăcată față de har, căruia i se opune cu obstinație voința rebelă. Deși au devenit spirite ale întunericului, îngerii căzuți mai rămân făpturi ale lucrării lui Dumnezeu, însă prin autodeterminarea lor, care se opune voinței lui Dumnezeu, ei sunt posedați de o năzuință disperată după o neființă pe care nu o vor dobândi niciodată. Coborârea lor veșnică în abis nu va avea sfârșit. Sfântul Serafim de Sarov spunea despre demoni: „Ei sunt înspăimântători; opoziția lor conștientă față de har i-a transformat în îngeri ai întunericului, în monștri de neînchipuit. Dar fiind prin natură îngeri, ei posedă o putere uriașă. Cei mai mici dintre ei ar putea distruge pământul dacă harul divin nu i-ar fi făcut neputincioși în ura lor față de creația lui Dumnezeu. Ei se străduiesc însă să distrugă ființa dinlăuntru, orientând libertatea umană spre rău”⁴². Referindu-se la o traducere ascetică atribuită Sfântului Antonie⁴³, Sfântul Serafim distinge trei voințe active în om. Prima este voința lui Dumnezeu, voința perfectă și mântuitoare; a doua este voința omului care, deși nu este în mod necesar distrugătoare, în sine nu este voință mântuitoare; în cele din urmă, există voința demonică ce caută distrugerea noastră.

În ascetismul ortodox nu există termeni speciali pentru descrierea efectelor exercitate de spiritele rele asupra sufletului omenesc. Există „gândurile” (*logismoi*) sau închipuirile ce izvorăsc din regiunile inferioare ale sufletului, din subconștient⁴⁴. Apoi există „seducerea” (*prosbole*), prezența gândului străin, venind din afară și introdus de o voință ostilă în conștiință. „Nu este un păcat, spunea Sfântul Marcu Ascetul, ci o mărturie a libertății noastre”⁴⁵.

³⁹ „Predică despre asceză”, cap. III, ed. Popov (Kiev, 1903), vol. I, pp. 24-25. Traducere în latină, numită *Capita de perfectione spirituali*, P.G. 65, col. 1168.

⁴⁰ *Despre structura omului*, XX, P.G. 44, col. 197-200. „Despre rugăciunea domnească”, IV, P.G. 44, col. 1161D-1164A.

⁴¹ *Ibid.*, col. 200C.

⁴² Revelațiile Sfântului Serafim de Sarov, Paris, 1932.

⁴³ Pasajul în care sunt menționate cele trei voințe se găsește în Epistola 20, publicată de Galland, *Veterum Patrum Bibliotheca* (Veneția, 1788), vol. IV, p. 696 și urm.

⁴⁴ Pentru analiza detaliată a acestor termeni vezi: V. Zarine, *Temeiurile Ascetismului ortodox* (St. Petersburg, 1902). Textul mai are încă valoare.

⁴⁵ „Despre botez”, P.G. 65, col. 1020A. [În românește vezi *Filocalia*, vol. 1, pp. 274-309. Traducere din grecește de Prot. stavr. Dr. D. Stăniloae, profesor la Academia teologică „Andreiană”. Volum reeditat la Editura Harisma în 1993 și la Humanitas în 1999.]

Păcatul începe numai o dată cu „unirea” (*synekatathesis*)⁴⁶, aderarea minții la gândul sau închipuirea inoportună. Mai exact, acest interes sau această atenție deosebită indică deja începutul înțelegerii cu voința ostilă. Căci răul presupune întotdeauna libertate, altminteri ar fi doar constrângere, cucerirea omului din afara lui.

