

Preot Prof. Dr. DUMITRU STĂNILOAE

TEOLOGIA DOGMATICĂ ORTODOXĂ

vol. 2

TIPĂRITĂ CU BINECUVÂNTAREA PEA FERICITULUI PĂRINTE
TEOCTIST
PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE
EDIȚIA A DOUA

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE
BUCUREȘTI – 1997

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

Corectură: Grația

Digitalizare pdf : Apologeticum

Digitally signed by Apologeticum

DN: cn=Apologeticum, c=RO, o=Apologeticum, ou=Biblioteca
teologica digitala, email=apologeticum2003@yahoo.com

Reason: I am the author of this document

Location: Romania

Date: 2006.04.15 17:04:00 +03'00'

© 2006 APOLOGETICUM.

<http://apologeticum.net>

<http://www.angelfire.com/space2/carti/>

apologeticum2003@yahoo.com

PARTEA A TREIA

PERSOANA LUI IISUS HRISTOS
ȘI OPERA LUI MÂNTUITOARE
SĂVÂRȘITĂ ÎN UMANITATEA
ASUMATĂ DE EL

I Persoana lui Iisus Hristos

A **Învățătura patristică despre prezența și lucrarea Cuvântului lui Dumnezeu în creație și în Vechiul Testament**

1. Prezența și lucrarea Cuvântului lui Dumnezeu în creație

Logosul sau Cuvântul lui Dumnezeu a fost în lume de la începutul ei pe de o parte prin rațiunile lucrurilor, care sunt chipuri create și susținute de rațiunile Lui eterne, pe de alta, prin persoanele umane care în raționalitatea lor vie sunt chipurile ipostasului Lui Însuși, create cu scopul ca să gândească rațiunile lucrurilor împreună cu Rațiunea divină personală într-un dialog cu Ea.

Rațiunile divine sunt nu numai sensuri ale bogăției infinite de adânci a Logosului dumnezeiesc, ci și raze de viață divină și de putere ce iradiază din oceanul de viață și de putere ipostaziat în Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu, ca și în Tatăl și în Duhul Sfânt. Lucrurile create ca chipuri raționale ale acestor raze ce iradiază în ele, sunt și ele de aceea unități de putere și de viață. Ultimul lor substrat este energia care are în ea un sens sau o complexitate de sensuri și include tendințele unor indefinite interferări producătoare ale atâtor unități legate între ele. Lucrurile sunt chipurile create ale rațiunilor divine plasticizate, chipuri pline de putere și purtate de tendința unor nenumărate referiri între ele. În starea lor plasticizată se reflectă sensul, puterea și viața rațiunilor divine în unitatea lor din Logosul divin.

Dar pe când lucrurile ca plasticizări ale chipurilor rațiunilor divine sunt create prin cuvintele poruncitoare ale Logosului divin, Care dă acestor chipuri plasticizate caracterul unor unități raționale gândite, proprii obiectelor, persoana umană implicând în ea toate persoanele umane e chemată la existență ca un partener creat al Cuvântului lui Dumnezeu cel personal, ca un chip al Lui Însuși, pentru a gândi și ea, în calitate de subiect, rațiunile obiective ale lucrurilor împreună cu Cuvântul dumnezeiesc, subiectul gânditor originar al lor. Persoanele umane sunt puse astfel într-o relație dialogică specială cu persoana Cuvântului și cu persoanele semenilor. Fiecare om e un cuvânt gânditor și în dialog cu Cuvântul personal dumnezeiesc și cu celelalte cuvinte personale umane; fiecare soarbe putere din Cuvântul dumnezeiesc, dar și din puterea lucrurilor, adună rațiunile lor în gândirea sa și puterea lor în viața sa și le comunică altora și primește de la ei comunicarea lor și prin aceasta adâncește legătura sa cu Logosul divin și înțelegerea originii și sensului lor. Creând lucrurile ca chipuri raționale ale rațiunilor Sale pentru persoanele create ca chipuri ale persoanei Sale aflate într-o referire față de Tatăl și de Duhul Sfânt, Cuvântul le-a adresat pe acestea oamenilor ca niște cuvinte raționale plasticizate. Ceea ce este plasticizarea față de rațiunile Logosului, sau față de chipurile acestor rațiuni, aceea este trupul omului față de subiectul uman creat ca chip al Persoanei Logosului. Subiectul uman este invitat la o viață spiritual-materială conștientă în comuniune cu Logosul, e invitat să adune în sine toate rațiunile create plasticizate, pentru ca în felul acesta să aibă un conținut de gândire și de viață comun cu Logosul dumnezeiesc.

Persoanele umane au fost chemate de Logosul divin la comuniunea cu Sine prin lumea lucrurilor create. Sfântul Maxim Mărturisitorul zice în privința aceasta: „Ascunzându-Se pe Sine în mod tainic în rațiuni, Cuvântul Se oferă spre înțelegere, în mod proporțional, prin fiecare din lucrurile văzute, ca prin niște litere, întreg și deplin în toate și întreg și nemicșorat, Cel nediferențiat și mereu același în cele diferențiate, Cel simplu și necompus în cele compuse, Cel fără început în cele supuse începutului, Cel nevăzut în cele văzute, Cel nepipăit în cele pipăite... ca din toate acestea să ne adune treptat la Sine pe noi, cei ce urmăm Lui,

unificându-ne prin Duhul, și să ne ridice la înțelegerea Lui simplă și eliberată de alipirea la ele, concentrându-ne pentru El în unirea cu El atâta cât S-a diferențiat pe Sine prin coborârea cea pentru noi.”¹

Numai ca persoană Logosul poate fi înțeles ca Unul, ca nevăzut, ca Cel ce ni Se face cunoscut întreg prin orice rațiune plasticizată sau prin orice cuvânt al Său și prin toate la un loc, întrucât nici una nu poate să stea de sine; și numai întrucât noi suntem subiecte înțelegătoare, ni Se poate descoperi prin fiecare din aceste chipuri ale rațiunilor Sale și, prin toate la un loc, pe Sine întreg, ca persoană. Raționalitatea lucrurilor implică o persoană creatoare care le-a gândit și continuă să le gândească. Mai mult, orice raționalitate este o raționalitate interpersonală. În cazul lumii există o primă persoană care le gândește și le creează și altele cărora le sunt adresate spre împreună-gândire. Iar gândirea lor de către noi înseamnă că noi, ca subiecte gânditoare, suntem după chipul Cuvântului, Care le-a gândit și le-a creat pentru un dialog cu noi. Subiectul uman e rațiunea personală gânditoare, creată într-o corespondență cu lucrurile gândite de Logosul dumnezeiesc dinainte de a le crea. Logosul nu creează numai niște obiecte gândite, ci și niște subiecte aduse la existență după chipul Său ca subiect care să le gândească într-un dialog cu El. Punerea noastră în acest raport coincide cu aducerea noastră la existență. Deci se poate spune că însăși această aducere a noastră la existență coincide cu un răspuns al nostru la chemarea Lui, chiar dacă la început nu ne dăm seama de aceasta, sau chiar dacă nu ne dăm seama niciodată. Noi ne mișcăm spre existență în baza unei chemări a noastre la existență din partea Cuvântului. Venind la existență, venim spre Cuvântul, singurul existent cu adevărat, atrași de El din nimic, dar venim nu ca niște obiecte, ci ca niște subiecte, pentru care atragerea la existență este în același timp o chemare la un dialog etern cu El. Cuvântul își dă prin aceasta un *alter-ego* creat, sau o mulțime de *alter-ego-uri*. El dă consistență unui subiect, care e un fel de proiecție gândită și creată a Sa proprie.

Dacă noi putem cunoaște și gândi lucrurile, este pentru că ele sunt chipuri create plasticizate ale rațiunilor unei Rațiuni personale supreme. Dacă le putem exprima prin cuvinte, este pentru că sunt cuvinte plasticizate ale Cuvântului adresate nouă, la nivelul nostru. Noi gândim rațional și vorbim, pentru că suntem parteneri ai Persoanei care este Ea Însăși Cuvântul personal și a pus în fața noastră gândirea Sa, sau chipul creat al gândirii Sale plasticizate, la nivelul rațiunii și al puținței noastre create de exprimare, cu o putere creatoare pe care noi nu o avem. Noi ne simțim mânați să adunăm rațiunile lucrurilor în noi și să le exprimăm pentru că prin ele ne realizăm, pentru că ele ne sunt adresate ca mijloace ale dialogului nostru cu Cuvântul lui Dumnezeu și de creștere a noastră în comuniune cu El. Este imposibil de conceput ca această raționalitate exprimabilă a realității să nu aibă un Subiect care a gândit-o și a exprimat-o creând-o și care continuă să o gândească și să o exprime într-o flexionare continuu nouă, pentru subiectele create după chipul Lui. Este imposibil de conceput că ele n-au fost exprimate ca gânduri raționale plasticizate pentru alte persoane create în acest scop. El a dat expresie plasticizată gândurilor Sale la nivelul nostru, ca subiecte create de El după chipul Lui. El le-a creat pentru noi ca noi să realizăm un acord cu El și între noi, gândindu-le și exprimându-le, împreună cu El și într-o împreună-gândire a noastră, un acord care înseamnă și o iubire. După concepția noastră, fără originea lumii într-o Persoană supremă, fără înțelegerea ei în scopul acestui dialog și acord al nostru cu ea, toată raționalitatea creației ar fi neînțeleasă, ar fi o frântură de raționalitate fără rost, o raționalitate ce s-ar mișca în întuneric.

Acest dialog și acest acord sunt într-o dezvoltare continuă. Noi înțelegem tot mai deplin lucrurile și scopul urmărit de Persoana divină prin ele; iar Persoana supremă descoperă tot mai mult înțelesurile ascunse în ele și le flexionează combinându-le în noi legături și împrejurări, în colaborare cu noi înșine, prin providență. Aceste împrejurări și combinații constituie tot atâtea revendicări sporite adresate înțelegerii și comportării noastre față de Persoana supremă și întreolaltă, tot atâtea prilejuri pentru manifestarea iubirii noastre față de

¹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.G., 91, 1285.

Ea și între noi, corespunzătoare noilor manifestări ale iubirii Sale față de noi.

Acest dialog și acest acord mereu sporite nu sunt menite să fie un dialog și un acord pur intelectual, ci un dialog și un acord de tot mai deplină iubire, dat fiind că subiectele umane primesc prin lucruri de la Creatorul și Proniatorul lor nu numai sensuri, ci și bunuri vitale, materiale și spirituale, iar prin prelucrarea lucrurilor și prin comportarea lor față de Dumnezeu și față de semenii în diferite împrejurări primesc de la semenii lor și de la Dumnezeu și oferă la rândul lor nu numai descifrări de noi sensuri ale lucrurilor, ci acomodarea acestora la trebuințele lor. Așa se înaintează în comuniunea de iubire cu Dumnezeu și cu semenii. Lucrurile nu pot fi folosite și înțelese decât prelucrate și descifrate într-o colaborare comună, impusă de împrejurări, din care nu lipsește lucrarea diriguitoare, gânditoare și cuvântătoare a Cuvântului dumnezeiesc. Aceasta constituie istoria lumii. Toți colaborează astfel la adaptarea lucrurilor și a împrejurărilor la trebuințele lor superioare și la descifrarea tot mai adâncă și mai nuanțată a sensurilor lor, la îmbogățirea limbajului și prin aceasta la propria lor îmbogățire spirituală. Ei vorbesc despre lucruri și despre împrejurări, despre nevoile lor de ele, despre ajutorul pe care și-l cer și și-l dau, pentru că au nevoie să și le dea și să le primească unii de la alții fizic și spiritual, într-o comuniune de iubire mereu crescândă, într-o creștere spirituală a tuturor. Întreg acest dialog e practic și intelectual în același timp, promotor de iubire între ei și deschizător al sensurilor lucrurilor și al existenței lor ca daruri ale Persoanei supreme. În toate descifrează niște legi drepte de viață ca niște legi ale lui Dumnezeu, cu care se conformează.

Astfel într-un fel Cuvântul dumnezeiesc comunică prin creație și prin dezvoltarea ei, condusă de providență, înțeleșuri și norme sau cuvinte mereu noi, dar în alt fel Se comunică pe Sine Însuși cu atenția Sa iubitoare, pentru conducerea ființelor umane spre o tot mai adâncă și nuanțată cunoaștere a Sa și spre o tot mai sporită conformare și comuniune cu Sine.

Dar prin orgoliu oamenii au căzut de la vederea Persoanei creatoare și proniatoare prin lucruri. Ei n-au mai voit să le considere ca chipuri ale rațiunilor Persoanei gânditoare supreme și drept cuvinte ale iubirii Ei. Au început să le considere rațiuni în ele însele, socotind că astfel le pot înțelege și le pot manevra până la capăt într-un mod deplin autonom, devenind ca Dumnezeu. Prin aceasta au ieșit din relația vie cu Cuvântul ca persoană, prin toate lucrurile și împrejurările - chipuri ale rațiunilor și cuvinte ale Lui. Omul s-a aflat singur în fața unei lumi de obiecte, închisă pentru el într-o „raționalitate” fără rost, sau cu un rost limitat numai la viața exclusiv pământească, fără o prelungire în eternitate; s-a aflat în afara relației cu Persoana supremă, Care dă sens rațiunilor lucrurilor și sens și viață persoanelor umane create de Ea, și o noutate continuă; s-a văzut în fața unei lumi supuse unor procese de repetiție uniformă a facerii și desfacerii continuu a unităților sale, ceea ce pentru persoanele umane individuale înseamnă moarte. Rațiunea rămasă în ființa umană și raționalitatea rămasă în lucruri nemaiaivând în ele transparența Logosului dumnezeiesc, omul n-a mai avut în ele un ajutor împotriva pornirilor iraționale și a patimilor născute din ele. Obiectiv însă Logosul dumnezeiesc personal continuă să-Și manifeste prezența prin rațiunea omului și prin rațiunile lucrurilor. De aceea o seamă din filosofii antichității au ajuns la ideea unui unic Dumnezeu, iar stoicii, și la ideea prezenței lui în lume prin „rațiunile seminale”, și la o morală serioasă bazată pe rațiune. Biserica din Răsărit îi va cinsti pe aceștia mai târziu ca pe niște profeți din afară și-i va picta pe pereții exteriori ai unor mănăstiri și biserici. Și mulți dintre păgâni împlineau prin fire legea lui Dumnezeu, întrucât o aveau înscrisă în inimile lor (Rom. 2, 14) ca lege naturală, mergând pe linia realizării adevăratei lor umanități.

Dar cei mai mulți dintre oameni, netrăgând din existența rațiunii lor și a rațiunilor din lume deducția logică a unei persoane care le gândește ca cea dintâi și le-a creat, au căzut în tot felul de închipuiri deșarte și de patimi de ocară, atrăgându-și o osândă cu atât mai mare, cu cât nu se puteau îndreptăți cu lipsa unor semne ale prezenței lui Dumnezeu în ei și în lume. Sfântul Apostol Pavel a putut spune cu drept cuvânt: „Iar mânia lui Dumnezeu se descoperă din cer peste toată păgânătatea și peste toată nelegiuirea oamenilor care țin adevărul în robia nedreptății. Fiindcă ceea ce se poate ști despre Dumnezeu vădit este în inimile lor și

Dumnezeu este cel ce le-a vădit. Într-adevăr cele nevăzute ale lui Dumnezeu, veșnica Lui putere și Dumnezeire, se văd prin cugetare de la începutul lumii în fapăturile Lui, ca să fie ei fără cuvânt de apărare. De vreme ce, cunoscând pe Dumnezeu, nu L-au slăvit ca pe Dumnezeu, nici nu s-au închinat Lui, ci s-au rătăcit în închipuirile lor, și inima lor cea neînțelegătoare s-a întunecat... De aceea Dumnezeu i-a dat pe ei necurăției, după pofta inimilor lor” (Rom. 1, 18-24). Continuarea obiectivă a prezenței Cuvântului dumnezeiesc în lume, dar și întunericul care cuprinsese subiectiv inimile ființelor umane sunt afirmate și de Sfântul Evanghelist Ioan în cuvintele: „Și lumina luminează în întuneric, și întunericul nu o a cuprins (înțeleș) pe ea” (In. 1, 5).

Dar chiar obiectiv legătura Logosului, ca persoană, cu rațiunea umană și cu rațiunile lucrurilor nu a mai rămas tot așa de strânsă ca la început, datorită faptului că rațiunea umană a slăbit legătura sa cu Logosul personal suprem. Această slăbire a legăturii Logosului și a puterii Lui cu rațiunile lucrurilor și a trupului omenesc a dus la o slăbire a unității compuse a acestor rațiuni și deci la coruptibilitatea lucrurilor și a trupurilor și la descompunerea acestora (Rom. 8, 21-24).

2. „Hristologia transcendentă”

Prezența aceasta a Logosului divin în lume chiar în gradul slăbit de după cădere ar putea forma o bază mai largă a ceea ce numește teologul catolic Karl Rahner o „hristologie transcendentă”, adică o trebuință după Hristos înscrisă în constituția spirituală a omului. Elementele în care vede el această „hristologie transcendentă” pot fi socotite ca forma specială a prezenței Logosului în spiritul uman și ca atare ele pot fi încadrate în prezența generală a Lui în lume, care a fost schițată în cele spuse de noi mai înainte. Vom enumera aceste elemente care fac parte din rațiunea însăși ca chip al Logosului. Menționăm mai întâi că Rahner însuși vede împlinindu-se această „hristologie transcendentă” sau a așteptării, în corespondența dintre persoana și opera lui Hristos cel istoric și o „teologie a conștiinței”, adică o „hristologie ontică”, înscrisă în existență, o „hristologie ontologică”, în care hristologia testată istoric și propovăduită se acordă cu raționalitatea, sau cu trebuința de sens a ființei umane.

a) Primul element al acestei „hristologii transcendente” a Logosului îl vede Rahner în nevoia omului de iubirea absolută. Ea răspunde poruncii lui Hristos de a vedea în aproapele pe El Însuși (Matei 25). Potrivit acestei porunci, „o iubire absolută, care se îndreaptă radical și fără rezervă spre un om, afirmă implicit prin credință și prin iubire pe Hristos. Și acest lucru e adevărat. Căci omul simplu, finit și lipsit de fermitate, nu poate justifica într-un sens deplin numai prin sine și pentru sine iubirea absolută ce i se oferă, în care o persoană se angajează pe sine însăși și are curajul să se dăruiască total altuia; pentru sine însuși celălalt ar putea fi iubit numai cu rezervă, cu o iubire în care cel ce iubește se rezervă pentru sine însuși, sau are curajul să se dăruiască în mod absolut unei realități poate goale de sens... Iubirea însă vrea o unitate a iubirii de Dumnezeu și de aproapele, în care iubirea de aproapele este în același timp iubire de Dumnezeu și de-abia prin aceasta e absolută. Prin aceasta ea caută însă pe Dumnezeu-Omul, adică pe Acela care poate fi iubit ca om cu absolutul iubirii lui Dumnezeu.”

b) Al doilea element al acestei hristologii virtuale în om îl vede Rahner în înțelegerea morții într-un sens pe care-l vede împlinit în moartea lui Iisus. „Moartea este o faptă în care se împlinește toată viața, în care omul ca ființă liberă dispune de sine ca întreg, dar așa că această dispunere este acceptarea unei dispuneri absolute de ființa sa în neputința sa radicală, care apare suportată și e suportată în moarte. Dar dacă această acceptare liberă, deschisă neputinței radicale, prin care ființa ce dispune de sine acceptă să se dispună de ea, nu înseamnă acceptarea unei absurdități, care în acest caz ar putea fi refuzată „pe drept” printr-un protest, această acceptare implică în om, - care nu afirmă idei și norme abstracte, ci realitatea ca temei al existenței sale istorice -, așteptarea sau afirmarea, prin presimțire, a morții în care

e împăcată dialectica faptei și a suferinței neputincioase în moarte.” Această împăcare e realizată în Hristos, iar prin El, și pentru noi.

c) Al treilea element e speranța în viitor. Omul speră, plănuiește, dar în același timp este expus neprevăzutului viitor. „Înaintarea sa în viitor este o străduință continuă de a micșora înstrăinările sale interioare și distanța între ceea ce este și ceea ce vrea și trebuie să fie. Trebuie să ne mulțumim deci sau numai cu concilierea (individuală sau colectivă) cu un țel veșnic depărtat, totdeauna asimptotic urmărit, care se mișcă numai la distanță, sau acest țel absolut e un țel cu puțință de atins, fără ca, odată atins, să suprimă finitul și să-l facă să dispară în absolutul lui Dumnezeu. Omul care speră în mod real trebuie să spere că acestor întrebări trebuie să li se răspundă în înțelesul al doilea al alternativei, prin realitatea istorică.” Hristos dă acest răspuns pozitiv amintitei speranțe a omului.²

Sfinții Părinți au formulat această așteptare inconștientă și această împlinire a omului în Hristos în mod mai simplu, declarând că acesta a fost făcut pentru Hristos, sau că chipul dumnezeiesc al omului se desăvârșește în Hristos.

3. Prezența și lucrarea Cuvântului lui Dumnezeu în Vechiul Testament

Pentru a nu lăsa pe oameni în această așteptare nerealizată, Cuvântul lui Dumnezeu Și-a făcut prin Revelația Vechiului Testament mai simțită prezența și acțiunea Lui personală în relație cu oamenii, pregătindu-i totodată prin ea pentru viitoarea Lui prezență personală deplin clară și apropiată în Iisus Hristos - Cuvântul și Fiul lui Dumnezeu cel întrupat. Astfel, prezența Cuvântului dumnezeiesc prin rațiunile sau cuvintele lucrurilor, și cea prin cuvintele și faptele directe ale Vechiului Testament și venirea Lui în trup se înșiră pe o linie progresivă, fiecare din cele anterioare pregătind-o pe cea ulterioară și fiecare din cele ulterioare făcând mai vădite pe cele anterioare.

Dumnezeu-Cuvântul Și-a făcut prezența și acțiunea mai clare și mai eficiente în Vechiul Testament prin cuvinte directe șoptite în inimile proorocilor și prin fapte care se distingeau în chip mai vădit ca fapte ale Sale decât evenimentele și împrejurările naturale, care puteau fi interpretate ca înfăptuindu-se fără un Dumnezeu personal. Patriarhii și proorocii trăiesc, în cuvintele ce li se comunică și în faptele săvârșite cu ei și cu poporul Israel, prezența directă a persoanei Cuvântului, deși aceasta încă nu intra ca persoană în comunitatea persoanelor umane. Ei stau față în față cu Persoana care le adresează cuvintele și le anunță faptele Sale. Intră într-o relație directă cu El ca persoană, dar încă nu ca persoană întrupată, coborâtă ontologic în rândul oamenilor. Persoana Cuvântului rămâne încă deasupra oamenilor, deși își face puternic simțită calitatea de persoană și interesul pe care-l are pentru persoanele umane și relația Sa cu ele. De aceea cuvintele Lui sunt puternice și au căldura comunicării personale și forța de a opri pe oameni de la cele contrare voii Lui și de a-i sprijini în împlinirea voii Lui, forță care susține în același timp rațiunea lor, fiind ea însăși rațională. Sfântul Maxim Mărturisitorul găsește între prezența Logosului, prin lucrurile și prin rațiunea umană, și prezența Lui în Vechiul Testament o identitate de fond.³ Cuvintele și faptele personale mai clare din Vechiul Testament nu contrazic pe cele din natură (sau prin revelația naturală), ci le pun și pe acestea în lumină ca fiind cuvinte și fapte ale Sale, și împlinesc ceea ce ar fi trebuit să se îplinească prin acelea: un progres spre comuniunea tot mai adâncă cu Dumnezeu. Astfel, psalmistul vede mai clar, în lumina vorbirii și acțiunii mai directe a Cuvântului lui Dumnezeu în Vechiul Testament, însăși rânduiala din natură ca fiind cuvinte și fapte ale lui Dumnezeu: „Cerurile spun mărirea lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui îi vestește tăria. Ziua spune zilei *cuvânt* (despre Dumnezeu) și noaptea vestește nopții știința. Nu sunt graiuri, nici cuvinte, ale căror glasuri să nu se audă... În soare a pus locașul Său” (Ps. 18,

² K. Rahner, *Gmmdlinien einer systematischen Christologie*, în vol: Karl Rahner, Wilhelm Thüsing, *Christologie systematisch und exegetisch dargestellt*, Herder, 1972, p. 62-63.

³ *Ambigua*, P.G., 91, 1280-1281; 1289; 1305-1321; 1129; 1149-1151 etc.

1-5).

Despre prezența și lucrarea Cuvântului în Vechiul Testament ca pregătire a venirii Sale în trup, Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că „înainte de venirea văzută și în trup, Cuvântul lui Dumnezeu venea în mod spiritual la patriarhi și prooroci, preînchipuind tainele venirii Lui;⁴ sau: „Cuvintele legii și ale proorocilor, fiind înainte-mergătoarele venirii Lui în trup, călăuzeau sufletele la Hristos.”⁵

Nu numai prin cuvinte își face Cuvântul mai sesizabilă prezența în Vechiul Testament, ci și prin fapte, prin tipuri rânduite de El și printr-o putere, în care se simțea ceva din harul care va iradia deplin din El după Întrupare și Înviere. „Harul Noului Testament era ascuns tainic în litera Vechiului,” spune tot Sfântul Maxim. Sau: „Voind Dumnezeu să trimită celor de pe pământ harul virtuții dumnezeiești (al puterii producătoare de virtute) din cer, pentru mila Sa cea către noi, a pregătit simbolic cortul sfânt și toate cele din el, care este o răsfrângere, un chip și o imitare a înțelepciunii.”⁶ Desigur, cortul Vechiului Testament nu era simbol numai în sensul intelectual al cuvântului, ci în sensul de recipient a ceva din puterea cortului de sus, sau a Cuvântului dumnezeiesc personal, Care va aduce prin Întrupare toată puterea Sa în trupul omenesc, adevăratul Lui cort, și deci în relația directă cu oamenii. Sfântul Maxim consideră că orice mijloc prin care se face comunicată prezența spirituală a lui Dumnezeu și se face simțită puterea Lui e un simbol al Lui. Dar simbolul poate deveni tot mai transparent mijloc de comunicare a unei puteri tot mai mari a Lui. Există astfel o suită de simboluri. Chiar Cuvântul lui Dumnezeu cel întrupat poate deveni tot mai transparent și poate manifesta în mod tot mai simțit puterea Lui, corespunzător cu starea duhovnicească a celor ce se alipesc Lui prin credință și prin viață. «Precum cuvintele legii și ale proorocilor, fiind înainte-mergătoarele venirii Lui în trup, călăuzeau sufletele la Hristos, la fel și Cuvântul lui Dumnezeu cel întrupat, ridicat întru slavă, S-a făcut înainte-mergătorul venirii Sale duhovnicești, călăuzind sufletele prin propriile Sale cuvinte spre primirea luminoasei Sale veniri duhovnicești. Această venire o înfăptuiește El pururea, preschimbând prin virtuți pe cei vrednici din trup în duh. Dar o va înfăptui și la sfârșitul veacului, descoperind în chip vădit cele ce erau mai înainte ascunse tuturor.»⁷ Cu cât prezența Sa ca persoană e mai clar sesizată, cu atât *iradiază*, din Persoana Sa o lumină spirituală mai vădită.

Astfel, „legea era umbra, iar proorocii (ansamblul proorocilor), preînchipuirea bunurilor dumnezeiești și duhovnicești din Evanghelie.”⁸ În umbra anticipată e proiectată însă nu numai forma nedeplin deslușită a originalului, ci și ceva din puterea lui. Căci numai o rază proiectată din original dă forma umbrei. În acest sens, „mana dată lui Israel în pustie este Cuvântul lui Dumnezeu, Care hărăzește toată plăcerea duhovnicească celor ce-L mănâncă și se deosebește de orice gust care răspunde poftelor celor ce-L mănâncă.”⁹

Despre rezumarea și întregirea prezenței și lucrării Cuvântului înainte de întrupare atât în natură cât și în Vechiul Testament, în Hristos cel întrupat, prezență care astfel nu e suprimată prin venirea Cuvântului în trup, ci făcută luminoasă, tot Sfântul Maxim spune: „Taina întrupării Cuvântului cuprinde în sine înțelesul tuturor ghicirilor și tipurilor Scripturii și știința tuturor fapturilor văzute și cugetate.”¹⁰

Datorită acestui fapt, nu numai Revelația culminează în Logosul întrupat și înviat, fapt ce se va descoperi deplin în viața viitoare, ci cosmosul întreg își va face vădită și luminoasă concentrarea și bogăția lui de sensuri în Persoana lui Hristos, sau a Logosului întrupat. Cheia de boltă a creației nu este o lege impersonală generală, nu este o substanță, ci Persoana plină de sens, plină de toate sensurile, a Logosului. Totul culminează într-o persoană, anume în

⁴ *Capete gnostice*, II, 28; Filoc. rom. II, p. 177.

⁵ *Op. cit.*, II, 29; Filoc. cit., *ibid.*

⁶ *Op. cit.*, I, 88, 89; Filoc. cit., p. 160, 161. Sfântul Maxim urmează aici Sfântului Grigorie de Nyssa (*Viața lui Moise*, P.G., 44, 381 A).

⁷ *Capete gnostice*, II, 29; Filoc. cit., p. 177-178.

⁸ *Op. cit.*, I, 93; Filoc. cit., p. 162.

⁹ *Op. cit.*, I, 100; Filoc. cit., p. 164.

¹⁰ *Cap. gnost.* I, 66; Filoc. II, p. 148.

Persoana de la Care și provine. De la această Persoană vin toate, în Ea sunt ținute toate, în Ea se vor arăta cuprinse și luminate toate. Pantocratorul, deci susținătorul și împlinitorul nu numai al Bisericii, ci al tuturor, e *Persoană*: e Logosul personal întrupat. Lumea a fost creată pentru om, iar acesta, pentru Hristos, în Care se realizează, deplin. „Firea omului a fost constituită de la început pentru Omul cel nou (Hristos). I s-a dat minte și dorință pentru Acela. Am luat rațiune pentru El, ca să cunoaștem pe Hristos, iar dorință, ca să alergăm spre El. Am primit memorie ca să-L purtăm pe El, pentru că El era și arhetipul celor creați.”¹¹

În Hristos se deschide nesfârșitul dragostei și al libertății în Dumnezeu. Natura însăși depășește starea ei de natură supusă necesității; în om și în mod deplin în Hristos ea depășește repetiția, intrând în noutatea continuă a libertății în iubire. Omul a fost creat spre Hristos, „ca spre un dreptar (canon) și normă..., ca să-L poată primi pe Dumnezeu”.¹²

Încă din primele timpuri ale Bisericii, Sfântul Irineu spunea: „Hristos cel istoric a fost prototipul pe care l-a avut Dumnezeu în minte când a creat pe primul om. Hristos era omul deplin și desăvârșit, Care avea să Se arate pe pământ, iar Făcătorul a văzut de mai înainte și a creat pe Adam potrivit cu acest prototip viitor. Prin urmare Adam a fost creat după modelul Cuvântului, Care avea să asume în timp, ca Hristos, firea omenească și să Se arate om desăvârșit pe pământ.”¹³ „Este cunoscută învățătura lui Irineu despre Adam ca „prunc” și despre dezvoltarea „pruncului” până la Hristos. După acest părinte, Cuvântul S-a făcut om la sfârșitul dezvoltării omului în „cuvânt” (în rațiune), „ca o coroană și ca un scop final al neamului omenesc”.¹⁴

Părinții pun prin aceasta în relief legătura dintre antropologie și hristologie, sau împlinirea omului și a cosmosului în Hristos, ca fiind Persoana supremă în relație cu celelalte Persoane treimice.

B

Chipul evanghelic și istoricitatea lui Iisus Hristos ca Dumnezeu și om

1. Chipul evanghelic și istoricitatea lui Iisus Hristos

Iisus Hristos a avut până azi și are în continuare o mare influență în viața creației. Această influență se datorește unei lucrări reale a lui Hristos sau e produsul unei exagerări subiective care s-a perpetuat în istoria creștinismului? Mai întâi se poate spune un lucru: această influență nu e produsul treptat al unei fantezii ce s-a dezvoltat cu timpul, ci s-a simțit încă de la martorii imediați ai Învierii Lui. Mărturia despre Învierea Lui nu s-a cristalizat treptat. Formele acestei mărturii se pot urmări până la un timp care nu e despărțit mult de moartea Lui.¹⁵ Din comuniunea de credință în care autorii Evangheliilor se află cu Domnul înviat, ei descriu Persoana Lui într-o formă în oarecare măsură liberă. Tot ceea ce se spune în Noul Testament despre Hristos e imprimat de eficiența Lui asupra autorilor, eficiență deosebită de a oricărei personalități care a fost numai om. Ei nu mărturisesc despre învierea și despre Persoana lui Iisus Hristos numai ca despre două lucruri care-și corespund, ci vorbesc despre ele ca unii ce stau în momentul în care scriu sub eficiența Lui. Învierea lui Hristos e certificată de eficiența Lui obiectivă care începe îndată după aceea asupra ucenicilor și se prelungește asupra lor și asupra ucenicilor acestor ucenici, ca să continue ca o eficiență în tot cursul istoriei creștinismului. Hristos nu a înviat fără să Se fi făcut cunoscut în oarecare mod în chip real ca atare și fără să fi întemeiat obiectiv convingerea lor că El persistă în legătură cu

¹¹ Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, P.G., 150, 680 A.

¹² *Ibid.*, col. 560 D.

¹³ P. Nellas, Ἡ δικάσις τοῦ ἀνθρώπου ἐν Χριστῷ, p. 69.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Wilhelm Bruening, *Wer ist Jesus Christus, Entwurf einer Christologie*, în Johannes Hüttenbügel, *Gott, Mensch. Universum*. Styria. 1974, p. 581.

cei ce cred Lui până la sfârșitul veacurilor. „Toată tradiția despre Hristos a răsărit din credința în Învierea lui Iisus și s-a concentrat în relația de *eu-Tu* cu Răstignitul Care e viu și acum.”¹⁶ Iar mărturia despre Învierea lui Hristos nu a putut fi produsul unei deducții logice din viața Lui, sau produsul vreunei fantezii subiective, stimulată de legătura sentimentală cu El a celor ce au trăit în preajma Lui. Credința în Dumnezeu sau legătura sentimentală cu Magistrul care a murit n-a dus niciodată prin ea însăși la credința în învierea Acestuia, înviere care să fie baza pentru învierea tuturor. Neputința judecății naturale de a admite o astfel de înviere, nesilită de un fapt care să o impună împotriva ei, a făcut-o să nu deducă din credința în Dumnezeu putința învierii ca o bază pentru învierea tuturor oamenilor. Neputința judecății naturale de a admite Învierea lui Hristos, dacă aceasta nu s-ar fi produs ca un fapt de necontestat, ar fi dus, dimpotrivă, la îndoiala în dumnezeirea Lui, sau din credința în dumnezeirea Lui n-ar fi dedus Învierea Lui. Iar această neputință a judecății ar fi oprit și lucrarea fanteziei ucenicilor în acest sens, cu toată atașarea sentimentală la El. Caracterul Persoanei lui Iisus, oricât de excepțional a fost, nu i-a convins pe ucenici a priori că El trebuie să învieze. O dovedește aceasta fuga lor în timpul judecății și patimilor Lui și îndoiala manifestată de ei de câte ori Hristos le-o prezicea, chiar când, pe de altă parte, mărturiseau dumnezeirea Lui (Mt. 16, 16).

Pe de altă parte, Persoana însăși a lui Hristos Își deschide toate dimensiunile Ei de-abia în urma învierii. Chiar dacă L-ar fi socotit pe Hristos, în mod neîntrerupt și neclintit, Dumnezeu întrupat, dacă El n-ar fi înviat, adică dacă ucenicii n-ar fi avut experiența Învierii și a eficienței Lui reale după Înviere, dumnezeirea Lui ar fi rămas pentru ei o realitate în mare parte închisă, ascunsă, neluminată. Numai cu ochii acestei credințe, întemeiată pe comuniunea cu El după Înviere, au putut înțelege ucenicii pe Hristos în toată plinătatea reală a Persoanei Lui. Experiența Învierii lui Hristos, întemeiată pe comuniunea cu El după Înviere, e baza „istorică” ce a dat ucenicilor posibilitatea să recunoască „istoricitatea” Lui ca Dumnezeu-Om și să o descrie ca atare. O teorie teologică despre Iisus care face abstracție de această experiență „istorică” a Învierii lui Hristos va nega dumnezeirea Persoanei Lui, chiar în cazul că va admite istoricitatea Lui. Desigur însă că această istoricitate va fi nedeplină, pentru că va lipsi din ea Învierea Lui, ca unul din evenimentele fundamentale ale „istoriei” Lui. Ea va elimina din viața lui Hristos tot ce depășește posibilitățile unui om obișnuit.

La rândul ei, Învierea de care ucenicii dau mărturie nu e învierea unui indiferent care om, ci tocmai a lui Hristos Care li S-a impus lor ca o persoană cu o putere, cu o viață, cu o învățătură care depășește orice putere, orice viață, orice învățătură, aflată în limitele unei existențe umane. E învierea unei persoane care li s-a dat ea însăși ca fiind Fiul lui Dumnezeu, fără a manifesta nici o mândrie pentru aceasta, - căci era un fapt real - și care a prezis Învierea sa. Făcând abstracție de faptul că Învierea lui Hristos n-ar fi putut fi un eveniment petrecut cu un om obișnuit, experiența Învierii însăși a deschis ucenicilor accesul deplin la adevărul Hristos „istoric”, sau ne asigură despre existența „istorică” a lui Hristos ca Dumnezeu-Om.

De aceea experiența ucenicilor privitoare la Hristos primește abia prin experiența Învierii Lui deplinătatea ei ca experiență despre Hristos cel „istoric”, lângă Care au petrecut mai mulți ani, dar pe Care nu L-au înțeles deplin înainte de Înviere. „Accentuarea Domnului înălțat nu e deci o îndepărtare de la viața lui Iisus trăită de El ca om. Dimpotrivă, Domnul înălțat numai în acel caz nu e o fantomă, când El nu e altul decât Iisus din intervalul de timp dintre nașterea și moartea Lui.”¹⁷ De aceea Apostolii se dau pe ei nu numai ca martorii Învierii lui Hristos, ci ca martorii Acelui Hristos lângă Care ei au stat tot timpul de la începutul activității Lui (Fapte 1, 21). Astfel Iisus, văzut în Noul Testament cu ochii celor ce au fost martorii Învierii Lui și părtași la o comuniune cu Domnul înviat și înălțat, nu e alt Iisus decât cel istoric, văzut în urma învierii în plinătatea luminii Lui.

Cei care au voit să elimine tot ce depășește omenescul exclusiv în Hristos n-au fost în stare să reconstituie chipul sigur al unui Hristos istoric în sensul pur omenesc al cuvântului.

¹⁶ *Ibid.*, p. 584.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 587.

N-au fost în stare să facă aceasta nu numai pentru faptul că nu s-au putut ajuta de alte izvoare, prin care conform metodei lor ar fi trebuit să întemeieze refuzul a ceea ce socotește ea că trebuie eliminat, ca nefiind strict omenesc, din chipul lui Iisus din Noul Testament, ci și pentru faptul că ucenicii înșiși nu au fost în stare să prindă într-un contur strict omenesc Persoana Învățătorului lor nici înainte de Înviere, căci și atunci le rămânea o ființă mereu dincolo de toate măsurile omenești, cu toată apropierea Lui suprem omenească de ei. Ei au avut lipsă de cheia Învierii chiar și numai ca să poată completa, înțelege deplin și formula clar acest caracter dumnezeiesc al Învățătorului lor care le apărea încă înainte de Înviere ca depășind ceea ce încăpea în măsurile strict omenești.

Dar se pune întrebarea: trebuie respinsă mărturia martorilor Învierii, sau primită cu neîncredere, sau socotită insuficientă, pentru motivul că e în același timp mărturia unor oameni care nu s-au închis cu încăpățănare experienței Învierii, ci au acceptat-o, supunându-se sub forța realității, deci cu „credința” în acest eveniment?

„Istoricitatea” umană și în același timp caracterul suprauman al lui Hristos, manifestat în acest fel, se poate pune în multe feluri în relief pe baza Evangheliei.

Mai întâi, din punct de vedere formal nu se vede în Evanghelii nici o tendință de construire a unui chip al lui Hristos, cu ajutorul fanteziei. Viața, cuvintele, faptele lui Iisus sunt redată cu mijloacele cele mai simple cu putință, fără nici o fășnire de entuziasm voit. Există apoi o uimitoare consonanță de fond în descrierea chipului lui Iisus din Evanghelii, deși în unele detalii și mijloace de exprimare autorii lor manifestă destulă libertate. În aceasta, autorii Evangheliilor se dovedesc stăpâniți de realitatea „precisă”, obiectivă a ceea ce descriu, nu stăpâni ai ei. Însuși acest fapt îi oprește de la orice tentativă de a schimba prin fantezie chipul lui Hristos dat lor de realitate. Apoi nici o fantezie n-ar fi fost în stare să construiască un chip atât de unitar, în același timp atât de neobișnuit și totuși atât de uman al lui Hristos.

Unii teologi mai noi încearcă să rezume în câteva trăsături caracterul uman al lui Hristos și în același timp suprauman în umanitatea Lui, ca un chip care n-ar fi putut fi nici copiat după alte modele umane, nici construit prin fantezia care iese totdeauna din real, prin tendința ei de mitologizare.

Unul din acești teologi scoate în relief faptul că viața lui Iisus e trăită, iar moartea acceptată cu o conștiință și cu o voință pură de a fi o viață și o moarte pentru noi oamenii. Dar această „dedicare” deplină a vieții și a morții Sale pentru noi „se înfăptuiește într-o dimensiune unde nu e vorba numai de contactul oamenilor întreolaltă, ci unde e clar că problema omului e în același timp problema comuniunii lui cu Dumnezeu. În această dimensiune îndreptarea vieții lui Iisus spre noi corespunde cu îndreptarea ei spre Dumnezeu.”¹⁸

Iisus e conștient că numai prin deschiderea accesului la Dumnezeu îi va mântui pe oameni. Dar acest acces la Dumnezeu nu e deschis printr-o moarte înțeleasă în sensul teoriei satisfacției de mai târziu. Aceasta coboară relația dintre Dumnezeu și om la nivelul unei dreptăți măsurate cantitativ. Hristos ne deschide nouă calea accesului la Dumnezeu printr-o intrare a Sa într-o „comunicare” desăvârșită cu noi. În această comunicare, care e o comunicare a iubirii, „îndreptarea” vieții și a morții Sale spre Dumnezeu și spre noi oamenii se întâlnesc.¹⁹ Hristos ni Se comunică în întregime prin viața și moartea Sa nouă, oamenilor, dar făcând aceasta Se comunică în întregime voinței lui Dumnezeu. Dar Iisus n-ar fi putut să ne dedice în întregime viața și moartea Sa nouă oamenilor, ca om simplu. „Îndreptarea lui Iisus spre noi include un fapt care se petrece între Dumnezeu și El, și acest fapt constă în aceea că Dumnezeu Însuși e Cel ce ni-L comunică pe Hristos și în El, pe Sine Însuși.”²⁰ Același lucru l-a spus și teologul catolic Thüssing, completând o formulă a lui Bonhoeffer: „Iisus este omul pentru alții, pentru că e omul pentru Dumnezeu.”²¹ Originalitatea lui Iisus

¹⁸ *Op. cit.*, p. 603.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 606.

²⁰ *Op. cit.*, p. 608.

²¹ În: K. Rahner-W. Thüssing, *op.cit.*, p. 130.

constă în a trăi viața și a suporta moartea în mod unitar și desăvârșit pentru Dumnezeu și pentru oameni. Dar în această dublă direcție se arată și unitatea dintre viața Lui dinainte de moarte și Înviere și dintre eficiența Lui de după Înviere. Toată existența lui Iisus dinainte de moarte, în moarte și după Înviere, stă sub semnul acestei comunicări a iubirii depline a lui Dumnezeu către noi, dar și a iubirii noastre către Dumnezeu, pentru ca sub ploaia iubirii Sale ca Dumnezeu arătată către noi și sub puterea iubirii Sale ca om către Dumnezeu să încolțească și să se dezvolte și în noi iubirea către Dumnezeu, ca semn al stării de mântuire începute în noi prin iubirea lui Dumnezeu.

„Iisus este astfel ținta sau capătul final al tuturor drumurilor lui Dumnezeu către lume.”²² Dar în El se împlinește și năzuința noastră profundă după comuniunea cu Dumnezeu și întredolaltă și, prin aceasta, după viața eternă într-o fericire, care nu poate fi decât o viață în iubirea desăvârșită.

„Dar saltul în împlinirea acestei năzuințe („salt”, pentru că nu se poate împlini în lumea aceasta și cu mijloace pur omenești, n.n.) nu e posibil dacă nu se acceptă Învierea lui Iisus, ca răspuns propriu al lui Dumnezeu la viața și moartea lui Iisus,”²³ dar și ca putere spirituală a lui Iisus ajunsă la Înviere ca la rezultatul ei culminant. În felul acesta Învierea încoronează viața și moartea lui Iisus pentru noi, aducându-ne rezultatul pentru care El a trăit și a murit. Dar „Învierea apare și ca împlinirea nădejzii înscrise în inima oamenilor”.²⁴ Karl Rahner, un alt teolog catolic, a spus că Iisus împlinește așteptările presimțite și gândite ale oamenilor după mântuire, sau nădejdea ca „dinamică fundamentală înscrisă în inima lor”.²⁵

Explicarea vieții, morții și Învierii lui Hristos, prin direcția spre Dumnezeu și om a iubirii Lui desăvârșite, e proprie Sfinților Părinți. Acest lucru am căutat să-l arătăm și noi în *Teologia, dogmatică și simbolică* (Manual pentru Institutele teologice, vol. II, București, 1959), în capitolul despre „Aspectele răscumpărării”. Teologii catolici, depășind teoria satisfacției, văd azi mântuirea în Hristos înfăptuită prin aceste două direcții, ca reieșind din chipul evanghelic al lui Hristos. Aceasta confirmă faptul că hristologia Sfinților Părinți a fost singura care a menținut chipul evanghelic integral al lui Hristos. Dar, urmând lor, noi am înfățișat în acel capitol și o altă direcție în viața, în moartea și în Învierea lui Hristos, implicată în celelalte două: o direcție a acțiunii Sale ca Dumnezeu asupra umanității Sale, care ridică această umanitate, nu fără contribuția ei, la un nivel la care nu s-a mai aflat umanitatea nici unui alt om.

Această acțiune începe cu Întruparea și sfârșește cu Învierea lui Hristos. Această acțiune face umanitatea Sa mediu al faptelor minunate ale lui Hristos ca Dumnezeu și părtașă la ele. Datorită acestei acțiuni, Hristos este nu numai Dumnezeu, ci și omul desăvârșit, sau deplin realizat prin puterea lui Dumnezeu, cum n-a fost și cum nu va fi altul.