Omul a păcătuit în mod liber. Așadar, care a fost păcatul originar? Părinții Bisericii au deosebit câteva momente în determinarea voinței libere care îl separă pe om de Dumnezeu. Momentul moral (și aceasta înseamnă momentul personal) este cuprins, în opinia tuturor Părinților, în nesupunerea, în violarea planului divin. Dacă omul ar fi acceptat porunca lui Dumnezeu în spiritul dragostei filiale, el ar fi răspuns voinței lui Dumnezeu printr-o totală renunțare la sine; ar fi respins bucurios nu numai fructul oprit, dar și orice obiect exterior, pentru a trăi doar în Dumnezeu, pentru a căuta în mod onest să realizeze unirea cu El. Porunca lui Dumnezeu arăta voinței umane cărarea de urmat pentru a dobândi îndumnezeirea, renunțarea la tot ceea ce nu este Dumnezeu. Însă voința umană a ales cărarea opusă. Separându-se de Dumnezeu, s-a supus puterii diavolului. Sfântul Grigorie de Nyssa și Sfântul Maxim Mărturisitorul, cercetând în mod special aspectul fizic al păcatului, au arătat că, în loc să urmeze înclinarea sa naturală spre Dumnezeu, mintea omenească s-a îndreptat spre lume; în loc să spiritualizeze trupul, ea a cedat tendinței vieții animale și senzuale, supunându-se lumii materiale. Sfântul Simeon Noul Teolog⁴⁷ vede dezvoltarea progresivă a păcatului prin faptul că omul, în loc să se pocăiască, încearcă să se justifice în fața lui Dumnezeu. Adam aruncă întreaga răspundere asupra Evei: „femeia pe care Tu mi-ai dat-o”, făcându-L astfel pe Dumnezeu cauza originară a propriei sale căderi. Eva acuză, la rândul ei, șarpele. Refuzând să recunoască faptul că originea răului există numai în propria lor voință liberă, oamenii resping posibilitatea de a se elibera ei înșiși de rău și își supun libertatea unei necesități exterioare. Voința se împietrește și se închide în fața lui Dumnezeu. După cum spune Mitropolitul Filaret al Moscovei, „Omul a oprit revărsarea în sine a harului divin”.

A prilejuit, oare, pierderea harului căderea omului în păcat? Noțiunea de *gratia supererogatoria*, adică harul adăugat naturii pentru a o îndruma direct spre Dumnezeu, este străină învățăturii Bisericii de Răsărit. Făcută după chipul lui Dumnezeu, persoana umană a fost îndreptată spre prototipul său, natura ei căutând în mod irezistibil pe Dumnezeu în virtutea voinței sale, care este o putere spirituală și rațională. „Firea dreaptă a omului primar” s-a întemeiat pe faptul că omul, fiind creat după chipul lui Dumnezeu, putea fi o natură bună, îndreptată spre bine, adică spre comuniune cu Dumnezeu, spre dobândirea harului necreat. Dacă această natură bună s-a îndepărtat de creatorul ei, lucrul a fost posibil în virtutea capacității ei de auto-determinare lăuntrică - *autexousia*. Aceasta îi dă omului posibilitatea de a acționa și a voi nu numai în conformitate cu înclinațiile sale naturale, dar și în opoziție cu propria natură, pe care o poate deforma, făcând-o „anti-natură”.

Căderea naturii umane este consecința directă a autodeterminării libere a omului care se supune acestei condiții în mod voit. Condiția antinaturală trebuie să ducă la dezintegrarea naturii umane; această dezintegrare își găsește finalitatea în moarte, care este stadiul ultim al îndepărtării de Dumnezeu a naturii deformate. În această natură deformată nu mai există loc pentru harul necreat; după Sfântul Grigorie de Nyssa, în ea, mintea, ca fața unei oglinzi, în loc să-l reflecte pe Dumnezeu, preia chipul material fără formă⁴⁸, în care patimile violează structura ierarhică originară a ființei umane. Prin urmare, pierderea harului nu este cauza, ci mai degrabă consecința căderii în păcat. Omul a blocat în sine capacitatea de a intra în comuniune cu Dumnezeu; a închis calea harului care trebuia să se reverse prin el asupra întregii creații.

Această interpretare materială a păcatului și a consecințelor lui nu exclude, după

⁴⁶ Sfântul Marcu Ascutel, „Despre Legea spirituală”, 142, P.G. 65, col. 921-924.

⁴⁷ A XLV-a predică în ediția din Smyrna și în trad. în rusă. A XXXIII-a predică în traducerea latină, ed. Migne, P.G. 120, col. 449 AB.

⁴⁸ *Despre structura omului*, XII, P.G. 44, col. 164.