Dar în această desăvârșire Hristos ca om rămâne totuși om autentic sau omul realizat în modul cel mai autentic. Și numai realitatea însăși a putut da autorilor Noului Testament capacitatea să descrie această umanitate atât de veridică, atât de superior autentică a lui Hristos. Toate însușirile umanității lui Hristos se armonizează cu îndreptarea Lui prin viață și moarte spre ceilalți și spre Dumnezeu, dar și cu faptul dumnezeirii Sale. Numai în smerenia și puritatea desăvârșită de intenții și de fapte ale lui Iisus ca om se putea arăta măreția dumnezeirii Lui. Numai în această smerenie, puritate, blândețe, la care nu putuse ajunge nici unul din noi, putea El anunța cu fermitate dumnezeirea Sa, fără ca aceasta să apară ca o pretenție trufașă, sau ca închipuire a unei persoane fără simțul realității.

Dumnezeirea lui Hristos apare astfel ca o dimensiune supremă, cu neputință de atins numai prin puterile noastre omenești, care constă în cea mai iubitoare comunicativitate, putere de suportare, puritate. Fără să rezulte din umanitate, dumnezeirea realizează însă în același timp și încoronează umanitatea Sa desăvârșit împlinită. Dar umanitatea aceasta manifestă, în

²² W. Bruening, *op. cit.*, p. 616.

²³ *Idem*, *op. cit.*, p. 616.

²⁴ *Idem*, *op. cit.*, p. 619.

²⁵ W. Bruening, *op. cit.*, p. 628.

smerenia, în puritatea, în comunicativitatea ei iubitoare, o putere săvârșitoare de fapte, care întrece puterea umanității neunite cu Dumnezeu în modul acesta culminant.

Iisus S-a arătat astfel ca Dumnezeu minunat, întrucât S-a arătat ca ființa cea mai omenească. El a apărut, dintr-un punct de vedere, deplin încadrat în condițiile vieții umane, dar pe de altă parte, depășind limitele acestei vieți, săvârșind nu numai faptele cele mai umane, ci și pe cele mai presus de lume. El a flămânzit, a însetat, a avut nevoie de somn, a suferit de dureri fizice, de neînțelegerea semenilor Săi întru umanitate. S-a smerit mai mult ca toți, umblând cu vameșii, cu oprimații și cu batjocoriții societății, dar nu S-a lăsat abătut de la iubirea desăvârșită, nu a invidiat, nu a cârțit, deși a muștrat pe cei nedreți, pe cei prefăcuți, pe cei vicleni, pe cei silnici, dar fără să le închidă calea mântuirii, calea revenirii la adevărata umanitate; S-a rugat pentru toți și a săvârșit și putea săvârși oricând fapte de putere mai presus de ale naturii și ale oamenilor.

Cine ar fi putut inventa un astfel de om atât de autentic și în același timp atât de minunat? Orice fantezie e ispitită să dezvolte chipul descris de ea fie într-o direcție, fie în cea opusă, și niciodată nu poate prezenta un om atât de pur, atât de total dăruit, atât de neatins de o umbră sau de alta din cele care slăbesc lumina deplină a umanității desăvârșite.

Chipul lui Iisus este un chip istoric, prin faptul că se conciliază în autenticitatea Lui profundă cu umanitatea adevărată, dar și prin faptul că n-ar fi putut fi construit de vreo fantezie în această adevărată desăvârșire a Lui.

Prin învățătura pe care a dat-o El nu a făcut decât să talmăcească umanitatea Sa desăvârșită, datorită unirii ei ontologice și spirituale cu natura dumnezeiască, și, prin forma ei cristalizată în porunci, în calitatea Sa de Dumnezeu, și să ceară oamenilor să-I urmeze, făgăduindu-le în acest scop ajutorul Său în eforturile lor: „Învățați de la Mine, că sunt blând și smerit cu inima” (Mt. 19, 22). Învățătura Lui e perfectă în toate preceptele ei, de la început; nimic nu poate fi eliminat din ea, nici adăugat. Aceasta pentru că El Însuși, ca subiect ce Se talmăcește în ea, este desăvârșit. Dar în același timp ea e unicul drum care se dovedește obligatoriu de urmat pentru noi, unicul drum de desăvârșire, dar și ca un drum posibil de urmat. Și aceasta dovedește din nou istoricitatea lui Iisus, odată cu unicitatea Lui. El Se dovedește și prin aceasta ținta umanității noastre, dar ținta reală, nefantezistă, țintă corespunzătoare realelor aspirații ale umanității.

El n-a venit să strice legea, care e lege dumnezeiască și în același timp legea firii noastre (Rom. 2, 14), ci să o îplinească (Mt. 5, 17), adică să ceară oamenilor să meargă mai sus spre ținta împlinirii lor ca oameni, țintă la care El Se află. Jugul acestor porunci este ușor, pentru că el corespunde aspirațiilor umane celor mai autentice și cine îl ia și îl poartă găsește odihna adevărată a sufletului, pentru că îl eliberează pe om de sfâșierile și nemulțumirile care-l agită (Mt. 11, 29). Așa se întâlnește harul cu natura, dacă înțelegem prin natură firea cea adevărat umană, deschisă dialogului cu Dumnezeu și urcând în El spre împlinirea ei. „Păzind legea harului, trăim legea lui Dumnezeu înscrisă în firea noastră,” spune Sfântul Maxim Mărturisitorul.²⁶

2. Iisus Hristos ca Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, ținta noastră finală

Dar dacă Hristos Se revelează și ca omul ajuns la împlinirea lui, întrucât e unit cu Dumnezeu, cum nu e și cum nu va fi nici un om decât în parte prin unirea cu Hristos, El trebuie să fie și calea și ajutorul nostru spre această țintă. Precum e ținta reală, așa e și calea reală. Propriu-zis El ne este cale întrucât ne este țintă. În această calitate de țintă El ne arată iubirea Lui desăvârșită față de noi. Dar tocmai prin aceasta ne este și calea, întrucât tocmai prin ea ne ajută cu înțelegere să înaintăm spre ținta realizată de El. Întrucât nu am ajuns la capacitatea iubirii Lui, El ne e departe ca țintă, dar întrucât prin iubirea Lui ne este în maximă apropiere, El ne e calea accesibilă.

²⁶ Sfântul Maxim Mărt., *Epist. II, c. Ioan Cubic.*, P. G., 91, 390 D.

Și aceasta iarăși arată istoricitatea și supraistoricitatea lui Hristos.

În Hristos ni s-a deschis calea spre țința deplinei umanizări și El e calea spre aceasta, căci e calea spre comuniunea cu Dumnezeu ca o comunitate de persoane pe care nu le putem reduce la starea de obiecte, și, prin aceasta, calea spre comuniunea deplină cu semenii noștri. Prin întruparea Sa ca om Hristos ne-a făcut accesibilă comuniunea cu Sine ca Dumnezeu în formă umană culminantă, mai bine zis cu întreaga Sfântă Treime. Numai Iisus Hristos ne-a dat puterea să ieșim deplin din egoismul păcatului, din închisoarea în limitele naturii ca sistem al proceselor de compunere și descompunere, sau al coruptibilității ce se încheie cu moartea.

Dar în Iisus-Omul, aflat la capătul final al umanului, universul însuși și-a descoperit întregul lui sens și destin, ca transparent al lui Dumnezeu. Hristos e „lumina lumii”, lumină care luminează lumea, lumina în care se luminează lumea. Fiecare din noi e într-un fel o lumină a lumii. Dar calitatea aceasta e și o misiune, pe care nu o putem împlini prin noi înșine în mod deplin. Noi o vedem împlinită în Hristos și, prin Hristos, participând și noi la această împlinire; Hristos e împlinirea ființei reale a omului - coroană a creației - pentru că în El omul e deplin unit cu Dumnezeu. Astfel Hristos e atât de „istoric”, atât de neconstruit și din acest punct de vedere e chipul cel mai uman al omului, dar, în același timp, dincolo de nivelul la care poate ajunge ființa noastră prin puterile sale. De aceea Hristos, omul atât de real, e, în împlinirea Lui ca om, și Dumnezeu. Mai precis, Hristos e omul împlinit, pentru că e unit cu modelul omului, cu Logosul divin. Dar în Iisus Hristos, ca Logosul întrupat și înviat, și în cei uniți cu El își va atinge și lumea desăvârșirea sau scopul ei. Hristos e omul de vârf în care se împlinește creația, întrucât este într-o comuniune deplină cu Dumnezeu. „Referatul creației... arată pe om ca coroană și împlinire a creației, în faptele celor cinci zile dintâi cuvântul lui Dumnezeu se manifestă ca simplă poruncă... Omul este chemat în existență și întronizat în creație printr-o misiune ce i se încredințează. De-abia cu acest act creația este desăvârșită (Gen. 2, 1). Ea se prezintă ca o ordine organizată în trepte, care e orientată spre om și își atinge împlinirea supremă în om. Numai omul este pus în relație cu Dumnezeu fără alte trepte intermediare.”²⁷ Prin om unește Dumnezeu lumea cu Sine. Prin natura Sa umană Hristos adună lumea în mod deplin în Sine. Ca om unit cu Dumnezeu în mod culminant, sau ca Dumnezeu acționând prin om, Hristos vindecă bolnavi, poruncește mării și vântului, învie morți și învie El Însuși la viața eternă, arătând starea finală a lumii. E un alt sens în care Lui I s-a dat după Înviere „toată puterea în cer și pe pământ” (Mt. 28, 18). Întrucât este încă înainte de Înviere împlinirea omului real, El duce prin Înviere pe acesta la capătul destinat lui.

Dar dacă Logosul întrupat ca om arată în Sine lumea adunată și transfigurată și o va duce la această stare în toți oamenii ce se vor uni cu Sine, El poate face aceasta pentru că a avut încă înainte de întrupare o legătură specială cu lumea, legătură pusă în relief prin oameni.

Sfântul Apostol Pavel identifică pe Hristos cel întrupat cu Fiul lui Dumnezeu întru Care au fost create și așezate toate (Col. 1, 16-20). În Iisus Hristos se vor readuna toate, pentru că în El au fost așezate toate de la început. Faptul readunării depline a tuturor în Hristos are o anticipare în faptul că toate au fost create și așezate în El.

Sfântul Ioan Evanghelistul identifică pe Fiul lui Dumnezeu care S-a întrupat cu Cuvântul, iar pe Acesta Îl cunoaște, ca și Sfântul Pavel, ca pe Cel prin Care toate s-au făcut și era încă înainte de întrupare viața și lumina oamenilor, luminând în întuneric (In. 1, 3-5, 14). Sfântul Ioan a luat ideea Logosului de la stoici și de la Filon, dar identificându-l pe acesta cu Fiul lui Dumnezeu, Căruia Sfântul Apostol Pavel Îi atribuie același rol de fundament al tuturor încă de la creație, dând acestui Logos înțelesul de Persoană, pe care îl are Fiul lui Dumnezeu la Sfântul Apostol Pavel.

Sfinții Părinți au mers mai departe în învățătura despre prezența Logosului în lume încă de la creație, adoptând de la stoici și de la Filon și ideea că Logosul era prezent în lume prin rațiunile lucrurilor. Dar identificarea continuă pe care ei o fac între Logos și Fiul lui Dumnezeu ne îndreptățește să vedem în aceste rațiuni totodată cuvintele Fiului lui Dumnezeu, ceea ce pune în relief prezența Logosului în lume încă înainte de întrupare, ca o prezență a

²⁷ W. Beinert, *Christus und der Kosmos*, p. 17.

Persoanei Lui în relație cu persoanele umane.

De fapt la Sfinții Părinți rațiunea implică și cuvântul; iar cuvântul e totdeauna cuvântul unei persoane către alta. Deci însăși rațiunea e o funcție a persoanei în relație cu alta.

În acest sens, Rațiunea divină are caracter ipostatic, personal și e îndreptată totdeauna spre alte ipostasuri, ca și rațiunea umană. Dar aceasta nu exclude ca rațiunea să aibă și un sens de *usie* (ființă) comună mai multor persoane. Ea e viață și sens și raportare interipostatică în același timp. „Cuvântul” Sfântului Evanghelist Ioan era „viață și lumină”. Ca viață e și putere. Iar sensul nu e despărțit de viață, nici viața de sens. Orice unitate reală e o unitate de viață sau de putere, având în ea un sens și o raportare la o altă unitate de viață și de sens. Rațiunea ca *usie* subzistă totdeauna în forma unor persoane în relație reciprocă. Sfinții Părinți mențin, prin acest înțeles, de Cuvânt, al Rațiunii, caracterul personal al prezenței Logosului în creație, urmând calea Sfântului Pavel și Sfântului Ioan. Prin aceasta rațiunile Logosului sunt cu totul deosebite de „ideile platonice-filonice”. „Acolo problema cosmologică centrală era în ce fel Dumnezeu, ca spirit absolut imaterial și pur, a putut chema lumea impură în ființă. Aci, dimpotrivă, se pornește de la problematica, hotărâtoare pentru gândirea biblică a Vechiului Testament, despre lucrarea lui Dumnezeu. Ce vrea Dumnezeu cu lumea?”²⁸ El vrea să o mântuiască, să o ducă la o relație intimă cu Sine ca persoană, fapt care se împlinește în Hristos. O interpretare ulterioară a prezenței Logosului în lume, prin rațiuni impersonale, ca temeuri ontologice ale creației, interpretare care s-a impus prin scolastică și prin toată filosofia ultimelor secole și care depersonalizează rațiunea (Kant, Hegel etc.), e pe cale de a fi azi depășită chiar și în teologia catolică.²⁹

Logosul, ca Rațiunea personală, ca subiect al gândirii iubitoare, ipostaziază în Sine natura umană, având ca urmare o realizare personală umană culminantă. Căci dacă persoana umană e făcută „după chipul” Lui, modelul implică în sine potențial și chipul Său, pe care-l realizează, în mod subzistent și în grad culminant, prin asumarea naturii umane ca un chip desfășurat în Sine Însuși, ca chip unit nedespărțit cu modelul. Chipul Său uman ca partener deosebit al dialogului cu Logosul, nu mai este în Hristos un astfel de partener deosebit, ci Logosul Însuși este în dialog cu Tatăl, atât ca Fiu dumnezeiesc cât și ca om, și în dialog cu noi, atât ca om cât și ca Fiu al lui Dumnezeu. Ca om în dialogul cu Tatăl, Hristos înalță responsabilitatea Sa umană la nivelul omenesc maxim, dar aceasta pentru că e ridicat ca om la acest nivel prin calitatea Sa simultană de Fiu al lui Dumnezeu, Care are conștiința că e nu numai Fiul lui Dumnezeu, ci și om. Iar ca Dumnezeu în dialogul cu noi, e coborât la nivelul iubirii și intimității maxime cu noi, dar aceasta este tocmai datorită faptului că fiind la acest nivel omenesc culminant, El nu încetează să fie și Dumnezeu. Ca Dumnezeu, Se face străveziu și vădit în umanitatea Sa; ca om, pune o notă de apropiere maximă în calitatea Sa de Dumnezeu în raport cu noi și de Fiu ascultător omenesc în raport cu Tatăl. Unul și Același ne cheamă la răspundere maximă ca Dumnezeu și manifestă o responsabilitate maximă față de Tatăl, pentru noi. El ne poruncește și Se roagă împreună cu noi și pentru noi. Ne cere ascultare și ne roagă să-I primim iubirea și să-I urmăm pilda de smerenie, de blândețe și de slujire. Prin amândouă e omul desăvârșit, dar e omul desăvârșit întrucât același e și Dumnezeu.

²⁸ Idem, *op. cit.*, p. 29.

²⁹ Idem, *op. cit.*, p. 66.

C

Definirea dogmatică a Persoanei lui Iisus Hristos

1. Întruparea ca unire a firii dumnezeiești și firii omenești în Ipostasul lui Dumnezeu Cuvântul, sau în Persoana unică a lui Iisus Hristos

a. **Formula dogmatică.** Sinoadele ecumenice au prins într-o formulare concisă înfățișarea evanghelică și vie a Persoanei divino-umane a lui Hristos.

Primul Sinod ecumenic de la Niceea și al II-lea de la Constantinopol, preluând mărturisirea de credință de la Botez a Bisericii din Ierusalim, au stabilit textul ei definitiv referitor la Iisus Hristos, în forma Simbolului niceo-constantinopolitan care mărturisește despre El pe de o parte că e Fiul lui Dumnezeu, Unul-Născut, de o ființă cu Tatăl, născut înainte de veci; pe de alta, că S-a întrupat de la Duhul Sfânt și din Maria Fecioară și S-a făcut om.

Sinodul al IV-lea ecumenic dezvoltă această mărturisire despre Hristos, declarând că Iisus Hristos este „Unul și Același Dumnezeu cu adevărat și om cu adevărat, din suflet rațional și trup, de o ființă cu Tatăl după dumnezeire și de o ființă cu noi după omenitate; întru toate asemenea nouă afară de păcat; înainte de veci născut din Tatăl, după dumnezeire, iar în zilele de pe urmă, din Fecioara Maria, Născătoare de Dumnezeu, după omenitate; cunoscut în două firi în chip neamestecat, neschimbat, neîmpărțit, nedespărțit, deosebirea firilor nefiind desființată nicidecum din cauza unirii, ci păstrându-se mai degrabă însușirea fiecărei firi și concurgând într-o persoană și într-un ipostas.”

În esență se mărturisește deci că Fiul lui Dumnezeu, Cel dinainte de veci, S-a întrupat și S-a făcut om din Fecioara Maria, Născătoarea de Dumnezeu, și prin întrupare s-a realizat uniunea ipostatică, sau unirea într-un ipostas a firii dumnezeiești și omenești, adică o persoană în două firi, Persoana lui Iisus Hristos.

Dar e de remarcat că în definiție se mărturisește cu insistență că Iisus Hristos a existat ca Fiul lui Dumnezeu, deci ca ipostas sau ca persoană dumnezeiască, dinainte de întrupare. Căci Iisus Hristos, născut după omenitate din Fecioara Maria, e Unul și Același cu ipostasul dumnezeiesc născut din Tatăl dinainte de veci. Mărturisirea nu spune că Iisus Hristos ca persoană S-a constituit de-abia prin nașterea din Fecioara Maria, prin întâlnirea firii dumnezeiești cu firea omenească, care înainte de aceea n-ar fi fost persoană. Acest lucru l-a pus în relief explicit Leonțiu de Bizanț, teologul epocii justiniene, între altele și pentru a împrăștia îndoielile precalcedonienilor, care refuzau definiția de la Calcedon din închipuirea că prin afirmația că „cele două firi concurg într-o persoană și într-un ipostas” nu se redă suficient unitatea lui Iisus Hristos ca persoană. Leonțiu de Bizanț s-a folosit, pentru exprimarea faptului că Iisus Hristos e Același ca persoană cu Fiul lui Dumnezeu dinainte de întrupare, de termenul „enipostaziere”. Ipostasul Cuvântului dumnezeiesc nu S-a unit cu un alt ipostas omenească, ci Și-a format prin întrupare o fire omenească, asumată și încadrată în Ipostasul Său cel veșnic, iar prin aceasta S-a făcut și Ipostasul firii omenești.

Prima concluzie ce rezultă de aici este că însuși Fiul lui Dumnezeu S-a unit la maximum cu umanitatea, sau a venit în maximă apropiere de noi.

Acum El nu mai rămâne ca persoană în alt plan decât persoanele umane; El nu Se mai mulțumește să-Și facă simțită prezența și eficiența ca persoană susținătoare a persoanei raționale umane existente în mod deosebit de El ca chip al Său și a rațiunilor lucrurilor ca chipuri deosebite ale rațiunilor Sale, cum făcea înainte de întrupare și într-un mod mai accentuat și mai vădit în Revelația Vechiului Testament.

El nu mai poartă un dialog cu persoanele umane, ca un partener din alt plan; realitatea Sa de persoană nu mai rămâne un fapt misterios în alt plan, sesizat printr-o experiență excepțională numai de unele persoane umane, în baza unei Revelații speciale. Acum Persoana divină a Fiului lui Dumnezeu sau a Cuvântului intră în planul experienței comune a celor care

cred în El, ca o persoană din rândul persoanelor umane, care însă în același timp le dă putința de a o sesiza ca persoană dumnezeiască. Înainte de întrupare, cele două firi erau „despărțite”, zice Nicolae Cabasila (διίσταντο), „pentru că Dumnezeu era numai El, și firea omenească era numai ea”.³⁰

Acum știm sigur că Dumnezeu-Cuvântul e Persoană, sau o existență asemănătoare existenței noastre personale, prin faptul că Se face și Persoana firii omenești, fără să înceteze a fi Persoana firii dumnezeiești. Prin aceasta garantează valoarea maximă a persoanelor omenești și eternitatea lor. Dar aceasta arată în același timp că firea omenească a fost creată capabilă să primească pe Dumnezeu Cuvântul ca ipostas.

b. **Sensul Ipostasului și al firii.** E greu să înțelegem în ce constă în concret această capacitate. Calitatea omului de chip al lui Dumnezeu, sau de chip al Cuvântului lui Dumnezeu nu ne spune nici ea prea mult în concret. Pentru a ne lămurii în această privință, să vedem întâi ce este ipostasul. *Ipostasul sau persoana este starea de sine a unei firi spirituale, sau și spirituale;*³¹ *e una din unitățile unei astfel de firi, în strânsă corelație cu celelalte unități, iar în cazul persoanei umane, în relație și cu Dumnezeu cel personal.* Ca atare persoana, care e modul de subzistență concretă a firii umane, e un centru unitar al tuturor actelor și relațiilor sale mereu noi față de alte persoane umane, dar și al relației cu Dumnezeu cel personal.

Persoana e un „cine” unitar, care este și se știe subiectul unei firi sau al unui fond complex de însușiri din care poate scoate acte mereu noi și în care suportă și primește actele altor factori personali și impersonali. „Cine”-le unitar al persoanei se conciliază cu complexitatea acestui fond de însușiri pe care-l manifestă în acte proprii și în care primește actele străine. Privită ca unitate, complexitatea e persoană; privită ca complexitate de însușiri, e natură. Dar această complexitate de însușiri nu poate fi văzută stând de sine. Ea subzistă într-un „cine” unitar, sau ca un „cine” unitar.³² Dacă firea nu poate exista real decât într-un sau ca un „cineva”, într-o sau ca o persoană, realitatea supremă trebuie să aibă și ea caracter personal. Numai în ea se contemplă firea. Realitatea este astfel ipostatică, personală, sau subzistă în ea. Unitatea acestui „cine”, simultană cu complexitatea lui, o redă, în privința lui Hristos, Leonțiu de Bizanț considerând pe de o parte ca ipostas al naturii umane pe același Dumnezeu Cuvântul care e și ipostasul etern al firii Sale dumnezeiești, pe de alta, numindu-L compus, ca unul ce întrunește sau ipostaziază în sine cele două firi. E de menționat că ipostasul nu trebuie înțeles ca o bază deosebită de firi, ci ca un mod de existență concretă care, unificându-le, le penetrează în toate ale lor prin caracterul ipostatic.³³

Nimic nu se opune însă, în principiu, ca un „cine” unitar suprem să cuprindă în sine o complexitate și mai mare, mai mare ca a subiectului uman. Nimic nu se opune ca să se realizeze un cine care să cuprindă nu numai complexitatea de însușiri a firii umane, în care se cuprind personalizate toate elementele din cosmos, ci și ale firii dumnezeiești, sau viceversa. Prin aceasta se realizează unitatea personală cea mai cuprinzătoare. Acesta este Iisus Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu cel întrupat.

Fiecare om e și ipostas sau subiect, și natură; e subiect, ca natură subzistentă, ca centru subzistent al actelor și reacțiilor sale, ca fond ce-și actualizează potențele lui; și e natură, ca

³⁰ Nicolae Cabasila, *Despre Viața în Hristos*, P.G., 150, 572 A.

³¹ Leonțiu de Bizanț, *Adv. argumenta Severi*, P.G., 180, 2, col. 1945: „Ipostasul nu arată simplu, nici direct deplinătatea (firii), ci starea de sine (τὸ χαθ' ἑαυτὸ); numai în al doilea rând, deplinătatea.”

³² Leonțiu de Bizanț, *op. cit.*, *ibid.* „Însușirile privite în rațiunea ipostasului fac pe fiecare ca un cine din multe (τινὰ ἀπὸ τινῶν ἕκαστον ποιεῖ); iar privite în rațiunea firii, nu fac să existe pe cineva, ci ceva din ceva.” *Idem, Contra Nestor. et Eutychn.*, P.G., 86, I, col. 1280 AB: „Firea ne arată rațiunea a ceea ce este, iar ipostasul și rațiunea, a ceea ce e de sine. Firea ne arată rațiunea speciei (iar specia nu există în sine, ci în indivizi, n.n.); iar ipostasul indică pe cineva.”

³³ Leonțiu de Bizanț, *Adversus Nestorianos*, libr. IV, P.G., 86, I, col. 1, 716 D: „Căci Ipostasul Lui, Care se înțelege ca fiind și Dumnezeu Cuvântul după fire, are un al doilea început, nemaifiind cugetat ca simplu și de o singură fire între Persoanele dumnezeiești, ci compus și de două firi și închinat ca al lui Hristos, sau ca al Cuvântului întrupat omenește.” Iar Sfântul Maxim spune și el că Ipostasul lui Hristos e „compus”, ceea ce nu-L împiedică să fie unul: „Și pentru noi, fiind simplu și netrupesc, S-a făcut din iconomie compus după ipostas și întrupat” (*Epist. 14*, P.G., 91, 589 C).

instrument sau fond pus în valoare de aspectul ei de subiect, sau de faptul că subzistă real ca ipostas. În fiecare om există și ipostasul și natura, sau și calitatea de subiect și cea de fond și de instrument, fără ca ipostasul să fie un adaos din afară, ci forma necesară a naturii îndată ce ea există în mod real. În propozițiile „eu mă încălzesc”, „eu cuget” exprim atât calitatea mea de subiect care simte sau cugetă, cât și calitatea mea de fond sau izvor de simțire sau cugetare. Una fără alta nu se poate, odată ce există. Natura umană nu poate exista concret niciodată numai ca natură, ca fond, ca „obiect”, fără să aibă și calitatea de subiect, și nici subiectul, fără natură.

c. **Enipostazierea firii omenești în Ipostasul preexistent al Cuvântului.** În Iisus Hristos însă, natura umană a primit existența concretă nu ca un centru propriu, ci într-un centru preexistent, în unitatea Ipostasului divin al Logosului.

De o subzistență autonomă a naturii omenești în cadrul unității superioare și mai largi în care a luat existență, nu poate fi vorba. În acest caz s-ar afirma ca un ipostas deosebit. De o ținere a ei în stare de pur obiect iarăși nu poate fi vorba, căci natura umană nu poate exista real ca atare, adică nu există neipostaziată și deci nepersonalizată, sau nesubiectivată, lipsită de caracterul de subiect. Pe lângă aceea, Iisus Hristos n-ar fi, în acest caz, și „om deplin”. Modalitatea de subiect, sau valența de subiect a naturii umane, nu se mai realizează însă, în cazul lui Iisus Hristos, ca o modalitate de sine, ca o subzistență autonomă, ci se împlinește în întregul ipostatic divino-uman, din care face parte. Însușirile de spontaneitate și de înregistrare conștientă a actelor din afară, însușiri ce se cuprind virtual în natura umană, nu se mai activează de ea în izolare, ci se activează de întregul divino-uman care o include și pe ea. Subiectul dumnezeiesc devine și subiect omenesc.³⁴

Aceasta înseamnă nu numai că natura umană și-a găsit în Dumnezeu Cuvântul subzistența ca umanitate generală, ci și că a primit în Cuvântul și împreună cu El modalitatea personală umană deosebită de alte persoane umane. Căci așa cum Fiul lui Dumnezeu e o persoană deosebită de celelalte persoane dumnezeiești în dumnezeirea Sa, tot așa imprimă și umanității asumate pe de o parte calitatea de Fiul al lui Dumnezeu, pe de alta, calitatea de ipostaziată sau personalizată deosebit de celelalte persoane umane. Numai așa Fiul lui Dumnezeu prin întrupare a valorificat nu numai omul în general, ci oamenii ca persoane deosebite. Desigur natura umană fiind personalizată în Dumnezeu Cuvântul și purtând în cazul lui Hristos întipărirea Ipostasului sau Persoanei lui Dumnezeu Cuvântul, are o deschidere, o comprehensibilitate, cum nu au ceilalți oameni. Așa cum firea dumnezeiască nu poate exista în concret decât în persoane deosebite, așa și firea omenească asumată în Ipostasul Cuvântului primește caracterele personale deosebite de ale celorlalte persoane umane, formând în același timp o unică persoană cu Dumnezeu Cuvântul.

Prin faptul că aspectul de spontaneitate al firii omenești a lui Iisus Hristos se activează prin aspectul ipostatic al Logosului, lui Iisus Hristos nu I-a lipsit nimic ca să fie și om deplin. Dar acest om deplin nu coincide cu calitatea Lui de Dumnezeu deplin. Natura omenească și-a avut în Hristos toată actualizarea ipostatică sau personală pe care o are când există real ca subiect propriu în ceilalți oameni, dar nu ca o actualizare autonomă, și nici într-o confundare a firii umane ipostaziate sau personalizate, cu firea dumnezeiască.

Deosebirea lui Iisus ca om, de ceilalți oameni, stă în faptul că El ca om este nu un centru autonom de acte și reacții; ci centrul omenesc al acestora este în același timp și centrul dumnezeiesc al lor și al actelor Sale dumnezeiești. Toată natura omenească a Sa s-a centrat prin aceasta nu în afară de Dumnezeu, ci în Dumnezeu-Cuvântul.

Între oameni a pășit un om care nu mai e centrat în el însuși, ci în Dumnezeu, e identic

³⁴ Leonțiu de Bizanț, *Adv. Nestorianos*, libr. VI, P.G., 86, I, col. 1748: „Căci asumând trupul în ipostasul propriu, I-a personalizat (ἐπροσωποποίησεν). Căci nu sunt în firea Cuvântului rațiunile firii trupului. Dumnezeirea, pe lângă că își are impropriate în ipostas însușirile dumnezeiești, își însușește într-un anumit mod și însușirile naturale ale trupului. Una din firi a îndumnezeit ca fire dumnezeiască, iar alta a fost îndumnezeită, fiind pasibilă de îndumnezeire. Una a fost înălțată, una n-a fost. Și una a dat ale Sale, iar alta a primit darurile naturale. Unitatea personală nu vatamă întru nimic deosebirea firilor.” Chiar faptul că una dă și alta primește arată că cele două părți sunt personalizate ca o unică persoană, dar și deosebite.

ca persoană cu Dumnezeu. Relațiile celorlalți oameni cu acest semen al lor nu sunt relații trăite în afară de Dumnezeu, ci relații cu Dumnezeu Însuși, întrucât acest centru ipostatic are o putere de atracție spre Dumnezeu și de iradiere a binelui, care depășește toate centrele pur omenești, el este centrul nostru. În mijlocul creației s-a plasat pentru eternitate un centru personal omenesc, care e în același timp dumnezeiesc.

Iisus Hristos are calitatea unui astfel de om central prin faptul că acum potențele naturii umane nu mai sunt activate de un ipostas uman, ci de Ipostasul dumnezeiesc, Care îmbrățișează cu iubirea Sa nesfârșită pe toți și toate. Ca atare, nu mai e pericol ca potențele naturii umane să fie activate acum într-un mod individualist, contrar altor oameni, cum nu mai e pericol să fie activate contrar lui Dumnezeu. Hristos activează ceea ce e propriu naturii umane la adăpostul oricărui pericol de activare a acestor posibilități prin hotărâri și fapte defavorabile altor oameni și contrare lui Dumnezeu. Întrucât această activare a naturii umane conforme cu voia lui Dumnezeu, Creatorul ei, și în acord cu ceilalți oameni, e cea mai proprie activare a firii umane, în Iisus Hristos firea noastră întrupată și-a regăsit adevărata ei activare. Natura în generalitatea ei este a tuturor și în ea sunt incluse tendințele favorabile tuturor, tendințele reciproc convergente. Aceasta nu înseamnă, cum am spus, că Hristos nu o ipostaziază imprimându-i caractere personale deosebite de ale celorlalte persoane. Dar Hristos ca ipostas divin actualizează tendințele firii umane favorabile nouă prin faptul că, fiind în ipostas divin, firea umană a Lui nu e periclitată să fie strâmtorată în manifestările ei de un ipostas uman autonom, care să o poată activa în sens individualist.

d. **Deplina actualizare a firii umane în Hristos.** De aceea se poate spune că de-abia în Hristos natura umană e activată în autenticitatea și deplinătatea ei. Natura umană aduce și în Hristos voința ei naturală. Dar modul în care e activată voința aceasta e ales de Ipostasul divin, Care nu o activează niciodată contrar naturii umane. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune: „Nu este același lucru a voi și a voi într-un anume fel.” Ultimul lucru îl aduce subiectul.³⁵

În Hristos voința și tendințele naturii umane nu sunt strâmtorate și strâmbate de un subiect autonom purtat de porniri individualiste, ci de Ipostasul divin care le dă o actualizare favorabilă tuturor, dar și conformă cu voia lui Dumnezeu. Iar Dumnezeu Cuvântul cel întrupat, departe de a împiedica sau altera tendințele voii și potențele firii umane, tocmai El le-a putut actualiza în mod autentic, în conformarea lor cu voia Lui. Iar pentru că El a actualizat aceste tendințe în modul deplin favorabil celorlalți oameni, se poate spune că El a personalizat în modul cel mai autentic natura umană, dacă persoana înseamnă o unitate care se referă întotdeauna în mod pozitiv la celelalte persoane.

Sfântul Maxim Mărturisitorul zice: „Nimic din cele naturale, precum nici firea însăși, nu se opune Cauzatorului firii.”³⁶ Sau: „Dacă Hristos a avut voința naturală ca om, a voit totdeauna în esență acelea pe care ca Dumnezeu le-a pus în mod natural în fire când i-a dat existența prin creație. Căci n-a venit ca să altereze natura, pe care El, ca Dumnezeu și Cuvântul, a făcut-o, ci ca să îndumnezeiască firea, pe care El a unit-o cu Sine în același și unic ipostas, împreună cu toate însușirile ei naturale, afară de păcat; pe care a unit-o în chip voit cu bunăvoința Tatălui și cu conlucrarea Duhului.”³⁷ El ne-a scăpat de alterarea firii, „pe care noi o arătam prin opoziția voii noastre” față de Dumnezeu; ne-a scăpat „prin puterea întrupării”, restabilind în Sine voia noastră cea naturală.³⁸

Dacă Hristos a actualizat în modul cel mai propriu naturii voia ei naturală, El a personalizat-o în modul cel mai autentic, căci nu se poate actualiza o fire decât personalizând-o. Iar dacă această actualizare autentică înseamnă o actualizare conformă voii lui Dumnezeu, rezultă că Ipostasul Cuvântului a personalizat în modul cel mai autentic firea umană asumată pentru că în El Însuși, ca model al omului, se include virtual potența

³⁵ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Disputatio cum Pyrrho*, P.G., 91, 292 D.

³⁶ *Opusc. theol. et polem.*, P.G., 91, 80.

³⁷ *Op. cit.*, col. 77.

³⁸ *Op. cit.*, col. 61.

caracterului personal al omului; pe lângă aceea, dacă ipostasul e modul de subzistență concretă a firii, atunci Logosul divin e fundamentul ultim în care subzistă concret firea oricărui om ca ipostas.

Dar nu numai voia noastră a restabilit-o Hristos în activarea ei, ci și rațiunea noastră. Căci Cuvântul lui Dumnezeu este și dreapta Rațiune personală supremă, după care a fost creată rațiunea personală a fiecărui om, ca să gândească rațiunile lucrurilor ca chipuri ale rațiunilor Logosului divin, împreună cu Rațiunea personală dumnezeiască, într-un dialog cu Ea. După legătura pe care o întreține cu rațiunea umană înainte de Înrupare, o legătură slăbită prin păcat, Rațiunea personală divină Se face Ea însăși ipostasul sau subiectul rațiunii umane, aducând-o la deplina conformitate cu rațiunea Sa divină. Firea umană în Hristos se supune cu voință, voinței Lui divine, pentru că rațiunea ei e luminată de rațiunea divină a Lui, ca model și izvor al ei, și vede lucrurile, persoanele umane și relațiile dintre ele în mod drept și în toată profunzimea lor.

Desigur Rațiunea divină ca persoană e mai mult decât suma de principii raționale ale dreptei judecăți; ea e și viață, ca izvor suprarățional al rațiunii, ca adânc infinit de sensuri; iar rațiunea personală umană e și ea viață plină de sens, un adânc asemănător de sensuri. Rațiunea umană personală își găsește, în această ipostaziere a ei în Logos, împlinirea culminantă. Logosul este astfel împlinirea omului ca persoană; natura umană își găsește în Ipostasul divin împlinirea sa ipostatică.

În felul acesta, firea umană se vede împlinită și pe planul rațiunii ontologice în Ipostasul rațiunii divine. Rațiunea și voința umană asumate de Ipostasul Logosului, nestând într-un ipostas uman propriu care să poată individualiza folosirea rațiunii și voinței în mod contrar altora, ci fiind ipostaziate în rațiunea și voința personală divină, care sunt modelul adevărat al lor, sunt actualizate ca rațiune și voință într-un mod favorabil tuturor firilor umane, având o mare putere de atragere a lor la unitate.

Pe de altă parte, întrucât se împlinea în Ipostasul rațional sau suprarățional divin, rațiunea umană a lui Hristos se deschidea orizontului infinit al realității divine și al cunoașterii ei. Umanitatea lui Hristos e transparentă Dumnezeirii și celorlalți oameni, neavând un ipostas propriu ca un posibil zid opac în fața realității lui Dumnezeu și a celorlalți oameni. Hristos e în gradul suprem omul pentru oameni, întrucât e omul pentru Dumnezeu sau umanitatea deschisă deplin lui Dumnezeu.³⁹

Astfel în mijlocul nostru s-a plasat un centru personal omenesc prin faptul că Însuși Cuvântul S-a făcut o persoană în rând cu celelalte. Prin aceasta El S-a făcut Omul restabilit în conformitate cu Dumnezeu, Care voiește și gândește deplin rațional binele tuturor și, de aceea, și în conformitate cu toate persoanele umane, în solidaritate cu ele, cu înțelegerea și cu voința de a sluji unitatea lor.

Dacă singură persoana este centrul de iradiere a vieții și căldurii spirituale unificatoare, centrul de iradiere al unei vieți iubitoare și al unei puteri unificatoare nesfârșite și neștirbite de nici o umbră de egoism nu poate fi decât o persoană dumnezeiască intrată în relația nemijlocită cu noi oamenii, ca persoană omenească împlinită în mod culminant.

e. **Realizarea maximală a unirii lui Dumnezeu și a omului în Iisus Hristos.** Omul credincios aspiră spre unitatea sau spre relația cu o persoană în care are unitatea cu toți. Dumnezeu vrea și El să realizeze această unitate intimă a tuturor. În Hristos se realizează de fapt această unitate, întâlnindu-se și împlinindu-se voința divină de unificare cu noi cu setea omenească de unire cu toți în centrul divin unificator al tuturor.

³⁹ Teologul catolic Jaques Doyon zice: „Natura umană, ca deschidere spre infinit, este singura natură capabilă să primească în sine infinitul în persoană. Dar capacitatea aceasta nu se poate realiza prin propriile forțe.” Și citează din alt teolog catolic (Karl Rahner): „Înruparea se prezintă ca fiind cazul suprem și unic al capătului unic și esențial al realității umane. Dacă se înțelege ceea ce înseamnă puterea obediențială umană (capacitatea potențială) în raport cu unirea ipostatică, posibilitatea naturii umane de a fi asumată de Persoana lui Dumnezeu Cuvântul nu trebuie să fie considerată ca o potență particulară în rând cu alte posibilități ale ființei umane, ci ea e de fapt identică cu ființa umană” (Karl Rahner, *Ecrits théologiques*, vol. III, p. 87; vers. italiană la Jaques Doyon, *Cristologia per il nostro tempo*, Bari, 1971, p. 353).

Nicodim Aghioritul deosebește trei moduri ale unirii sau comuniunii: cel după ființă, propriu Persoanelor divine, cel după lucrare (energie), propriu unirii lui Dumnezeu cu oamenii înainte de întrupare, și cel după ipostas, propriu naturii dumnezeiești și omenești în Ipostasul lui Hristos.⁴⁰ Unirea deplină a lui Dumnezeu cu noi nu se poate realiza decât în modul din urmă. O unire prin ființă ar însemna prefacerea naturii umane în natură divină, ceea ce nu e posibil. Unirea prin energie (lucrare), ca cea între Dumnezeu și oameni înainte de Hristos, e o unire prin relație, care ține pe Dumnezeu în afara umanității și nu o ferește pe aceasta de păcat, de înstrăinare.

Unirea firilor după ipostas o face Fiul lui Dumnezeu ca persoană a firii omenești, fără a anula această fire. Dar aceasta nu înseamnă că prin această unire după ipostas nu se realizează și o unire mai mult decât prin relație cu ceilalți oameni. Prin faptul că Se face om, Fiul lui Dumnezeu intră și într-o unire după ființa omenească cu ceilalți oameni; iar aceasta înseamnă o relație cu ei mai deplină decât înainte de Întrupare. În cadrul unei uniri după ființă, prin natura omenească, are loc o relație directă prin lucrare sau prin har. Adam cel nou aduce în cadrul umanității din care face parte după natura Sa omenească o altă eficiență a dumnezeirii Sale, care Îi este proprie în mod personal.

Unirea prin relație a lui Dumnezeu cu noi oamenii în Hristos e o relație prin comunitatea firii umane, dar și printr-o anumită comunicare între firea divină și cea umană unite în El. E o relație directă ce se stabilește în felul acesta între Dumnezeu Cuvântul și noi oamenii.

Căci oamenii având între ei o unire prin comunitatea de ființă, aceasta întemeiază și o directă sau maximă relație interpersonală, care nu se dispensează desigur de o contribuție a voinței. În această comunitate a firii cu noi a intrat și Hristos și prin aceasta într-o relație directă cu noi, care nu se dispensează de contribuția voinței noastre. Dar această relație interpersonală e o relație directă a Lui ca Dumnezeu cu noi, prin faptul că e susținută nu numai de comunitatea naturii umane între El și noi oamenii, ci și de o anumită comunicare sau comuniune reciprocă a firii Sale omenești cu cea dumnezeiască.

Iar această unitate în Hristos a celor două firi, tocmai pentru că e o unitate ipostatică sau personală, nu e o unitate prin necesitate a celor două firi, ci prin condescendența liberă a lui Dumnezeu cel personal. Datorită acestui fapt Ipostasul cel unul al lui Hristos nu provine dintr-o unire a firilor luate în ele înseși, ci din voința Ipostasului preexistent al Cuvântului.

De aceea Leonțiu de Bizanț a introdus termenul „enipostaziere” pentru primirea firii omenești în Ipostasul preexistent al lui Dumnezeu Cuvântul. El zice: „Mă tem atât de mult să spun că Dumnezeu Cuvântul are în definiția firii Sale unirea cu a noastră, încât nu voi primi să spun nici că sufletul omenească are în mod natural unirea cu trupul Lui, fără puterea dumnezeiască. Și ce spun: despre sufletul omului, când nici amestecarea elementelor în acțiunea lor n-aș spune că se produce simplu numai prin fire, ci ele sunt aduse într-o ordine și armonie prin cuvântul lui Dumnezeu superior firii? Deci modul unirii, și nu rațiunea naturii procură marea taină a evlaviei.”⁴¹

În puterea unificatoare a Cuvântului creator e toată puterea care unește creaturile și le conduce la tot mai multă unitate.

Deci o persoană liberă, Persoana lui Dumnezeu Cuvântul, explică unirea tuturor. El dă tuturor putința subzistării într-o unitate, în unitatea Lui. Din aceasta se explică unitatea maximă realizată în Hristos, sau faptul că Dumnezeu Cuvântul Se face ipostasul firii umane. E propriu Ipostasului divin al Logosului să fie în special în mod liber ipostasul naturii umane și e propriu firii umane chemate la starea de ipostas să aibă ca ipostasul ei ultim Ipostasul Cuvântului, dat fiind că e creată după chipul Lui.

Căci numai spiritul uman e fereastră sau ușă prin care pătrunde natura în planul înfinității și al libertății dumnezeiești. Numai prin om ca persoană poate coborî spiritual realitatea personală supremă în ordinea naturii create, ca s-o integreze deplin persoanei

⁴⁰ *Despre paza celor cinci simțuri*, Ed. S. N. Schoina, 1958, Volos., p. 207. La P. Nellas, *op. cit.*, p. 68.

⁴¹ Leonțiu de Bizanț, *Ibid.*, P.G., cit., col. 1138.

umane, și, prin ea, dumnezeirii personale. De aceea toată creația văzută, unificată în Cuvântul întrupat, se concentrează de fapt în două naturi: în natura dumnezeiască și în cea omenească a Lui. Acestea sunt cele două părți ale Ipostasului întrupat, Care le cuprinde pe toate celelalte și le dă calificarea lor dumnezeiască și omenească, nedespărțite și neamestecate. Hristos le vede și le face toate dumnezeiește și omenește în același timp, în mod unit dar neconfundat. Iar părțile naturii umane țin organic împreună, așa încât Ipostasul divin nu poate vedea, simți, gândi și lucra omenește numai printr-o parte a omenescului, despărțit de omenescul întreg. De aceea trebuie să se vorbească în Hristos de o natură omenească, deosebită de cea dumnezeiască, și nu de o singură natură compusă divino-umană, cum vorbesc precalcedonienii, sau de mai multe părți și naturi ale Lui, cum deduc tot aceia că ar trebui să se vorbească dacă se ține să se vorbească de două naturi. Leonțiu de Bizanț zice: „Căci părți neconfundate ale lui Hristos sunt două: dumnezeirea și omenitatea. Iar sufletul și trupul nu sunt părți ale lui Hristos, ci părți ale părților. Ele pot fi indicate pentru arătarea sensului deplin al firii omenești, dar e de prisos subîmpărțirea părților în firi.”⁴² Nimic nu se poate trăi omenește numai printr-o parte a firii omenești, ci totul se trăiește prin întreaga natură omenească.

Toate ipostasurile umane au pe Ipostasul Cuvântului ca ipostas ultim. Dar firea omenească a lui Hristos Îl are pe Dumnezeu-Cuvântul ca ipostas într-un mod atât de intim, că ea nu mai are un ipostas propriu, ca în ceilalți oameni. Numai așa aceștia pot avea și ei în mod mai deplin pe Dumnezeu Cuvântul ca ipostas ultim. În același timp ipostasurile lor se întăresc prin relație cu cel mai ferm ipostas al firii umane, căci acesta e cel care o deschide pe aceasta cel mai mult, iar prin ea, și ipostasurile lor ca ferestre deschise spre Dumnezeu și între ele.

Așa cum în om trupul e încadrat în orizontul și libertatea spiritului uman, fără să fie anulat, ci împlinit în rostul lui, tot așa în Hristos, firii omenești i se deschid orizontul infinit al vieții divine și posibilitățile libertății divine în ea, fără să fie anulată, ci împlinită în aspirația ei. Spre acest orizont aspiră orice ființă umană și în oarecare măsură se și împărtășește din el prin relația cu Logosul neîntrupat. Dar în Hristos acest orizont se deschide naturii umane nu prin relație cu Logosul ca relație cu altă persoană, ci în unitatea Persoanei divino-umane, din care face și firea omenească parte. Iar acest orizont ni-l comunică Hristos și nouă într-un mod mai direct, prin faptul că Logosul Se află cu noi acum în relație directă în care ne aflăm fiecare cu semenii.