învățătura Bisericii de Răsărit, cealaltă parte care se impune mereu: aspectul personal, moral al păcatului, adică păcătuirea și pedeapsa. Cele două aspecte sunt inseparabil unite, deoarece omul nu este numai natură, ci și o persoană care se confruntă cu un Dumnezeu personal, în relație personală cu El. Dacă natura umană se dezintegrează ca o consecință a păcatului, dacă păcatul introduce moartea în lumea creată, atunci aceasta nu înseamnă numai că omul a creat o nouă condiție (*hexis*), un nou mod de existență în rău, dar și că Dumnezeu a pus hotar păcatului, făcând posibil sfârșitul lui prin moarte: „Căci răsplata (lat. = *stipendia*, gr. = *opsonia*) păcatului este moartea”. „Suntem mlădițele unui neam întinat”⁴⁹, spune Sfântul Macarie Egipteanul. Cu toate acestea, nimic din natură - nici chiar demonii - nu poate fi în mod esențial rău.

Însă păcatul, acest parazit al naturii, înrădăcinându-se în voință, devine un fel de „anti-har”. El pătrunde în ființă, trăind în ea, făcând-o prizonierul propriei sale voințe, veșnic fixate în rău. În lume apare un nou pol, opus chipului lui Dumnezeu. Acest pol, iluzoriu în sine, devine real prin voință (acesta este paradoxul posedării ființei de către ne-ființa însăși, despre care vorbește Sfântul Grigorie de Nyssa). Prin voința umană, răul devine o putere care viciază creația („blestemat este pământul din pricina ta”, se spune în *Facere*). Cosmosul, care reflectă veșnic măreția lui Dumnezeu, dobândește simultan un aspect sinistru, „aspectul nocturn al creației”, după expresia unui teolog și filosof rus. Păcatul este introdus acolo unde harul ar fi trebuit să domnească și, în locul plinătății divine, în creația lui Dumnezeu se deschide abisul înspăimântător al ne-ființei: porțile iadului sunt deschise prin libera voință a omului.

Adam nu și-a împlinit vocația. El nu a știut nici cum să dobândească unirea cu Dumnezeu, nici cum să îndumnezeiască lumea creată. Ceea ce nu a realizat atunci când se bucura de deplinătatea libertății sale a devenit pentru el imposibil din clipa în care, în mod voit, s-a robit față de o putere exterioară. De la Cădere și până la Cincizecime, energia divină, harul necreat și îndumnezeitor, a rămas străină naturii umane și a lucrat asupra ei numai din afară. Profeții și dreptii Vechiului Testament au fost instrumente ale harului. Harul a lucrat prin mijlocirea lor, însă nu a fost împărtășit oamenilor, ca putere personală a lor. Îndumnezeirea, unirea cu Dumnezeu după har, devenise imposibilă. Planul divin nu a fost însă distrus de păcatul omenesc; chemarea celui dintâi Adam a fost împlinită de Hristos, cel de-al doilea Adam. După expresia Sfântului Irineu din Lyon și a Sfântului Atanasie cel Mare, repetată de Sfinții Părinți și de teologii tuturor timpurilor, „Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să poată deveni dumnezeu”⁵⁰. Totuși, această lucrare, desăvârșită de Cuvântul întrupat, apare pentru neamul omenesc decăzut, în aspectul ei imediat, ca operă de mântuire, ca răscumpărare a lumii înrobite de păcat și de moarte. Cei care se simt ispitiți de învățătura despre *felix culpa* uită adeseori că, distrugând stăpânirea morții, Mântuitorul nostru ne-a deschis o nouă cale spre îndumnezeire, care este țelul ultim al omului. Astfel, lucrarea lui Hristos aduce cu sine lucrarea Duhului Sfânt (Luca 12, 49).

⁴⁹ Despre puterile întunericului care inundă spiritul omului, vezi *Omilii spirituale*, XXIV, 2, XLIII, 7-9 și P.G. 34, col. 664, 776-777. Trad. în rusă a *Operele* Sfântului Macarie Egipteanul, pp. 181-182, 280-281.

⁵⁰ Sfântul Irineu din Lyon, *Împotriva ereziilor*, V, prefață, P.G. 7, col. 1120; Sfântul Atanasie cel Mare, *Predică la întruparea Cuvântului lui Dumnezeu*, 54, P.G. 25, col. 192 B; Sfântul Grigorie de Nazianz, *Poemata dogmatica*, X, 5-9, P.G. 37, col. 465; Sfântul Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt Catehetic*, 25, P.G. 45, col. 65 D.