Dacă natura umană e făcută pentru trăirea neconfundată a ei în nemărginire, în existența ca ipostas aparte ea își trăiește această tendință, dar nu o îplinește dintr-o dată, ci înaintează veșnic în ea. Dar în existența ei reală în Ipostasul Cuvântului trăiește dintr-o dată toată deschiderea reală spre nemărginire, dar nu se confundă cu nemărginirea dumnezeiască. Ca om, Hristos știe mereu că Se împărtășește de infinitate, că Se odihnește în ea, dar știe în același timp că nu ca om e sursa acestei infinități, ci ca Dumnezeu.

Astfel toate persoanele umane se întăresc în calitate de ipostasuri sau de persoane prin faptul că intră în relație cu Fiul lui Dumnezeu, devenit, ca ipostas al firii umane, în mod mai accentuat ipostasul lor ultim. Ele erau, înainte ca Logosul să le devină prin asumarea firii umane în Ipostasul Lui, ipostasul lor ultim mai accentuat, în oarecare măsură fără un suport ipostatic apropiat. În Hristos primind pe Logosul întrupat ca ipostas ultim mai apropiat, El le dă deplina consistență și deschidere ipostatică din puterea Lui de ipostas supraconsistent și supraconștient al tuturor ipostasurilor umane. Umanitatea oamenilor nu era încă deplină înainte de întruparea Fiului lui Dumnezeu ca om, înainte de a fi devenit El ipostasul naturii umane, zice Nicolae Cabasila.⁴³ „Nașterea Capului membrelor a fost nașterea celor fericiți, în aceasta a stat constituirea membrelor (τὸ συστήναι τὰ μέλη), în nașterea Capului.”⁴⁴

Pe drept cuvânt s-a putut trage de aici concluzia: „Prin urmare, înainte de unirea ipostatică a firii dumnezeiești cu cea omenească, omul era și înainte de cădere pre-hristic,

⁴² *Contra Nestor. et Eutyech.*, P.G., 86, 1, col. 1295 C.

⁴³ *Op. cit.*, col. 604 A.

⁴⁴ *Ibid.*, col. 537 D.

ceea ce înseamnă că era nedesăvârșit, „prunc”, mai înainte rânduit să ajungă „la bărbatul desăvârșit, la măsura vârstei plinirii lui Hristos” (Efes. 4, 13). Cabasila spune că omul înainte de Hristos era lipsit de „forma” omenească proprie, de „forma” Fiului, de „forma hristică”, de „subzistența în Hristos” (κατὰ Χριστὸν ὑποστῆναι).⁴⁵

f. **Unitatea neconfundată a firilor în Hristos.** S-a vorbit înainte despre concilierea complexității conținutului Ipostasului și a unității Lui desăvârșite; de asemenea, despre împlinirea firii și persoanelor umane prin faptul că Logosul devine ipostasul direct al firii umane și ipostasul ultim al persoanelor omenești. Ambele acestea își au corolarul în faptul că cele două firi sunt unite în El în mod neîmpărțit, nedespărțit, neschimbat și neamestecat. Dintre adverbele acestea, adverbul „neîmpărțit” se referă direct la Persoana lui Hristos, dar în Ea vede firile. Adverbul vrea să spună că Ipostasul cel unul al lui Hristos, Același născut din Tatăl înainte de veci și din Fecioara Maria, în timp, nu Se împarte din cauză că are două firi, ci rămâne neîmpărțit, cu toate că firile rămase intacte nu se confundă și nu se schimbă în definiția lor, deci nici una nu încetează a rămâne în El ca ceea ce este. Celelalte trei adverbe se referă în mod direct la firi, dar ele sunt valabile din cauza unității Persoanei. Firile sunt nedespărțite nu în sensul unei simple legături exterioare, ci în sensul unei interpenetrări pentru eternitate, datorită unității Ipostasului. Dar în același timp interpenetrarea și imprimarea uneia în alta nu le schimbă esența, nu le confundă.

Unitatea neconfundată a firilor în Ipostasul cel unul este așa de desăvârșită, că ele nu pot fi despărțite, ba nici măcar distinse în realitate, ci numai prin cugetare. Dar aceasta nu înseamnă totuși încetarea lor de a exista în Hristos cel Unul, ci persistarea lor neschimbată. Distingerea lor numai prin cugetare înlătură nestorianismul bipersonal în Hristos; persistarea lor înlătură monofizismul. Astfel distincția lor numai prin cugetare implică și nedespărțirea și neschimbarea firilor. Ca atare distincția lor numai prin cugetare implică îndumnezeirea firii omenești și umanizarea Cuvântului. Leonțiu de Bizanț zice: „Deci așa este și cu despărțirea: nu e cugetată înainte de lucrurile în care ea se vede; dar nici unirea; ci *când* sunt lucrurile și după unirea lor și cum se cuvine (unirii). Adică omenitatea unită se desparte de Dumnezeire prin cugetare, și nu în act. Iar despărțirea prin cugetare nefiind înainte de lucruri, nici înainte de unirea lor, se vede în ele pentru neschimbarea lor; și ei nu-i urmează cele ce urmează despărțirii în fapt.”⁴⁶

Neputința de a despărți în mod real firile văzute în unitatea Persoanei lui Hristos a permis Bisericii să folosească în Sinodul V ecumenic și expresia: Persoana lui Hristos e „din două firi”, dar cu condiția ca această expresie să nu fie înțeleasă ca anulând sau confundând cele două firi într-una singură. Aceasta ar oferi o bază pentru înțelegerea cu vechile Biserici orientale, cum s-a intenționat și în timpul Sinodului V ecumenic. Canonul 8 al Sinodului V ecumenic spune: „Dacă cineva mărturisind că unirea s-a făcut „din două firi” sau spunând „o fire a lui Dumnezeu Cuvântul întrupat,” nu înțelege acestea așa cum au învățat Părinții, că, realizându-se unirea după ipostas din firea dumnezeiască și omenească, S-a constituit un Hristos, ci din aceste cuvinte deduce că este o singură fire sau ființă a Dumnezeirii și a trupului lui Hristos, să fie anatema.”⁴⁷ Dar în canonul 7 Sinodul condamnă la fel pe cei ce, asemenea lui Nestorie, folosindu-se de expresia „în două firi” nu recunosc că „din ele” s-a constituit prin unire un singur ipostas fără să se desființeze deosebirea lor și nu le disting numai prin cugetare, ci în mod real ca două ipostasuri. Aceștia „să fie anatema”.⁴⁸

Dar faptul că e unul Ipostasul celor două firi, iar ele nu se confundă, face ca Ipostasul divin să se cunoască și prin firea omenească, iar aceasta are ca efect umanizarea Cuvântului și îndumnezeirea firii omenești. Neschimbarea firii omenești nu înseamnă decât neieșirea din „definiția” ei, nu menținerea ei în nedesăvârșire și neputința ei de a fi umplută de viața dumnezeiască. Materia ochiului nu încetează de a fi materie prin faptul că e organ al vederii

⁴⁵ *Ibid*, 533 D. La Nellas, *op. cit.*, p. 67.

⁴⁶ Leonțiu de Bizanț, *op. cit.*, P. G. cit., col. 1927 C.

⁴⁷ Ed. Schwartz-J. Straub, *Acta Conciliorum oecumenicorum*, tom. IV, vol. I, 1971, p. 242.

⁴⁸ *Ibid*.

conștiente, prin faptul că prin ochi strălucesc înțelesuri, prin faptul că n-o mai simțim când vedem prin ea, prin faptul că ea e copleșită de spirit.

Ce înseamnă, pozitiv, umanizarea Ipostasului divin întrupat și îndumnezeirea firii omenești asumate? Ne-o spun toți Părinții orientali. Leonțiu de Bizanț zice: „Ale Unuia și Aceluiași sunt toate aceste fapte, deși provin din firi diferite; ale Unuia, (numit) când Dumnezeu, când om. Căci a suportat toate câte a trebuit să suporte omul: a fost născut, a fost alăptat, a crescut și ajungând la 30 de ani S-a botezat, iar după botez a început să facă semne și să învețe pe iudei, iar la 33 de ani a fost răstignit și a înviat a treia zi și S-a înălțat cu trupul la ceruri și șade de-a dreapta Tatălui și Același este Cel ce va veni la înviere să judece viii și morții.”^{48bis}

g. Urmările unirii celor două firi în Hristos pentru noi. După Nicolae Cabasila, Dumnezeu Cuvântul Își însușește în Sfintele Taine simțurile noastre și le umple de lucrarea Lui, cum Și-a însușit și le-a umplut pe ale trupului Său. Însușindu-le pe acestea, Se imprimă în toate funcțiile noastre psihosomatice. El le înnoiește, le preschimbă, le reface ca funcții ale trupului Său propriu. „Căci dintre puteri, cele mai mari nu le lasă pe cele mai mici să rămână în ale lor... Și fierul nu mai rămâne fier în întâlnirea cu focul; și pământul și apa își schimbă ale lor când vin cele ale focului. Iar dacă în cazul puterilor din același plan, cele mai mari lucrează astfel asupra celor mai mici, ce trebuie să socotim despre a Sa putere infinită? E vădit deci că Hristos Se revarsă în noi, Se amestecă cu noi, iar în schimb ne preface în Sine ca pe-o mică picătură de apă într-un ocean infinit de mir.”⁴⁹

Nicolae Cabasila vorbește despre două feluri de vieți, despre două feluri de simțiri în om, cele naturale și cele duhovnicești. Dintre cele naturale, fiecare funcționează în mod deosebit de altul; de aceea și omul natural trăiește viața în frânturi. Dar concentrându-se prin Taine, simțirile se unesc în Hristos cu cele ale lui Hristos și funcționează în mod unit cu ale Lui. Funcțiile diferite ale omului își află în Hristos centrul lor real, se unifică, iar el află simplitatea și unitatea, imprimate de chipul lui Hristos.⁵⁰

Iubirea față de o persoană unifică funcțiunile unui om, căci toate se imprimă de chipul ei. Cu atât mai mult iubirea față de Persoana atât de cuceritoare a lui Hristos. „Față de noi, Hristos nu mai e numai un model, pe care trebuie să-l imităm, nici numai un mare legiuitor de care trebuie să ascultăm. El nu e nici simpla cauză a dreptății noastre, ci e însăși Viața și Dreptatea în noi înșine.”⁵¹ Cu atât mai mult El e viața dumnezeiască a trupului Său; în aceasta stă cauza vieții în noi. El nu compătimeste cu noi, ci poartă El în noi durerile noastre, cum le-a purtat pe ale trupului Său. „N-a voit numai să ne izbăvească de rele, nici n-a privit numai la durerea noastră ca la ceva înrudit, ci Și-a însușit și a mutat de la noi la Sine durerile noastre.” „Nici nu acceptă să fie mijlocitor pentru scăparea noastră de greutăți, ci ia totul asupra Sa și moare moartea noastră,” și „nu a compătimit numai cu nenorocirea noastră, ci a și participat la necazurile noastre.”⁵²

Nefiind un ipostas simplu uman, ci ipostasul divin atotcuprinzător și iubitor al întregii umanități, Iisus Hristos are în umanitatea Sa personală un mediu prin care trăiește durerile întregii umanități și toți se pot împărtăși prin umanitatea Lui personală, de viața Lui dumnezeiască.

Tot prin unirea ipostatică explică și Leonțiu de Bizanț faptul că trupul lui Hristos nu e numai plin de viața dumnezeiască a Fiului lui Dumnezeu, ci și de-viață-făcător. Fiind trupul Cuvântului de-viață-făcător, el nu-și mai poate actualiza potența corupției. „Noi credem că trupul Domnului e de-viață-făcător pentru că a fost făcut viu de către Dumnezeu Cuvântul. Căci altfel nu ar fi de-viață-făcător. Dar acum n-a fost făcut viu prin lucrarea (energia) Cuvântului de-viață-făcător, ca în creația lui Adam, căci în acest caz omul ar avea și acum în

^{48bis} De sectis I, P.G., 86, I, col. 1197 C.

⁴⁹ Despre viața în Hristos, P.G., 150, col. 593 C.

⁵⁰ După P. Nellas, *op. cit.*, p. 148.

⁵¹ *Ibid.*, col. 612 D-613 A. După Nellas, *op. cit.*, p. 113.

⁵² Citate din *Despre viața lui Hristos*, P.G., 150, 673 B, C, D; 513 B; la Nellas, *op. cit.*, p. 107.

potență corupția (stricăciunea), ci prin sălășluirea firii de-viață-făcătoare în firea noastră, adică prin unirea a două firi care arată un singur ipostas, ca să nu mai poată ajunge corupția aflată în firea omenească în potență, la starea de lucrare.”⁵³

Leonțiu și Părinții explică transmiterea calităților firii îndumnezeite a lui Hristos către oameni prin comunitatea de natură. Trupul îndumnezeit fiind primit în trupul celorlalți oameni, învie și îndumnezeiește și trupurile noastre.

Teologia de azi explică faptul acesta mai mult prin relația personală directă ce se realizează între Dumnezeu Cuvântul devenit om și ceilalți oameni care cred în El, deci se deschid Lui. Dar relația aceasta nu nesocotește comuniunea de natură, ci de-abia aceasta o face posibilă pe aceea. Trupul primit în trupul nostru e trupul lui Hristos ca al Uneia din Persoanele dumnezeiești, dar trup în comunitate de natură cu al nostru. Fără această relație personală, fără iubirea între Fiul lui Dumnezeu cel întrupat și oameni, care însuflețește această relație, simpla mâncare a trupului Lui nu i-ar îndumnezei. De aceea, un rol important în îndumnezeirea celorlalți oameni prin împărtășirea de trupul Domnului prezent în Taine îl are Duhul Cuvântului, ca iubire a Tatălui față de Fiul și față de noi, și ca iubire a Fiului față de noi. „Căci dacă nu I s-a dat Lui Duhul cu măsură (Ps. 15, 8)..., ci prin egalitatea de ființă și prin iubire față de El, evident că pentru iubirea naturală a dat Tatăl Fiului celui de o ființă, Duhul Său de o ființă.”⁵⁴

Cum am spus, omul avea chiar prin creație imprimată în el tendința de a se înălța prin iubirea de Dumnezeu, prin iubirea de iubirea nesecată, „până la punctul în care avea să primească ipostazierea Lui în Cuvântul, iar prin aceasta, întregirea sa personală, înfierea și îndumnezeirea”.⁵⁵

În om ca ființă spirituală se deschide creației drumul ieșirii din repetiție, drumul libertății și al noutății continui în dialog cu Cuvântul. Căci numai în omul căruia i se deschide drumul dorit în intimitatea comuniunii cu Dumnezeu, deosebit de planul creației, noutatea și libertatea nu se mișcă în „noutatea” drumurilor infinite ale unui labirint închis în peștera imanenței, ci în infinitatea reală de sensuri mereu noi și de iubire suprafirească.

Și cum am văzut, prin toată iconomia dumnezeiască, începând cu creația și sfârșind cu întruparea Fiului lui Dumnezeu ca om și cu deplina îndumnezeire a firii omenești, adică cu ipostazierea sau personalizarea firii omenești în El, și cu intrarea Lui directă în relație cu oamenii se urmărește personalizarea lor deplină, care-și va arăta rodul deplin în viața viitoare. Personalizarea sau îndumnezeirea aceasta deplină are ca temelie umanizarea Fiului lui Dumnezeu și are ca urmare, pe de altă parte, îndumnezeirea noastră, care își are baza în îndumnezeirea firii omenești asumate de Hristos.

Fiul lui Dumnezeu Se umanizează fără a înceta să fie Dumnezeu, ci devenind ipostasul firii omenești. Prin aceasta El Își însușește modurile noastre de gândire și de sensibilitate, pentru a le transfigura, sau umaniza până la capăt, sau a le îndumnezei.

Chiar în faptul că firea omenească în Hristos nu are un ipostas propriu, ci Îl are ca ipostas pe Dumnezeu-Cuvântul, ea nu are nici un plafon către Dumnezeu și nu există nici un zid despărțitor între Hristos, ca Dumnezeu și om, și ceilalți oameni. Hristos e omul deplin pentru Dumnezeu și pentru oameni. El e în ambele aceste calități, ca Dumnezeu și om, deplin umanizat și deplin îndumnezeit: deplin umanizat ca Dumnezeu și deplin îndumnezeit ca om. Iar în relația cu El se pot umaniza și îndumnezei toți. În El vedem și realizăm umanitatea deplin transparentă pentru Dumnezeu și dumnezeirea deplin dăruită nouă.

⁵³ *Adv. Nestorianos*, libr. V, P.G., 86, 1, col. 1741 D.

⁵⁴ Leonțiu de Bizanț, *op. cit.*, col. 1741 C.

⁵⁵ P. Nellas, *op. cit.*, p. 139.

2. Implicațiile unirii ipostatice sau consecințele întrupării Cuvântului pentru mântuirea îndreptată întâi spre firea omenească a lui Hristos și apoi spre noi

Unitatea Persoanei lui Hristos în cele două firi are o serie de consecințe sau de implicații în care nu numai că ea se pune și mai mult în lumină, ci se și arată mai explicit urmările mântuitoare ale întrupării Cuvântului îndreptate întâi spre firea omenească asumată, apoi spre noi, prin relația intimă în care e pus omul cu Dumnezeu.

Prin ele se arată opera de mântuire a lui Hristos, în aspectul ei de bază, îndreptată spre firea Sa omenească, ca ținând de însăși Persoana Sa. Hristos nu ne-ar mântui dacă S-ar manifesta ca pur dumnezeiesc prin însușirile și actele firii dumnezeiești față de noi, și ca pur omenesc prin însușiri și acte ale firii Lui omenești. În amândouă cazurile El n-ar ridica firea Sa omenească la o colaborare pentru mântuirea ei și a noastră. Mai mult, în amândouă cazurile, El ne-ar rămâne inaccesibil ca Dumnezeu, deci unirea celor două firi în Persoana Sa ar rămâne necunoscută și ineficace.

Unele dintre ele sunt mai mult implicații ale unirii celor două firi în Persoana Sa unică, ca de pildă chenoza ca bază a întrupării, sau calitatea de Născătoare de Dumnezeu a Sfintei Fecioare, căci stau la baza unirii ipostatice a lui Hristos. Altele, ca îndumnezeirea, sau chenoza prin Întrupare, sau lipsa de păcat, sunt mai mult consecințe, întrucât se actualizează de pe urma întrupării și reprezintă pe Hristos în realizarea operei de mântuire în fundamentul ei.

a. **Comunicarea însușirilor.** Întrucât Hristos, Dumnezeu-Cuvântul, este Ipostasul ambelor firi, și întrucât în acest unic Ipostas subzistă real și sunt activate însușirile și puterile ambelor firi, prin acest Ipostas se stabilește o comunicare reală între însușirile și lucrările acestor două firi. Datorită Ipostasului comun se mențin așadar atât nemodificarea esențială a celor două firi, cât și comunicarea lor reală, prin care se evită separarea lor. Dacă nu s-ar face această comunicare, Ipostasul S-ar manifesta când ca pur dumnezeiesc, când ca pur omenesc. Prin cuvintele omenești nu ar vorbi Dumnezeu-Cuvântul; în faptele și pătimirile omenești nu s-ar manifesta nimic dumnezeiesc, iar în minunile lui Hristos umanitatea Lui nu ar avea decât rolul unui organ exterior și pasiv. Oamenii nu s-ar întâlni cu Dumnezeu-Cuvântul Însuși prin mijloacele omenești accesibile lor. Dialogul direct între Cuvântul lui Dumnezeu și oameni nu s-ar fi realizat și nu s-ar desfășura în continuare. Dumnezeu nu S-ar fi umanizat, omul nu s-ar fi îndumnezit. Dumnezeu n-ar fi coborât și n-ar coborî în mod real la noi. Ordinea persoanelor din cele două planuri nu s-ar uni, ca să cuprindă totul. În transcendent ar rămâne ordinea Persoanelor treimice, pe pământ ar rămâne ordinea persoanelor umane.

Toată comunicarea aceasta de însușiri se realizează prin unitatea Persoanei, mai precis prin faptul că această Persoană e Dumnezeu-Cuvântul întrupat. Căci omul n-ar putea, din inițiativa sa, să dispună de puterile firii dumnezeiești. Cele două firi n-ar putea să-și comunice puterile și actele prin ele însele. Căci aceasta ar duce la panteism. Iar în panteism nu sunt două firi. Varietatea reală și unitatea în existență le susține Dumnezeu cel personal, Care, fiind transcendent prin ființă, poate să Se facă prin voință Persoană a creaturii Sale, împăcând toate fără să le suprime sau să le confunde.

Din Persoana lui Hristos, Care era a ambelor firi, iradia, prin lucrările săvârșite cu firea omenească, iubirea dumnezeiască și tot prin Ea își imprima firea omenească particularitatea ei în faptele săvârșite cu firea Lui dumnezeiască. De aceea acestei Persoane Îi putem atribui, când O privim ca Dumnezeu, lucrările omenești, căci nu sunt ale lui Dumnezeu separat de umanitate și nu e numai subiectul actelor dumnezeiești; și tot acestei Persoane când O privim ca om și O numim om, Îi putem atribui lucrările dumnezeiești, căci nu sunt numai ale unui om separat, și nu e numai subiectul actelor omenești. La fel trebuie să procedăm și cu însușirile.

Sfântul Maxim Mărturisitorul, scoțând în relief rolul Persoanei celei una și

nedespărțirea firilor în unitatea Ei, redă astfel comunicarea însușirilor celor două firi: „Nici o fire din cele cărora le era ipostas nu era activată în chip despărțit de cealaltă. Prin fiecare făcea evidentă pe cealaltă. Fiind cu adevărat și una și alta, ca Dumnezeu mișca umanitatea, iar ca om descoperea Dumnezeirea proprie. *Pătimea dumnezeiește*, ca să zic așa, (ΘΕΙΚΩΣ ΤΟ ΠΑΣΧΕΙΝ ΕΧΩΝ), căci suferea de bunăvoie, deoarece nu era om simplu, și săvârșea *minuni omenește*, căci le săvârșea prin trup, deoarece nu era Dumnezeu dezvăluit. Încât patimile sunt minunate și noi, prin puterea dumnezeiască a naturii Celui ce pătimea, iar minunile pătimate, fiind împlinite prin puterea pătimitoare a trupului Celui ce le săvârșea.”⁵⁶

Prin Persoana cea comună, fiecare fire participă real, dând și primind, la și de la cealaltă fire. Dar prin Persoană, înseamnă în baza iconomiei, care e opera voinței, nu în baza necesității. Prin Persoană o fire își comunică celelalte lucrările (energiile), dar nu se identifică una cu alta. Dar nu și le comunică nici ca de la persoană la persoană, ci în interiorul aceleiași Persoane. Deci într-un grad maxim permis de condiția neconfundării. Căci într-o persoană și prin subiectul cel unul, la orice act contribuie tot ce e în persoană.

Leontiū de Bizanț descrie schimbarea profundă produsă în firea omenească a lui Hristos, datorită faptului că ea este ipostaziată sau personalizată în Dumnezeu Cuvântul. Prin acest ipostas al ei, dar și al firii dumnezeiești, puterea firii dumnezeiești se comunică firii omenești producând în ea o schimbare care nu înseamnă totuși scoaterea ei din definiția proprie, întrucât pe de o parte aceste noi însușiri nu provin din ea, iar pe de alta, ele duc firea omenească la ceea ce aspiră ea.

Sfinții Părinți fac mereu deosebirea între ceea ce e conform naturii (κατὰ φύσιν) și ceea ce provine necesar din natură (ἐκ φύσεως). Primul lucru se realizează prin voința ajutată de har, al doilea dintr-o necesitate. În Hristos, primul lucru se *realizează* prin iconomie, care este o operă a voinței, în firea omenească asumată, însușirile firii dumnezeiești se imprimă nu din necesitatea acestei firi, ci prin voința Ipostasului Cuvântului, sau prin iconomie. De aceea ele pot ridica firea omenească la scopul năzuit de ea, sau la ceea ce e conform ei (κατὰ φύσιν), dar nu o scot din ea însăși.

Peste tot, factorul care produce coborârea lui Dumnezeu și înălțarea firii omenești este Persoana lui Dumnezeu Cuvântul, cu acordul firii omenești personalizate în El sau existând în Persoana Lui.

Leontiū de Bizanț zice: „Este evident celui ce privește mai atent că toate însușirile trupului Domnului se cuprind într-o însușire mai generală a Lui, care e cauza lor, a tuturor. Acesta este faptul însuși că trupul Lui nu subzistă vreodată (nu-și are ipostasul – ὑποστῆναι) fără Dumnezeu, adică, în Ipostasul Lui simplu, potrivit naturii Lui. De aceea însușirile câte se arată aparținând Lui în particular sunt altele decât ale noastre, ale tuturor oamenilor. Ele sunt vrednice de Dumnezeu, ca nașterea fără de păcat, viețuirea Lui cu totul fără de greșală, intenția Lui pururea atotbună, tăria supraputernică spre facerea de minuni, cunoștința mai presus de înțelepciune, virtutea atotdesăvârșită și suprafirească, și cele la fel de dumnezeiești... Iar dacă cele ale Lui nu se arată vreodată fără firea dumnezeiască, atunci și însușirile acestea ale Lui trebuie să fie ale întregului Ipostas. Căci n-ar socoti cineva aceste însușiri, care provin din cealaltă fire sau sunt în cealaltă fire, ca fiind ale altui ipostas. Aceste însușiri ale trupului lui Dumnezeu fiind dumnezeiești, mărturisesc în mod necesar că ipostasul lor nu e fără firea dumnezeiască. Iar fiindcă firea omenească nu e neipostatică, mărturisesc că acest Ipostas dumnezeiesc e și ipostas al trupului, ale Cărui însușiri dumnezeiești se deosebesc de însușirile oamenilor de o ființă cu El.”⁵⁷ A se observa vorbirea lui Leontiū despre însușirile dumnezeiești ale trupului nu prin ființă, ci prin faptul că e trupul Ipostasului dumnezeiesc.

În alt loc Leontiū însă accentuează că prin comunicarea însușirilor nu se desființează firele. Aceasta, pentru că oricâtă putere dumnezeiască ar primi firea omenească, tot fire omenească rămâne. Apoi dacă în realitatea unirii lor în Ipostasul cel unul, fiecare fire e văzută

⁵⁶ P. G., 91, 105 B.

⁵⁷ Adv. Nestor., libr. IV, P.G., 86, 1, col. 1581 D, 1584 A.

participând cu însușirile ei la însușirile celeilalte firi, prin cugetare noi vedem că fiecare însușire e conformă firii proprii și deosebită de a celeilalte firi. „Noi, potrivit Scripturilor și vederilor primite de la Părinți, adeseori arătăm întregul prin parte și folosim numele părților pentru întreg, numind pe Dumnezeu-Cuvântul Fiul Omului și mărturisind că Domnul slavei a fost răstignit. Dar pentru aceasta nu desființăm, prin comunicarea însușirilor, rațiunea proprie a fiecărei însușiri în El. Pe lângă aceasta, prin numele propriu noi facem cunoscut că, privind comunicarea însușirilor în Ipostasul cel unul, vedem totodată însușirile la care (o fire) participă, ca proprii firii deosebite.”⁵⁸

O formulare mai clară a dat comunicării însușirilor Sfântul Maxim Mărturisitorul. El recunoaște, pe de o parte, că în Hristos însușirile celor două firi se mențin până la un grad, încât cele omenești pot fi cunoscute ca omenești. Dar totdeauna ele se îmbibă de însușirile celeilalte firi. Aceasta înseamnă o îndumnezeire a firii omenești până la un anumit grad încă în existența pământească. Îndumnezeirea ei va fi deplină după Înviere. Dar și atunci prin cugetare se va cunoaște ce e îndumnezeit și ce îndumnezeiește, adică firea omenească în deosebirea ei de cea dumnezeiască, deși în realitate nu se poate despărți și nici chiar distinge una de alta. În mod paradoxal are loc pe de o parte un progres continuu în îndumnezeire, iar pe de alta, o neieșire a firii omenești din definiția ei, din specificul ei și din faptul că ea are totdeauna nevoie să primească, pe când firea dumnezeiască rămâne o rezervă mereu neseacă de viață și de lumină.

„Fiul lucrează ambele feluri, cele dumnezeiești și cele omenești; mai mult, le lucrează potrivit cu firea lor, cum s-a zis: pe cele dumnezeiești, potrivit cu cea dumnezeiască, pe cele omenești, potrivit cu cea omenească. Dar cu participarea (sau cu comuniunea) celeilalte, nu despărțit.”⁵⁹ Aceasta înseamnă că ambele sunt săvârșite de unul și același Ipostas și că, dacă e numit Dumnezeu, I se atribuie cele omenești, iar dacă e numit om, I se atribuie cele dumnezeiești. Atribuirea aceasta are o bază reală, nu e simplu nominală.

În alt loc Sfântul Maxim afirmă și mai clar păstrarea însușirilor și lucrărilor fiecărei firi, dar pe de altă parte, activarea lor prin participare sau comunicare reciprocă: „Căci deși privind deosebirea părților Lui, atribuim după cuviință cele dumnezeiești Dumnezeirii și cele omenești din El omenității, totuși, din cauza unirii, cele proprii fiecărei firi le atașăm prin comunicare reciprocă celeilalte. De aceea, numim pe Dumnezeu patimilor împotriva păcatului (nu de pe urma păcatului, n.n.) și trup „asumat și devenit ceea ce e și Cel ce L-a uns” și îndrăznesc a spune, după dumnezeiescul Grigorie (Cuv. 42), „Împreună-Dumnezeu”; pentru că nu lucra nici cele dumnezeiești numai ca Dumnezeu, căci le lucra prin trup însuflețit mintal și unit cu El după ipostas, și nu prin Dumnezeirea dezvăluită, ca mai înainte; nici cele omenești numai ca om, fiindcă prin stăpânire era infinit în putere, nu supus necesității.”⁶⁰ Sau: „Să păzim deci și noi, potrivit explicării sfinților, rațiunea deosebirii nevătămată, păstrând firile și însușirile lor după ființă, și după unire; în același timp, modul economiei (întrupării) total nesfășiat, păstrând cea mai deplină îmbinare (συμφύσις) în chip unitar.”⁶¹

Sfântul Maxim merge până acolo că primește compenetrarea celor două lucrări în toate, ca o singură lucrare „teandrică”, conform lui Dionisie Areopagitul, fără a confunda lucrarea omenească în cea dumnezeiască și invers: „Căci și Chiril vorbește de îmbinarea (συμφύσις) și unirea lucrărilor naturale. Voind acest prea vestit bărbat să arate că trupul a devenit Dumnezeu și lucrarea lui ființială, dumnezeiască, prin unirea cu Dumnezeu-Cuvântul după fire, și că lucra cele mai presus de om, neieșind din ceea ce era după fire, precum și Înșuși Cuvântul prin asumarea trupului S-a făcut de bunăvoie om, lucrând cele omenești, deși era după fire Dumnezeu, - declară că nu vindeca și învia numai prin porunca atoatefăcătoare, nefiind Dumnezeu dezvăluit, ci a luat ca pe un împreună-lucrător spre acestea sfântul Lui trup și învia și vindeca prin el, prin atingerea și glasul lui. Aceasta, ca să-l arate și pe acesta

⁵⁸ *Contra Nestor. et Eutych.*, P.G., 86, 1, 1289.

⁵⁹ *Opusc. theol. et polem.*, P.G., 91, 117 B.

⁶⁰ *Op. cit.*, col. 120 A.

⁶¹ *Ibid.*, col. 108.

putând să învie, pentru faptul că s-a unit cu el... și ca să arate că lucrarea dumnezeiască din minuni nu era numai a Lui, ci și a sfântului Său trup, din cauza unirii. De aceea l-a luat împreună-lucrător în cele dumnezeiești, cum ia sufletul trupul său, spre împlinirea celor proprii ale sale. Dar această lucrare unică și înrudită, arătată prin amândouă, dovedește unirea lucrărilor celor după fire. Ea arată totodată prin sine deosebirea și dualitatea lucrărilor, sau o lucrare teandrică.”⁶²

Expresiile Sfântului Maxim despre conlucrarea celor două firi prin Ipostasul cel unul, până la îndumnezeirea celei omenești, fără anularea ei, ci mai degrabă cu desăvârșirea ei, sunt folosite și în definiția Sinodului V ecumenic: „Și precum preasfântul și neprihănitul Lui trup, însuflețit și îndumnezeit fiind, nu a fost desființat, ci a rămas în definiția și în rațiunea Lui, așa și voința Lui omenească îndumnezeită nu a fost desființată, ci mai degrabă s-a păstrat, cum zice Grigorie Teologul, căci fiecare chip lucrează cu participarea celuiilalt (în comunicare și în comuniune cu el).”

În rezumat, comunicarea însușirilor înseamnă nu numai atribuirea nominală a însușirilor și lucrărilor omenești lui Hristos ca Dumnezeu și a celor dumnezeiești lui Hristos ca om, prin faptul că El e ca unul și același subiectul amândurora, ci imprimarea reală a însușirilor și lucrărilor omenești de cele dumnezeiești și viceversa, prin El ca subiect prin care se activează în mod unitar, fără să se confunde, atât unele cât și celelalte.

Comunicarea însușirilor pune și mai vădit în relief taina întrupării, sau faptul minunat că Fiul lui Dumnezeu ca persoană a firii dumnezeiești unește cu Sine și prin Sine firea Sa dumnezeiască cu firea Sa omenească.

Fiul lui Dumnezeu copleșește cu puterile și darurile firii Sale dumnezeiești firea Sa omenească, dar nu ca s-o desființeze, ci ca s-o desăvârșească. „Deci potrivit mărturisirii - spune Sfântul Maxim Mărturisitorul - trupul Domnului este sfânt și are puterea Sa împotriva a toată boala, dar era și este sfânt nu pentru că se cugetă simplu sfânt, aflându-se numai în rațiunea Lui, ci întrucât este templu al lui Dumnezeu-Cuvântul, Care sfințește trupul Său prin Duhul Sfânt.”⁶³

Așa cum trupul nostru, datorită sufletului care-l penetrează, nu e numai o alcătuire materială și nu poate fi cugetat despărțit de suflet, așa e și cu firea omenească ipostaziată în Dumnezeu-Cuvântul.

Prin aceasta Fiul lui Dumnezeu deschide drumul spre desăvârșirea noastră, prin legătura cu El. El începe astfel opera Sa de mântuire prin ceea ce face cu firea Sa omenească însăși. El n-a asumat umanitatea numai ca să fie reprezentantul nostru juridic, pentru a plăti sau suferi în locul nostru pentru ofensa adusă lui Dumnezeu, ca în teologia occidentală.

Dar în acest capitol am înfățișat din participarea unei firi la cealaltă, mai mult participarea firii omenești la cea dumnezeiască, adică ceea ce o îndumnezeiește și ne dă putința să vedem prin ea „slava” dumnezeiască a lui Hristos. Participarea firii dumnezeiești prin Ipostasul cel unul la cele omenești o vom vedea în capitolele următoare.

b. Chenoza Fiului lui Dumnezeu prin întrupare și Cruce și îndumnezeirea firii Sale omenești. Ca Fiul lui Dumnezeu să poată umple firea omenească de „slava” Sa, „slavă ca a Unuia născut din Tatăl, plin de har și de adevăr” (In. 1, 14), a trebuit „să-Și facă proprie” această fire prin întrupare, adică să Se facă ipostasul ei. Această „împropriere” a firii omenești reprezintă smerirea firii lui Dumnezeu, sau așa-zisa „chenoză”, sau „golire” a Lui de slava pe care a avut-o înainte de întrupare (In. 17, 5).

Sfântul Apostol Pavel spune direct că, prin faptul că Fiul lui Dumnezeu cel bogat S-a făcut sărac pentru noi, ne-am putut noi împărtăși de bogăția Lui, căci prin ea a ajuns bogăția Lui la noi. Dacă nu S-ar fi coborât la posibilitățile noastre de primire a bogăției Lui, nu ne-ar fi îmbogățit pe noi, ci sau ne-ar fi lăsat așa cum eram, sau ne-ar fi desființat prin atotputernicia manifestată a Sa. Coborârea Lui e condiția întâlnirii cu noi la nivelul în care putem primi bogăția Lui. Coborârea Lui e condiția îndumnezeirii noastre. „Cunoașteți harul Domnului

⁶² *Op. cit.*, col. 102-104.

⁶³ *Op. cit.*, col. 108 B.

nostru Iisus Hristos, că fiind El bogat S-a făcut sărac, ca să vă îmbogățiți prin sărăcia Lui” (II Cor. 8, 9). În acord cu acestea, Leonțiu de Bizanț socotește coborârea Fiului lui Dumnezeu singurul „leac” al bolii noastre. „Prin iconomie singurul Doctor înțelept al sufletelor noastre, primind în Sine pătimirile noastre, a vindecat boala tuturor.”⁶⁴

Încă de aici se vede că în coborârea Fiului lui Dumnezeu se pot distinge două etape: una anterioară întrupării, prin care Fiul lui Dumnezeu acceptă să Se facă om; și alta în continuare, prin care Dumnezeu ia pătimirea noastră asupra Sa. De altfel ultima se implică în prima, dată fiind condiția pătimitoare a omului, căci Dumnezeu S-a făcut om nu ca să desființeze conținutul omenității noastre. El a luat pătimirile noastre ca să le depășească dinăuntru. E o chestiune pe care o vom cerceta mai încolo, aceea privind modul cum Fiul lui Dumnezeu pe de o parte dă putere dumnezeiască trupului, pe de alta suportă pătimirile lui. aici spunem numai că aceste pătimiri nu pot fi depășite decât prin suportarea lor, care și ea e o putere.

Despre amândouă etapele „golirii” Fiului lui Dumnezeu vorbește Sfântul Apostol Pavel în mod direct în Epistola către Filipeni. Și deși nu o prezintă direct ca fiind condiția ridicării noastre, aceasta se subînțelege: „Care în chipul lui Dumnezeu fiind, nu răpire a socotit a fi întocmai cu Dumnezeu, ci S-a golit pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se oamenilor asemenea; și la înfățișare dovedindu-Se ca un om, S-a smerit pe Sine, ascultător făcându-Se până la moarte, și încă moarte pe cruce. Pentru aceea, Dumnezeu L-a preainălțat și I-a dăruit Lui nume care este mai presus de orice nume” (Filip. 2, 7-9).

Sfântul Chiril din Alexandria consideră, în acord cu locurile date din Sfântul Apostol Pavel, că această golire nu se referă la umanitatea asumată de Fiul lui Dumnezeu, ci la Fiul lui Dumnezeu însuși. El scoate din această „golire” un argument pentru unirea celor două firi într-o persoană, sau pentru asumarea firii omenești în Însuși ipostasul Său dumnezeiesc. Căci dacă ar fi în Hristos două persoane, una dumnezeiască și una omenească, Fiul lui Dumnezeu nu S-ar fi golit, rămânând în relație exterioară cu omul. Nici omul nu s-a putut goli, căci fiind asumată firea lui în Ipostasul lui Dumnezeu-Cuvântul, a fost mai degrabă cinstită prin aceasta. Numai Dumnezeu-Cuvântul S-a smerit prin întrupare. Dar în acest caz trebuie să admitem că Dumnezeu-Cuvântul a devenit de fapt ipostasul firii omenești.⁶⁵ Desigur „golirea” lui Dumnezeu-Cuvântul în firea omenească a atras-o și pe aceasta într-o anumită smerenie, care n-ar fi avut loc fără asumarea ei în Ipostasul divin. Această smerire e însă deosebită de „golirea” Fiului lui Dumnezeu.

Ideea Sfântului Chiril, că golirea se referă la Fiul lui Dumnezeu, nu la umanitatea Lui, nu e contrazisă de ideea generală a Părinților că Dumnezeirea n-a putut asuma pătimirile noastre. Căci nu firea dumnezeiască a devenit prin aceasta pătimitoare, ci Persoana acestei firi, întrucât a devenit și Persoana firii omenești. Pe de altă parte, puterea cu care Hristos a suportat pătimirile fără să treacă prin ele la păcat, o are prin faptul că e Fiul lui Dumnezeu, purtător al firii dumnezeiești. Prin ea are puterea de a suporta pătimirile omenești. Nepătimirea firii dumnezeiești nu trebuie înțeleasă ca nepăsare și ca neputință de participare prin Ipostasul ei la cele omenești. Chiar o astfel de neputință de participare ar fi o îngustare sau o pătimire. Toate acestea le spune Leonțiu de Bizanț: „Nimic din acestea n-ar putea primi Cuvântul lui Dumnezeu (din năzuințele sufletului prin dorință și iuțime spre Dumnezeu), fiind neschimbat și nemodificabil prin fire. Totuși nu va refuza din pricina impasibilității firii să Se unească prin ființă cu firea omului, ca să nu se vadă că refuzul e o patimă adevărată și Se teme să fie în acelea în care sufletele sânguitoare Îl au pe El ca ajutor și susținător, întrucât n-au primit nici o vătămare de la trup, ci mai degrabă s-au îmbogățit din Dumnezeu, având trupul împreună-lucrător spre virtute, și nu adversar.”^{65bis} Dumnezeu este ca persoană liber și pentru participare, mai bine zis pentru întărirea celor ce pătimesc. Se poate spune deci că pătimirile

⁶⁴ *Contra Nestor. et Eutych.*, P.G., 86, 1, col. 1324 C.

⁶⁵ *Apologia celor 12 capitole către episcopii orientali*, P.G., 76, col. 29 urm. *Răspuns la combaterea anat. 12 de către Andrei al Samosatei și Teodoret (la anat. 11)*.

^{65bis} *Contra Nestor. et Eutych.*, P.G., 86, 1, col. 1285 B.

țin de firea omenească și, în același timp, că Fiul lui Dumnezeu Și le-a însușit întrucât S-a făcut om, nu ca să cadă sub puterea lor, ci ca să le biruiască cu puterea Sa. Și-a însușit pătimirile în care Și-a arătat libertatea și puterea de a birui slăbiciunea sucombării firii noastre sub ele.

Chenoza constă tocmai în împrărierea naturii noastre în toată suportarea ei curată a durerilor de către Dumnezeu-Cuvântul. Fără aceasta Fiul lui Dumnezeu nu S-ar fi putut face om cu adevărat.

Dar Sfântul Chiril scoate din chenoză și un argument că Fiul lui Dumnezeu, asumând umanitatea noastră, a rămas totodată Fiul lui Dumnezeu, căci altfel, cum și de unde s-ar cunoaște că El Însuși este cel ce lucrează cele smerite și suferă prin umanitatea Sa? La fel, dacă n-ar fi rămas Fiul lui Dumnezeu, cum ar fi putut birui pătimirile suportate, scoțând afectele pătimitoare din firea noastră și îndumnezeind-o? Prin aceasta Sfântul Chiril respinge anticipat teoriile chenoțice protestante din sec. XIX, potrivit cărora Fiul lui Dumnezeu întrupându-Se a renunțat pentru vremea vieții pământești la atotputernicia, atotprezența, cunoștința și conștiința Sa dumnezeiască. „Dar cum a sărăcit? Prin aceea că fiind Dumnezeu cu firea Sa și Fiul lui Dumnezeu și Tatăl, S-a făcut om și S-a născut trupește din sămânța lui Adam, îmbrăcând măsura convenită unui serv, adică ceea ce este omenesc.” Dar El n-a încetat să fie și Dumnezeu: „Căci Cel ce nu a socotit lucru vrednic de dispreț a Se face ca noi, în ce chip ar renunța la cele prin care s-ar putea cunoaște că S-a făcut pentru noi ca noi?”⁶⁶

Chenoza constă în faptul că Fiul lui Dumnezeu Și-a însușit, Și-a făcut proprii (οἰκειώσατο, ἰδιοποιήσατο) firea omenească și slăbiciunile ei, neimprimare de păcat. Dar în ce constă această împrăriere e o taină. Ea exprimă raportul de intimitate între Ipostasul divin și natura omenească. Dacă în Ipostasul divin se actualizează firea omenească, sau dacă El devine ipostasul compus al firii dumnezeiești și omenești, unul și același subiect săvârșește și suferă real toate cele omenești; dar e și nepătimitor. Același subiect sau ipostas trăiește și suferă în mod real cele ale trupului, dar și săvârșește în mod real minuni prin trup și îl face pe acesta de-viață-făcător. Deci Ipostasul cel unul umple de putere dumnezeiască trupul și suferă cele ale trupului. Dar le suferă cu putere și le biruiește din această cauză. Sfântul Chiril insistă mai mult asupra îndumnezeirii trupului prin întrupare. Trupul nostru pe care noi îl trăim în mare măsură lipsit de o transparență, este pentru El făcător de viață, fiind primitiv de viață dumnezeiască. „Căci el nu este în chip simplu trupul vreunui om ca noi, ci este cu adevărat trupul propriu al Cuvântului dumnezeiesc care face toate, și-I este propriu în același fel în care s-ar zice că ne este propriu trupul fiecăruia din noi.”⁶⁷

Sfântul Chiril se ocupă mai puțin cu chenoza în sens de asumare de către Fiul lui Dumnezeu a pătimirilor noastre și mai mult de asumarea firii noastre și a actelor ei în general. Despre asumarea pătimirilor noastre ca mijloc de vindecare a lor am văzut că vorbește Leonțiu de Bizanț. Iar mai mult vorbește de aceasta Sfântul Maxim Mărturisitorul. După el, numai pentru că Fiul lui Dumnezeu a rămas neschimbat cu dumnezeirea Lui în această unire, a putut săvârși prin trup atâtea acte de putere și l-a putut îndumnezei; tot așa numai rămânând Dumnezeu, în coborârea Sa la firea noastră, a putut vindeca rănila ei. De aceea Sfântul Maxim spune că Hristos a realizat mântuirea noastră prin amândouă: prin pătimiri (ca manifestări ale chenozei) și prin minuni (ca semne ale puterii dumnezeiești manifestate prin trup), rezultatul final fiind însă eliberarea de păcat și îndumnezeirea noastră. „Prin minuni Se arată rămânând în chip neschimbat ceea ce era, iar prin pătimiri Se arată păstrând în chip neschimbat ceea ce S-a făcut. Și prin amândouă, minuni și pătimiri, ne-a dăruit desființarea păcatului și harul îndumnezeirii.”⁶⁸

Din asumarea firii noastre de către Fiul lui Dumnezeu, care e primul act al chenozei Lui (cum se vede din Epistola către Filipeni, 2, 7-9), urmează o chenoză în continuare, urmează ascultarea ca om și suportarea trebuințelor omenești (afectele de foame, de sete, de

⁶⁶ Răsp. la combat, anat. 12.

⁶⁷ Răsp. la combat, anat. 11.

⁶⁸ Epist. 16, P.G., 91, 577.

somn, frica de moarte, durerea etc.) și suportarea morții însăși. În toate acestea se arată acceptarea trăsăturii pătimitoare a firii noastre, afară de păcat. Acestea nu sunt o chenoză a firii omenești. Căci aceasta le avea prin ea însăși. Ci a lui Dumnezeu-Cuvântul, Care acceptă să le suporte pe toate.