Indice de nume

- Agathon, papă, p. 52;
Antonie cel Mare, Sf., p. 66;
Apolinarie, eretic, p. 51;
Arie, eretic, p. 17, 28;
Aristotel filosof, p. 9, 12, 19, 24;
Atanasie cel Mare, Sf., p. 18, 46, 53, 54, 68;
Augustin, Fer., p. 8, 10, 11, 16, 24, 27, 29, 39, 45, 59;
- Bergson, filosof, p. 9;
Bonaventura, p. 40;
Bulgakov Sergiu, filosof creștin, p. 22;
- Chiril al Alexandriei, Sf., p. 21, 23, 48, 50;
Clement Alexandrinul, p. 9;
Cullmann, Oscar, teolog protestant, p. 28;
- Descartes, filosof, p. 8;
Diadoh al Foticeei, p. 66;
Dionisie Areopagitul, p. 11, 14, 21, 23;
- Eckhart, Meister, filosof, p. 28;
- Filaret al Moscovei, Sf., p. 23, 26, 67;
Filon, p. 37;
- Grigorie de Nazianz, Sf., p. 18, 20, 21, 22, 26, 33, 34, 35, 54, 57, 60, 61, 64, 65;
Grigorie de Nyssa, Sf., p. 14, 15, 18, 27, 30, 34, 35, 37, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 66, 67, 68;
Grigorie Palama, Sf., p. 34, 50, 60;
- Hegel, filosof, p. 10;
Honoriu, papă, p. 52;
- Ignatie Briancianinov, Sf., p. 40;
Ilarie de Poitiers, p. 18;
Ioan Damaschin, Sf., p. 19, 20, 22, 24, 25, 27, 41, 44, 49, 52, 54, 65;
Ioan Gură de Aur, Sf., p. 56;
Irineu, Sf., p. 26, 33, 37, 46, 56, 28, 60, 68;
Isaac Sirul, Sf., p. 32, 33, 60;
- Kant, Imanuel, filosof, p. 9;
- Leibniz, filosof, p. 8;
Leonțiu de Bizanț, p. 49, 63;
- Macarie Egipteanul, Sf., p. 60, 68;
Macarie cel Mare, Sf., p. 15, 16;
Marcu Ascetul, p. 66;
Martin, papă, p. 52;
Maxim Mărturisitorul, Sf., p. 20, 21, 30, 35, 37, 45, 49, 50, 52, 53, 56, 63, 64, 65, 67;
- Nestorie, eretic, p. 48;
Nicolaus Cusanus, p. 11, 57;
Nil Sinaitul, Sf., p. 63;

Origen, p. 25, 28, 56;

Platon, filosof, p. 9, 11, 12, 16, 24, 26, 27, 29;

Plotin, filosof, p. 11, 12, 13, 14, 16, 24, 27, 45;

Porphyrrios, filosof, p. 13;

Sabelie, eretic, p. 17;

Serafim de Sarov, Sf., p. 66;

Sergiu al Constantinopolului, patriarh, p. 52;

Simeon Noul Teolog, Sf., p. 6, 59, 67;

Socrate, filosof, p. 9;

Sofronie al Ierusalimului, Sf., p. 52;

Teodor de Mopsuestia, p. 47;

Teofan Zăvorâtul, Sf., p. 40;

Tihon de Zadonsk, Sf., p. 65;

Vasile cel Mare, Sf., p. 18, 20, 23, 26, 29, 31, 35, 64;

Wahl Jean, p. 27;

Zenon, filosof, p. 29;

Cuprins

Prefață	3
Prolog: Credință și teologie	5
Capitolul I: Cele două monoteisme	12
I. Introducere	12
II. Calea negativă și calea pozitivă	14
III. Treimea	16
IV. Terminologia trinitară	18
V. Persoanele și atributele divine	21
Capitolul al II-lea: Creația	24
I. Introducere	24
II. Treimea creatoare și Ideile divine	26
III. Creația: timp și veșnicie	28
IV. Creația: ordinea cosmică	30
V. Chip și asemănare	33
VI. Antropologie creștină	35
Capitolul al III-lea: Păcatul original	39
I. Introducere	39
II. Semnificația Vechiului Testament	41
III. Întruparea	45
Capitolul al IV-lea: Dogma hristologică	47
I. Introducere	47
II. „Chipul lui Dumnezeu” și „Chipul Robului”	49
III. Două energii, două voințe	51
IV. Dualitate și unitate în Hristos	53
V. Răscumpărarea	54
VI. Învierea	57
Postscriptum: Chip și asemănare	59
Indice de nume	69