Acceptarea lor a fost necesară iarăși pentru vindecarea firii de ele. Rostul acesta al asumării pătimirilor îl exprimă Leonțiu de Bizanț combătând pe aftardocheți, care afirmau că trupul lui Hristos a fost nestricăcios și fără puțința pătimirii. El spune: „Trupul se cunoaște pătimitor și coruptibil. Faptul dintâi Îl face pe Cel mai presus de noi ca noi, iar al doilea nu-L lasă să rămână pe Cel cu noi ca noi decât până ce o cere timpul de vindecare și până la ridicarea a ceea ce e al nostru la ceea ce e mai presus de noi, adică până la ridicare și Înviere. Căci nu vom avea asemănarea cu Dumnezeu de nu vom pătimi cu Cel ce a pătimit. Dar cum a pătimit, dacă nu ca noi? Dar n-ar fi pătimit ca noi de n-ar fi rămas ca noi.”⁶⁹ De fapt prin aceasta se afirmă paradoxul că prin pătimirile acceptate prin chenoză, Fiul lui Dumnezeu comunică firii omenești o putere dumnezeiască, în felul acesta nu mai e o contradicție între puterea ce o dă Fiul lui Dumnezeu trupului Său, făcându-l colaborator în săvârșirea de minuni, sau de-viață-făcător, și puterea de suportare și, prin aceasta, de biruire a pătimirilor. A suporta fără cârtire pătimirile e tot o putere. Aceste pătimiri sunt propriu-zis trebuințele trupului care, când sunt satisfăcute, pricinuiesc plăcere, și când nu sunt satisfăcute, pricinuiesc durere. Omul s-a deprins însă atât de mult cu plăcerea satisfacerii trebuințelor trupesti, încât le satisface chiar peste măsura necesară, căutând plăcerea în ea însăși. Iar de durere fuge, chiar cu prețul renunțării la valorile care mențin sănătatea spirituală a firii, acceptând o adevărată descompunere spirituală. În toate acestea se manifestă o teribilă slăbire a firii noastre, care trece cu vederea viitorul durabil, de dragul clipei prezente. Trece cu vederea că satisfacerea de mai multe ori repetată a unor plăceri prezente va aduce un lanț continuu de dureri viitoare. Iisus a ținut în frâu tendința spre plăcere, satisfăcând numai în cadrul strict necesar trebuințele firii, iar când prin aceasta risca slăbirea puterilor spirituale ale firii și trădarea valorilor spirituale, nici atât, acceptând și suportând chiar durerea morții. Căci prin aceasta întărea spiritul din firea omenească. Prin aceasta restaura tăria firii, adică starea cu adevărat conformă firii.

În suportarea acestor pătimiri Iisus Se dovedește „omul tare”, omul restabilit în tăria lui adevărată. De aceea, în pictura răsăriteană, Hristos cel răstignit nu e Hristos cel căzut în ultima stare de slăbiciune, căci în Răsărit crucea a fost concepută ca prilej de întărire a firii, sau a spiritului în ea, nu ca simplă satisfacție dată lui Dumnezeu pentru jignirea adusă Lui de oameni, satisfacție arătată în acceptarea anulării de sine a omului, înțeleasă ca slăbiciune până la ultima limită. În Răsărit acceptarea morții în fața lui Dumnezeu e înțeleasă totodată ca tărie. De aceea moartea suportată de Iisus e în același timp prilej de manifestare a puterii, prin care moartea e învinsă de Fiul lui Dumnezeu în trup și cu colaborarea trupului întărit. Căci și trupul poate fi tare în răbdarea pătimirilor, prin puterea dată lui de Fiul lui Dumnezeu din partea firii dumnezeiești. Astfel între puterea dată firii omenești în săvârșirea de vindecări și între puterea de răbdare nu e o contradicție. Exact prin puterea de răbdare a pătimirilor trupul se face interior apt pentru a fi instrument al vindecărilor și al învierii sale ca ultimă treaptă pe această linie. Deci Cuvântul lui Dumnezeu, acceptând această smerire a trupului, pe de altă parte, întărește trupul.

Sfântul Grigorie de Nyssa spune: „Iar coborârea spre o stare smerită e o bogăție a puterii, nefiind împiedicată de cele contrare firii... Puterea dumnezeiască și mai presus de toate nu o arată așa de mult podoaba universului și cârmuirea neîntreruptă a tuturor, cât coborârea la slăbiciunea firii noastre... S-a demonstrat că bunătatea, înțelepciunea, puterea, neputința de a se corupe, toate se arată în asumarea trupului nostru. Bunătatea se vede în faptul de a fi voit să ne mântuiască. Puterea, în a se fi făcut în asemănarea omului și în chipul smerit al firii noastre și în a se fi arătat că poate fi ținut de moarte după asemănarea

⁶⁹ *Contra Nestor. et Eutych.*, P.G. cit., col. 1321 D.

oamenilor.”⁷⁰

Aceasta arată că pătimirile nu erau o simplă caracteristică a firii, ci expresia chenozei Fiului lui Dumnezeu devenit om, Care suferă ca să mântuiască și Care dă prin aceasta firii Sale puterea de a pătimi. Astfel se înțelege cum chenoza Fiului lui Dumnezeu, deși e pătimire, are în același timp un efect îndumnezeitor asupra firii, dar nu fără colaborarea ei. Tocmai în aceasta stă rostul chenozei: în a da puțința participării directe a Fiului lui Dumnezeu la întărirea firii umane ca să o facă mediu activ al iubirii dumnezeiești prin manifestarea de putere și prin suportarea și depășirea pătimirilor. „Dumnezeu cel ce a făcut firea, după ce aceasta a slăbit sub povara păcatului, a vindecat-o din iubire pentru noi. Căci golindu-Se pentru noi și luând chip de rob, a unit-o cu Sine după ipostas în chip neschimbat, făcându-Se întreg om ca noi, din noi, pentru noi, într-atâta încât li s-a părut celor necredincioși că nu e Dumnezeu, ...ca să desfacă lucrurile diavolului (în noi) și să redea firii rațiunile ei și să restabilească puterea iubirii, opusul iubirii de sine, și, prin aceasta, unirea ei cu El și a oamenilor între ei.”⁷¹

În suportarea pătimirilor se manifestă deci, la nivelul la care poate participa și umanul la ea, puterea dumnezeiască. Iar în săvârșirea de minuni participă umanitatea Lui la aceeași putere dumnezeiască, fiind întărită adică de puterea Cuvântului dumnezeiesc. De aceea ele sunt așa de legate că nu există una fără alta și numai împreună realizează deplina eliberare (de păcat) și îndumnezeire a firii omenești. Nu e liberă o fire care nu poate suporta și birui prin suportare pătimirile și nu se poate desăvârși fără biruirea dinăuntru, prin răbdare, a pătimirilor. În suportare omul se află deja deasupra pătimirilor.

Astfel chenoza, după Sfântul Maxim, nu înseamnă o cădere de fapt a lui Dumnezeu din dumnezeirea Sa, ci o faptă a bunătății Sale și un mod de manifestare a puterii Sale pentru a întări firea omenească din lăuntru ei: „Căci chenoza lui Dumnezeu a fost taina voluntară a Lui din pricina bunătății față de oameni, nu o cădere din dumnezeire,” sau „o micșorare a ei”, a fost „coborârea de bunăvoie prin trup”.⁷² De aceea dumnezeirea a rămas neschimbată în timpul chenozei. Chiar actul personal al lui Dumnezeu de coborâre din iubire este și el un act de putere. Dar un act de putere adaptat măsurilor firii omenești, ca să poată fi asumată de Fiul lui Dumnezeu.

De fapt atât pătimirea slăbiciunilor omenești, neumbrită de păcat, cât și înzestrarea firii omenești cu putere dumnezeiască pentru biruirea lor sunt manifestarea aceleiași iubiri dumnezeiești coborâte la nivelul firii omenești. Iar iubirea e putere, e cea mai autentică putere. Ea își manifestă cu atât mai mult puterea ei cu cât Cel ce o are Se coboară mai jos fără să Se schimbe. Căci iubirea adevărată și puternică nu se alterează coborându-se.

Aparența aceasta de coborâre a puterii prin iubire ascunde prezența puterii Lui pentru o judecată lumească inferioară. Aceasta socotește că e o contradicție între putere așa cum o înțelege ea și smerenie. Dar oamenii duhovnicești simt, în smerenia neumbrită, adevărata iubire.

Chenoza Fiului lui Dumnezeu s-a datorat și faptului că firea omenească nu L-ar fi putut suporta arătându-Se în toată slava și puterea Lui. Punând acest lucru în relief, Sfântul Maxim spune că - pe când între puterile sufletului și trupului nostru există o corespondență, noi putându-ne manifesta toate puterile sufletului prin trup - în Iisus Hristos puterile dumnezeiești sunt infinit prea mari, ca să se poată manifesta toate prin trupul Lui. Firea omenească, deși se păstrează neschimbată și neconfundată în firea dumnezeiască, e ca „o picătură de apă în oceanul mirului dumnezeiesc”. „La noi, sufletul are puterile naturale ale trupului corespunzătoare lucrărilor (energiilor) sale, trupul fiind capabil prin fire (de ele), prin faptul că vine deodată cu sufletul la existență. Dar Cuvântul lui Dumnezeu nu are, după nici o rațiune și mod, puterile firii asumate de El corespunzătoare lucrărilor (energiilor) Sale după fire. Căci nu se măsoară cu firea ceea ce e mai presus de fire. Nici nu este, în cele ce sunt prin

⁷⁰ *Cuv. cateh. cea mare*, P.G., 45, col. 65 B.

⁷¹ Sfântul Maxim Mart., *Epist. II ad Ioan. Cubic.*, P.G., 91, 297.

⁷² *Epist. 19 către Pyrrhus*, P.G., 91, 592 D.

fire, ceva capabil de ceea ce este mai presus de fire.”⁷³

Prin acest plus infinit al puterilor dumnezeiești, în raport cu puterea care se poate activa prin firea omenească a lui Hristos, nu înseamnă că Hristos ca subiect nu trăiește cu toată intensitatea cele omenești și cele dumnezeiești. Aceasta înseamnă numai o reținere a lui Hristos de a manifesta întreaga putere dumnezeiască prin trup pentru a nu-l anula pe acesta.

Cele spuse de Sfântul Maxim arată din nou că mai întâi între impasibilitatea divină și pătimirea Fiului lui Dumnezeu prin trup nu e o contradicție. Din oceanul de putere dumnezeiască, echivalentă cu impasibilitatea, se manifestă o rază de putere în pătimirea Fiului lui Dumnezeu ca om, care e și o întărire a firii omenești de a suporta pătimirile.

În al doilea rând, în această manifestare cu măsură a unei raze din puterea dumnezeiască prin trupul omenesc și în raporturile cu noi se arată din nou smerenia chenozei. Dar odată cu acesta, și delicatețea ei. Tot cel ce cultivă în mod sincer aceste virtuți își însușește pilda Fiului lui Dumnezeu, Care S-a coborât pe Sine până la chipul robului și le-a arătat-o în Sine oamenilor prin fapte și cuvânt, purtându-Se cu mare delicatețe față de ei. O spune aceasta Sfântul Maxim Mărturisitorul: „Pe Acesta imitându-L, binecuvântatul meu stăpân a dobândit și el blândețea și smerenia. Blândețea, ca, stingând mișcările pătimase ale mâniei și poftei, să devină plăcut și iubit oamenilor. Căci blândețea nu e altceva decât nemișcarea mâniei și a poftei spre ceea ce e contrar firii; prin ea se face vădită voia lui Dumnezeu în cei ce au smerenia, ca tăind încremenirile trufiei să devină mulțumitori lui Dumnezeu și ușor accesibili oamenilor.”⁷⁴

În felul acesta chenoza Fiului lui Dumnezeu are și efectul de a desființa din firea omenească dezordinile egoiste ale mâniei și ale poftei, de a o deprinde cu smerenia, cu blândețea și cu delicatețea prin care se pot restabili armonia, respectul și comunicativitatea între oameni. Prin smerenia Lui, Cuvântul lui Dumnezeu Și-a însușit o delicată accesibilitate în raport cu ei, dar, manifestând-o aceasta prin firea omenească, a sădit și în ea această delicată accesibilitate, realizând o adevărată restabilire a ei, căci a înlăturat violența și grosolănia egoistă ce se manifestă în pofte exagerate care nu știu de alții și în dezlănțuiri de mânie și în atitudini de orgoliu care îi tratează pe ceilalți ca pe niște obiecte. Dar această restabilire a omenescului adevărat, sau această dezvoltare a lui coincide și cu acordul voii noastre cu voia lui Dumnezeu care iubește armonia între toți. Această stare s-a realizat deplin în Hristos prin smerenie. Și din puterea Lui luăm și noi putere în acest sens.⁷⁵

Ca să legăm aceste virtuți de manifestarea puterii dumnezeiești, menționăm că această putere se arată în faptul că pătimirile și afectele de mânie și de poftă sunt ținute de cel smerit și blând, prin răbdare, mereu în frâul voinței, în care se activează deplin persoana. Ele niciodată nu scapă de sub puterea voinței. În felul acesta smerenia și blândețea, dacă nu sunt încă expresia unei depline consolidări în libertate, sunt în orice caz un drum statornic spre libertate. Hristos, personalizând deplin firea omenească, a scăpat-o de sub imperiul pornirilor

⁷³ Sfântul Maxim Mart., *Epist. 13*, P.G., 91, 532 B.

⁷⁴ Idem, *Epist. 13 către Petru Ilustrul*, P.O., 91, 509-512.

⁷⁵ Karl Barth face asupra chenozei următoarele reflexii, pe care și le însușește și Hans Urs von Balthasar, întrucât ea confirmă hristologia Calcedonului, amândoi socotind că în coborârea Sa, Dumnezeu nu Se dezbracă de dumnezeire, ci o confirmă: „Astfel, coborârea lui Dumnezeu este înălțarea omului: coborârea lui Dumnezeu este onoarea Lui supremă, pentru că tocmai această coborâre confirmă și demonstrează ființa Sa dumnezeiască; și înălțarea omului, ca operă a harului dumnezeiesc, constă tocmai în punerea în evidență a adevăratei Sale umanități. Totul se întemeiază pe faptul că Dumnezeu care lucrează astfel Se confirmă și Se revelează ca Cel ce este concret dumnezeiesc liber, adică, Cel ce iubește libertatea Sa” (*Dogmatik*, IV, 1, p. 139-142). „El Se manifestă ca suveran, ca mai mare, mai bogat decât Îl cugetasem” (*Op. cit.*, p. 194-196. La H. U. v. Balthasar, *Le Mystère Pascal*, Ed. du Cerf, 1972, p. 79).

Filosoful francez Alain pune accentul pe spirit ca opus puterii, prin libertate: „Priviți iarăși copilul. Această slăbiciune a lui Dumnezeu. Această slăbiciune, care are nevoie de toți, e Dumnezeu... Copilul nu plătește.” E o altă putere aici. E puterea Celui ce dă tot, a Celui ce Se dă pe Sine Însuși, a Celui ce renunță la orice putere față de alții, fără să ceară nimic în schimb. El obligă chiar prin aceasta mai mult ca orice cerere, ca orice silă (La H. U. v. Balthasar, *op. cit.*, p. 611).

mâniei și poftei care se manifestă ca niște porniri automate. El a arătat prin aceasta că firea omenească poate scăpa de sub imperiul acestei necesități. El a coborât la cele omenești, dar a coborât prin voință și le-a suportat prin voință, prin voința dumnezeiască, dar și prin voința omenească întărită de cea dumnezeiască. Propriu-zis pătimirea care robește este o cădere din fire. Prin pătimirea curată acceptată cu voința, omul e restabilit în firea lui autentică, creată pentru libertate. „Există o frică conformă firii și o frică contrară firii. Frica conformă firii este o putere, prin care cineva se ferește (din fața pericolului); cea contrară firii este o ferire nerațională. Cea contrară firii, ca provenită din gânduri care ne trădează, nu a admis-o Domnul; cea potrivită firii, ca una ce arată puterea de apărare aflată în firea celui ce există, a primit-o de bunăvoie pentru noi Cel Preabun. Căci în Domnul nu premerg cele naturale voinței, ci, flămânzind cu adevărat și însetând, n-a flămânzit și n-a însetat în modul nostru, ci în cel mai presus de noi, adică de bunăvoie; având astfel cu adevărat și teama, nu a avut teama ca noi, ci mai presus de noi. În general spunând, ceea ce e natural la Hristos avea unit cu rațiunea Sa modul mai presus de fire, ca să se adeverească și firea rațiunii și iconomia modului.”⁷⁶

Dar suportarea celor ale firii într-un mod mai presus de necesitatea firii este din nou o formă a colaborării sau a comunicării însușirilor celor două firi. Și ea se realizează numai în Persoană și prin Persoană, ca formă de actualizare a voinței celor două firi, ca subiect care supune voința părții Sale inferioare, voinței părții celei superioare și o imprimă pe prima de ultima, fără să o suprime pe cea inferioară. Restaurarea și desăvârșirea firii umane este o operă a Persoanei, a Celei mai înalte Persoane, Care S-a făcut subiectul ei.

c. **Fecioara Maria, Născătoare de Dumnezeu**

a) *Cel ce Se naște din Fecioara ca om e Dumnezeu.* Biserica a considerat totdeauna pe Fecioara Maria Născătoare de Dumnezeu, căci în aceasta se implică mărturisirea că Cel ce S-a născut din ea nu e o persoană omenească deosebită de cea dumnezeiască, ci Însuși Fiul lui Dumnezeu S-a născut din ea, după firea Sa omenească. Niciodată nu se naște o fire, ci un ipostas, care în ordinea omenească este o persoană, dacă firea nu vine la subzistență reală decât ca persoană. Persoana care Se naște din Fecioara Maria este identică cu Persoana Cuvântului dumnezeiesc, Care prin întrupare Se face și persoana firii omenești.

Leontiū de Bizanț folosește un alt argument pentru unitatea Persoanei care Se naște din Fecioara Maria, deci pentru faptul că această Persoană este Dumnezeu-Cuvântul: unicitatea Persoanei manifestată în toată multiplicitatea actelor Ei, în orice amănunt al manifestărilor Ei. „Corespunzător dominării părții dumnezeiești și urmând cu evlavie Sfintei Scripturi, numim Dumnezeu pe întregul Hristos, mai ales pentru că trăsătura cea mai proprie a lui Dumnezeu o observăm în El întreg, și nu numai într-o parte. Aceasta este nepătimirea. Pe lângă aceea, toată fapta vrednică de Dumnezeu o cunoaștem în El întreg.”⁷⁷

Din Fecioara Maria Se naște deci Fiul lui Dumnezeu însuși, ca persoană a firii omenești. A respinge calitatea aceasta a Fecioarei Maria înseamnă a respinge întruparea Fiului lui Dumnezeu, a contesta că Fiul lui Dumnezeu însuși S-a făcut om, a nega că Iisus Hristos este Însuși Fiul lui Dumnezeu cel întrupat pentru un dialog etern cu noi, făcându-Se în acest scop și persoană omenească. A nega că Fecioara Maria este Născătoare de Dumnezeu înseamnă a nega că Însuși Fiul lui Dumnezeu S-a făcut Fiul ei, deci Fiul omului. De ce a pus Iisus Hristos atâta accent pe numirea Sa de Fiul omului? Dacă era numai om, aceasta era de la sine înțeles. El a insistat să Se numească Fiul omului, pentru a arăta că, deși e Dumnezeu, S-a făcut cu adevărat Fiul omului El Însuși. Numai întrucât Însuși Fiul lui Dumnezeu S-a făcut Fiul Fecioarei, El S-a făcut Fiul omului și Fratele oamenilor și prin aceasta i-a făcut pe oameni fii ai lui Dumnezeu, prin har. Numai așa Însuși Fiul lui Dumnezeu S-a împărtășit de pătimirile noastre și de moartea noastră și prin aceasta le-a biruit. Numai așa a îndumnezeit firea omenească.

De aceea Sfântul Chiril din Alexandria a unit lupta împotriva lui Nestorie pentru o

⁷⁶ *Disput, cum Pyrrho*, P. G., 91, 297-309.

⁷⁷ *Adv. Nestor.*, P. G., 86, 1, col. 1705.

unică persoană în Hristos cu lupta pentru calitatea Fecioarei Maria de Născătoare de Dumnezeu, precum acela întârea teoria lui despre cele două persoane, cu negarea acestui atribut pe seama Sfintei Fecioare, recunoscându-i numai numele de Născătoare de om sau de Hristos.⁷⁸

Urmând Sfântului Chiril, Leonțiu de Bizanț a luptat de asemenea împotriva nestorienilor pentru calitatea de Născătoare de Dumnezeu a Fecioarei Maria.⁷⁹

Dar încă înainte de Sfântul Chiril, Sfântul Grigorie de Nazianz spunea: „Dacă cineva nu crede că Sfânta Maria este Născătoare de Dumnezeu, e despărțit de Dumnezeu.” După el, de aceasta depinde mântuirea noastră.⁸⁰

Dacă Fiul lui Dumnezeu a dat la început existență omului, adresându-i-Se ca unui alter-ego al subiectului Său, acum Se face El însuși un astfel de subiect; dar aceasta nu înseamnă că încetează de a fi El Însuși și subiectul creator. El vrea să treacă în dialogul cu oamenii de la poziția de partener din afara ordinii lor, în ordinea lor. În scopul acesta El nu Se mai poate folosi de persoanele umane care se nasc unele din altele. El Își produce Siesi din Fecioara Maria o natură omenească proprie, ca subiect uman. El Însuși Se naște ca om. Acesta e nu numai un act nou, ci și un început cu totul nou, care se produce în istoria umanității. Acest început nou nu se putea produce din inițiativa umană, ci din cea dumnezeiască.⁸¹

Un alt subiect uman, născut pe cale obișnuită din bărbat și femeie, n-ar fi împlinit planul Fiului lui Dumnezeu de a Se face El Însuși subiect uman în dialogul cu oamenii, fără a înceta să rămână în același timp Fiul lui Dumnezeu. O naștere, din autonomia umană, adică printr-o pereche umană, suficientă pentru a aduce la existență o altă persoană umană din puterile imanente omenești, n-ar fi introdus în șirul persoanelor umane o persoană care să fie în același timp o persoană dumnezeiască. Nașterea Fiului lui Dumnezeu din Fecioară a ținut seama de neputința imanentei umane de a se mântui prin ea însăși, de a sparge în sus orizontul închis al umanului supus repetiției și morții, de a încadra pe toți cei ce se nasc din Hristos după har în șirul celor „născuți” din Dumnezeu.

Din acest punct de vedere nașterea lui Dumnezeu-Cuvântul ca om este o naștere unică, neavând nimic din nașterea celorlalți oameni. „Nici prima Lui naștere „din Tatăl”, nici a doua nu a avut ceva comun cu a altcuiva.”⁸² Ea nu e o naștere din necesitatea firii, ci din bunăvoirea lui Dumnezeu.^{82bis} Se naște subiectul divin liber și ca om, nu e născut un om din rânduiala naturii. De altfel, chiar persoana umană nu e numai născută ca un obiect, ci se și naște, sau se naște propriu-zis ca subiect, având din prima clipă acest rol activ în formarea naturii sale, în formarea sa ca om. Propriu-zis subiectul uman își are explicația apariției ca suport al naturii sale umane, sau natura umană își are explicarea apariției cu suportul ei în ea însăși, în suportul sau în ipostasul mai adânc al Cuvântului dumnezeiesc, ca al cărui chip și partener de dialog se constituie din prima clipă, la chemarea lui Dumnezeu Cuvântul. Dar în Hristos, Cuvântul Însuși Se face nemijlocit ipostasul naturii umane. În Hristos El Se cheamă pe Sine Însuși în existență ca om. Ipostasul mai adânc al ipostasurilor umane se face de astă dată în mod nemijlocit ipostasul naturii Sale umane. În felul acesta nașterea Fiului lui Dumnezeu ca om depășește și mai mult posibilitățile firii. Faptul acestei nașteri minunate nu e un fapt de natură, ci un fapt al copleșirii naturii de către Duhul dumnezeiesc, într-un mod cu

⁷⁸ Într-una din cele 12 anatematisme ale sale împotriva lui Nestorie, Sfântul Chiril spune: „Dacă cineva nu vrea să mărturisească că Emanuel este Dumnezeu adevărat și că deci Sfânta Fecioară este Născătoare de Dumnezeu, întrucât a născut în trup pe Cuvântul lui Dumnezeu făcut trup (cum s-a scris „Cuvântul trup S-a făcut”), să fie anatema” (P.G., 77, 119). Aceste anatematisme au fost incluse în hotărârile Sinodului III ecumenic din Efes.

⁷⁹ *Adv. Nestorianos*, libr. IV, P.G., 86, 1, col. 1649-1722.

⁸⁰ *Epist. 101* către Caledoniu, *contra lui Apolinarie*.

⁸¹ În aceasta vede Karl Barth semnificația nașterii Fiului lui Dumnezeu, ca om, din Fecioară. „Die Jungfrauengeburt bezeichnet dies dass Gott am Anfang steht, wo wirkliche Offenbarung stattfindet. Gott und nicht die willkürliche Klugheit, Tüchtigkeit oder Frömmigkeit eines Menschen” (*Dogmatik*, I Band, II Halbband, Zollikon, 1938, p. 199-201).

⁸² Leonțiu de Bizanț, *Adv. Nestorianos*, libr. IV, P.G., 86, 1, col. 1669 B.

^{82bis} *Idem, op. cit.*, col. 1709.

mult mai deplin decât în nașterea celorlalți oameni. De aceea în Evangheliile și în Simbolurile de credință ale Bisericii primare se atribuie un rol decisiv Duhului Sfânt în zămislirea și nașterea Fiului lui Dumnezeu ca om. Omul se constituie în mod deplin încă de la începutul existenței sale prin suflarea de viață a lui Dumnezeu, adică prin Duhul Sfânt. Cu atât mai mult Se constituie acum Cuvântul lui Dumnezeu ca om prin împreună-lucrarea Duhului Sfânt. Prin lucrarea Duhului Sfânt omul se constituie ca subiect, prin care se afirmă spiritul, ca un factor superior față de natură, deci nu ca obiect; prin lucrarea Duhului Sfânt omul e chemat la un dialog cu Logosul. În Hristos omul află împlinirea supremă în identitatea sa, ca subiect, cu Logosul, ca subiect divin, prin prezența Duhului Însuși ca persoană.

Sfinții Părinți observă că dacă la început Dumnezeu a putut lua El Însuși numai din Adam un alt subiect uman, de ce n-ar fi putut lua acum numai dintr-o femeie, El însuși, nu un subiect uman, ci numai o natură umană pentru Sine ca subiect? Dar dacă atunci a luat într-o clipă un subiect uman din Adam - căci omului îi trebuia de la început un partener de dialog -, acum Dumnezeu Cuvântul parcurge întregul proces de formare a naturii Sale, de formare a Sa ca om, ca un nou partener de dialog al omului, pentru a parcurge de la început întregul drum al omului, cu excepția inițiativei umane a nașterii, care n-ar fi putut forma decât un alt subiect uman din șirul imanent uman. Sfântul Maxim Mărturisitorul observă că prin acest mod nou de naștere, nu numai Dumnezeu acceptă o temporalitate, care nu contrazice eternitatea Sa, ci și natura umană e restabilită în starea sa originară, fiind copleșită de Duhul dumnezeiesc prin fortificarea spiritului uman. Căci Hristos ca om vine la existență, asemenea lui Adam, printr-un act de creație dumnezeiască, deci nepătat de păcatul voluptății. Dar pe de altă parte, Hristos rămâne în continuitate și cu succesorii lui Adam veniți la existență prin nașterea naturală.

b) *Lucrarea Duhului Sfânt în nașterea Fiului lui Dumnezeu ca om.* Lucrarea Duhului Sfânt nu e în cazul lui Hristos numai o suflare de viață făcătoare ca la creația primului om, când prin aceasta omul, ca chip al Logosului și ca partener al dialogului cu El, devine subiect printr-o întărire a lui în temeiul dumnezeiesc al existenței, sau în Cuvântul dumnezeiesc, fapt care la început a avut numai caracterul unui har, al unei legături intime cu Dumnezeu, în care stătea și puterea de întărire personală a lui. De astă dată prin lucrarea Duhului Sfânt firea umană se ipostaziază în Însuși Cuvântul lui Dumnezeu. În cazul urmașilor lui Adam lucrarea Duhului Sfânt la nașterea și în viața lor are ca efect numai înființarea și întărirea lor ca persoane proprii, ca parteneri ai dialogului cu Logosul. În cazul lui Hristos, Însuși Fiul lui Dumnezeu Se face subiectul firii umane prin lucrarea Duhului Sfânt. La constituirea lui Hristos, Duhul dumnezeiesc ca suflare de viață nu Se mai comunică numai cu măsură, ci în întregime, și nu mai întâlnește în înființarea sufletului sau întregului om ca chip al lui Hristos o inițiativă umană, care poartă în ea și pata voluptății. Acum lucrează singur Duhul Sfânt și în plinătatea lucrării Sale. De aceea plinătatea aceasta a Duhului lucrând din Cuvântul lui Dumnezeu Care Se face om, are un efect cu mult mai mare decât constituirea și întărirea omului ca ipostas propriu.

Suflarea Duhului nu mai are ca efect în cazul lui Hristos numai întemeierea unui dialog între om și Cuvântul ca între două subiecte din planuri inegale, ci Hristos Însuși Se face un partener uman al dialogului cu Dumnezeu, rămânând în același timp și partenerul divin al acestui dialog. Dacă în cazul celorlalți oameni firea umană se constituie ea însăși ca ipostas propriu într-o legătură cu Ipostasul Cuvântului, în cazul lui Hristos firea umană primește ca temei ipostatic direct, sau ca mod al subzistenței ei, pe Dumnezeu-Cuvântul. Ea nu este întărită numai într-o legătură cu Cuvântul dumnezeiesc ca și cu un ipostas deosebit, ci e primită în unitatea ipostatică a Cuvântului dumnezeiesc. Dialogul omului cu Dumnezeu e preluat de Fiul lui Dumnezeu Însuși.

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune numai că dacă suflul dumnezeiesc care produce sufletul în ceilalți oameni nu-i dă acestuia puterea de a forma corpul din primul moment în complexitatea sa virtuală fără sămânța bărbatului, suflul incomparabil mai puternic care a produs sufletul uman al lui Hristos i-a dat acestuia puterea de a forma trupul fără sămânța

bărbatului, ba și puterea de a imprima trupului o puritate totală, lipsind de la zămislirea lui pata voluptății.⁸³ Dar acest suflu cu mult mai puternic al Duhului se datorește faptului că Însuși Duhul ca persoană produce această suflare, iar Duhul e sălășluit în Ipostasul Cuvântului. Prin aceasta Însuși Cuvântul înființează prin Duhul sufletul unit cu Sine drept ipostas al Său. De aceea însuși Ipostasul Cuvântului își formează împreună cu Duhul Sfânt, prin suflet, trupul.

Dacă Leonțiu de Bizanț atribuie Duhului însăși formarea trupului, aceasta nu înseamnă că formarea aceasta nu se face și prin suflet. De fapt, așa cum la început Duhul care Se purta deasupra apelor a dat formă plasticizată rațiunilor Cuvântului sau chipurilor lor, aducând la existență lucrurile, nu fără voia și împreună-lucrare a Cuvântului, iar sufletul ca rațiune subiectivă legată de rațiunea obiectivă a trupului e și el pus în lucrarea sa de formare a trupului de către Duhul, tot așa e de înțeles că Duhul prin lucrarea Sa mai deplină la constituirea lui Hristos ca om, efectuând și unirea Ipostasului Cuvântului cu sufletul și cu trupul, realizează împreună cu Logosul existența și încadrarea sufletului și a trupului în Ipostasul Logosului, acordând și sufletului un rol în formarea trupului. Duhul e ultimul factor care formează materia ca plasticizare a rațiunii, organizează în unități proprii, deci face aceasta și cu corpul și, într-o măsură deplină, cu corpul lui Hristos; și tot Duhul sporește prezența spiritului în corp, deci și prezența și lucrarea Sa personală în trupul lui Hristos. De aceea El are un rol hotărâtor și în învierea trupului lui Hristos, și în umplerea Lui deplină de Duhul.

Leonțiu de Bizanț zice: „Trupul își ia ființă (ἡ οὐσίωσις) din Duhul Sfânt, prin lucrarea Lui creatoare, iar din Născătoarea de Dumnezeu a luat materia substanței lui; iar Cuvântul S-a sălășluit în templul creat de Duhul Sfânt de la prima lui configurare, neașteptând desăvârșirea templului, ci, de la primul început al negrăitei iconomii (întrupări), unindu-Se cu laboratorul firii, S-a îmbrăcat în zidirea Sa. Căci nu s-a format întâi trupul, ca să între după aceea în el din afară, ci El Însuși îmbrăcându-Se în el, imprimă în Sine chipul nostru.”⁸⁴ Deci Duhul și Cuvântul lucrează împreună de la început; Duhul nu creează un trup în sine, ci trupul la a cărui formare lucrează Duhul e trupul pe care și-l formează totodată Cuvântul prin imprimarea Sa în el, ca fiind ipostas al lui. Duhul îi dă viața, Cuvântul îi dă specificul de trup al Său, îi dă identitatea personală, prin încadrarea lui în Sine însuși ca ipostas al lui.

Am menționat însă că Hristos rămâne și într-o continuitate de natură cu succesorii lui Adam. De aceea nu-și creează firea Sa omenească din nimic, ca la începutul creației, ci din Fecioara Maria. Hristos își asumă astfel firea urmașilor lui Adam pentru a o înnoi dinlăuntru. Prin aceasta, dă totodată o apreciere pozitivă modului lor de venire la existență prin naștere. El nu înlătură această naștere a celorlalți oameni, ci, odată veniți la existență, îi purifică de ceea ce s-a adăugat ca păcat la ea.

Iisus unește astfel, prin modul Său de venire la existență ca om, modul venirii la existență prin creație cu modul de venire la existență prin naștere. Într-un fel și urmașii lui Adam uneau modul venirii la existență prin naștere cu modul venirii la existență prin creație. Căci toți se nășteau în temeiul creației protopărinților și pe lângă aceia toți primeau sufletul ca chip al Cuvântului prin suflarea de viață a lui Dumnezeu, adică prin comunicarea Duhului Sfânt. Iar odată cu sufletul primeau și punerea lor în legătură cu Dumnezeu, în relație dialogică cu Dumnezeu-Cuvântul.

De la Adam prin creație și din suflarea deplină a Duhului ca persoană, Hristos ia „chipul lui Dumnezeu”, sau chipul Său; de la urmașii lui Adam, prin naștere, ia afecțele ireproșabile și coruptibilitatea de pe urma păcatului, dar nu și păcatul, pentru că nașterea Lui e unită mai strâns cu creația lui Adam și cu lucrarea Duhului Sfânt, iar Adam n-a adus prin această origine de la Dumnezeu păcatul.

Această naștere deosebită a lui Hristos a fost explicată în paginile anterioare prin lucrarea deosebită ce am văzut că a avut-o Duhul în zămislirea și nașterea Fiului ca om.

⁸³ *Ambigua*, P. G., 91, 1341.

⁸⁴ *Contra Nestor. et Eutych.*, P.G., 86, 1, col. 1343 A.

c) *Maica Domnului naște pe Fiul lui Dumnezeu ca om, în chip feciorelnic.* Dar Duhul Sfânt, lucrând în felul acesta, sau contribuind ca persoană la realizarea actului prin care Fiul lui Dumnezeu Se face ipostas al firii omenești, lucrează și asupra celei ce se face prin aceasta Maica Lui, așa cum lucrează și Cuvântul Însuși, Care își formează firea omenească din ea tot ca persoană. Dar eficiența Duhului asupra cuiva e în proporție cu puritatea, sau cu disponibilitatea celui asupra căruia Duhul lucrează. Căci puritatea înseamnă disponibilitate nemicșorată pentru Dumnezeu, înseamnă angajarea integrală în dialogul cu Dumnezeu, în rolul celui ce răspunde și se dăruiește. Maica Domnului se dăruiește deplin Cuvântului, nu numai prin Cuvânt, ci prin punerea sa integrală la dispoziția Lui. Duhul poate copleși astfel în ea deplin legea naturală a nașterii. Cine se predă voluptății nu e pur, nu e disponibil în mod integral pentru Dumnezeu, pentru Cuvântul, nu e într-o stare de luciditate spirituală și de responsabilitate în fața lui Dumnezeu. În acesta puterea Duhului nu poate copleși legea naturală a nașterii. Cuvântul lui Dumnezeu nu-Și poate forma El însuși, în mod suveran, trupul Său; ci în acest caz trupul se formează prin legea naturii și e imprimat de voluptatea de la începutul formării lui. Ipostasul Cuvântului nu-Și poate impropria deplin trupul ce se formează astfel și acesta nu-și găsește împlinirea supremă sau personalizarea deplină în Ipostasul Cuvântului, ci rămâne în parte neliber, nedeplin personalizat, nedeplin disponibil pentru spirit.

Cine nu face din partea sa totul pentru puritate nu poate fi sfințit de Duhul și copleșit de El. Cine nu se dăruiește integral lui Dumnezeu, într-o deplină eliberare de pasiuni, nu-L poate primi integral pe Dumnezeu ca persoană pentru a-și afla în El personalizarea deplină. Leonțiu de Bizanț observă că și mamele altor prooroci au fost sfințite de Duhul și, prin aceasta, și proorcii ce se aflau în pântecele lor (Ieremia, Ioan Botezătorul etc.). „Dar numai Născătoarea de Dumnezeu este în particular cea care a avut pe Duhul însuși, umbrind-o și sălășluit în ea, și L-a născut pe Cel conceput ca ipostas al trupului luat din ea. Căci nu a născut pe cineva sfințit, ci pe Sfântul care, născându-Se din ea, a și sfințit-o.”⁸⁵

Coborând ca ipostas El însuși în ea și începând să-Și formeze trupul din ea, cu împreună-lucrarea Duhului Sfânt întreg ca persoană, trupul ei, ținut de ea în puritatea fecioarei până atunci, în puritatea totalei disponibilități pentru Dumnezeu, e curățit și de păcatul strămoșesc, pentru ca Ipostasul dumnezeiesc să nu ia trupul Său dintr-un trup care se afla încă sub acest păcat și sub legea naturală a nașterii în voluptate.

Iată de ce Maica Celui ce Și-a format firea omenească din ea și cea asupra căreia El a putut lucra pentru ipostazierea firii omenești ce se forma în ea, în Sine, ca în Dumnezeu Cuvântul, trebuia să fie fecioară înainte de zămislire, la zămislire și la naștere. Calitatea Mariei de Născătoare de Dumnezeu și fecioria ei țin împreună. Iar dacă s-a petrecut cu ea o astfel de minune, nu se putea ca ea să nu rămână și după aceea total dăruită lui Dumnezeu, adică fecioară. Cea care L-a ținut în brațe pe Fiul lui Dumnezeu ca om și se împărtășea de puritatea Lui, cum s-a împărtășit de eliberarea de păcatul strămoșesc în momentul sălășluirii Lui în ea, la zămislirea Lui ca om, nu se putea să nu rămână fecioară.

Dacă Fecioara Maria a putut aduce prin puritatea ei o contribuție la întruparea Fiului lui Dumnezeu ca om, la asumarea firii umane, în El ca ipostas al ei, aceasta se datorește faptului că ea singură a dus la împlinire o putere pe care Dumnezeu de la început „a sădit-o în om împotriva păcatului”.⁸⁶ Prin aceasta „ea a acoperit toată răutatea oamenilor și i-a arătat pe oameni vrednici de unirea cu Dumnezeu și pământul vrednic de petrecerea lui Dumnezeu pe el”.⁸⁷ Păcatul strămoșesc îl avea și ea, dar în ea și prin ea „omul... cu multă vigoare a arătat puterea sădită în el împotriva păcatului, ocolind, prin cuget treaz și prin hotărâre dreaptă și prin mărirea înțelepciunii, tot păcatul de la început până la sfârșit”.⁸⁸ „Prin frumusețea ei a

⁸⁵ Adv. Nesrorianos, P.G., 86, 1, col. 1720 D.

⁸⁶ Nic. Cabasila, la P. Nellas, *Maica lui Dumnezeu*, (Ἡ Θεομήτωρ), *Trei cuvântări despre Maica lui Dumnezeu*, Atena, 1969, 1974 (ed. 2), p. 62, 64, 66.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 180.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 102, 62.

arătat lui Dumnezeu frumusețea comună a firii⁸⁹ și „L-a mișcat spre iubirea oamenilor”.⁹⁰ Propriu-zis, ea s-a deschis deplin lui Dumnezeu și prin aceasta era unită cu El, încă înainte ca El să desăvârșească unirea Lui cu ea prin formarea firii Sale din firea ei. „Pe Acela, pe Care mai târziu avea să-L îmbrace cu trup din trupul ei și astfel să-L înfățișeze ochilor tuturor, L-a desemnat în ea prin faptele ei.”⁹¹ La „plinirea vremii”, de care vorbește Sfântul Apostol Pavel, a contribuit și umanitatea prin ea, făcându-se aptă pentru această inserare a lui Dumnezeu în rândul persoanelor umane, prin asumarea firii noastre în Ipostasul Său în vederea îndumnezeirii ei.

Totuși nașterea Lui din femeie la această „plinire a legii” s-a făcut sub lege, ca pe cei de sub lege să-i răscumpere, ca să dobândim înfierea (cf. Gal. 4, 5-6). Adică Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om nu numai prin creație, ci și prin naștere, luând prin aceasta din firea noastră afectele și coruptibilitatea de pe urma păcatului, dar fără de păcat. Aceasta L-a pus sub legea acestor urmări, ca să le biruiască și ca să scape astfel pe toți frații Săi de sub lege, sau să-i facă din robii legii, fiii liberi ai lui Dumnezeu, în felul acesta a făcut din chenoza acceptării pătimirilor mijloc de eliberare de ele, de îndumnezeire și de înfiere a noastră.

În sensul acesta, respingând afirmația nestorienilor că Hristos a fost dus după 40 de zile de la naștere la templu pentru curățirea Lui, după lege, întrucât era simplu om, Leonțiu de Bizanț declară că nu El avea lipsă de împlinirea acestei legi, ci frații Săi pe care îi reprezenta. Căci El însuși era adevărata curățire a păcatului și El a luat puterea legii. „Căci pentru neputința legii, care era slabă prin trup, Dumnezeu a trimis pe Fiul Său în asemănarea trupului păcatului; și nu numai a desființat, ci a și osândit păcatul în trupul Său. Având deci tăria curăției în trupul Său împletit cu Dumnezeu, Hristos împlinește toate dreptățile legii trupește, ca să elibereze firea trupului de osânda legii și de blestem și să-l arate vrednic de viețuirea duhovnicească pe care i-a dăruit-o.” Hristos împlinește legea și scapă de ea, ca urmare dureroasă, supunându-Se ei prin chenoza, deci și prin naștere într-un trup supus afectelor și coruptibilității. Căci El nu vrea să înlăture ceea ce vrea în esență legea, adică împlinirea voii lui Dumnezeu și a rânduielii așezate de Dumnezeu în fire, ca să scape în mod artificial și neorganic de legea ca urmare dureroasă a acelei neîmpliniri. Ci vrea să scape de acea urmare dureroasă reprezentată de lege, prin împlinirea a ceea ce vrea Dumnezeu prin ea. Numai prin această împlinire a legii se scapă în realitate de legea ca urmare dureroasă a neîmplinirii ei. Hristos, zice Leonțiu, n-a căutat să împlinească o lege pe care nu ar fi împlinit-o înainte și pe care în asemenea caz nici n-ar fi putut-o împlini din pricina acelei slăbiciuni a trupului, care în această ipoteză L-ar fi făcut să o calce înainte.

„Dacă împlinește cele ale legii fără să aibă nevoie (căci dreptii n-au nevoie de pocăință), evident că o face aceasta pentru a împlini toată dreptatea iconomiei Lui după trup, ca să arate prin însăși împlinirea legii dumnezeirea Lui; odată ce firea trupească era lipsită de puterea spre împlinirea ei, numai firea dumnezeiască putea să o împlinească pe aceasta deplin.”⁹² Evident că nu e aici vorba de o împlinire a legii în sensul unei satisfaceri externe aduse lui Dumnezeu, ci de împlinirea voii lui Dumnezeu și a cerințelor firii omenești printr-o viață care readuce firea la starea ei adevărată prin unirea cu Dumnezeu.

În felul acesta, între chenoza Fiului lui Dumnezeu și Întruparea Lui, sau calitatea Fecioarei Maria de Născătoare de Dumnezeu, e o legătură internă, ca de altfel între toate implicațiile Întrupării sau ale uniunii celor două firi într-un ipostas. Leonțiu de Bizanț leagă strâns de nașterea Fiului lui Dumnezeu din Fecioara Maria, sau de calitatea ei de Născătoare de Dumnezeu, chenoza Lui și îndumnezeirea firii Sale omenești. Numai pentru că Cel ce S-a Născut din Fecioara a fost Dumnezeu, a primit El Însuși pătimirile omenești, biruindu-le, și a putut învia. În privința Învierii el spune: *ceialți morți nu pot învia pentru că în ei nu mai e nici o putere după moarte*. „Cum, dacă, după voi (nestorienilor), a fost mort în chip identic cu

⁸⁹ *Ibid.*, p. 124.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 184.

⁹¹ *Ibid.*, p. 86-88.

⁹² Leonțiu de Bizanț, *Adv. Nestor.*, P.G., 86, 1, col. 1717-1720.

ceilalți, a ridicat în trei zile templul Său?” Iar în privința chenozei spune iarăși: „Noi spunem că în unirea ipostatică a Cuvântului cu trupul, făcându-se de la început în trupul Fecioarei, a fost totuși bunăvoința Cuvântului de a-Și face săracă în toată viața Lui cu trupul mărirea Sa naturală (dumnezeiască), pentru ca nu prin răpire sau pe nedrept să-Și înalțe la dreptate prin viața neprihănită omenitate unită cu El, după moartea trupului.”⁹³

d. **Lipsa de păcat a Mântuitorului.** Păcatul e o închidere a omului față de Dumnezeu (ca sursă infinită de putere), o voință de a nu mai ține seama de El, de a uita de El; e o dușmănie față de El. Dar păcatul e o închidere și către semenii. Iar dacă persoana e un factor în relație, în deschidere, și tot în aceasta stă, în cazul omului, omenia lui, păcatul înseamnă o slăbire a caracterului personal sau ipostatic al omului, o slăbire a umanității lui iubitoare.

În Iisus Hristos nu poate exista păcatul pentru că în El nu e un ipostas uman care să se poată închide față de Dumnezeu cel personal. Fieea Lui umană își are subzistența reală, deci actualizarea concretă, în Ipostasul Cuvântului. De aceea, Cuvântul dumnezeiesc ipostaziind în Sine fieea noastră, „curățind-o pe aceasta chiar prin asumare de toată întinăriunea, a îndumnezeit fieea întreagă prin întrupare”. El pune fieea noastră prin însuși acest fapt în deplinătatea libertății de patimile păcătoase și în actualitatea puterilor ei.⁹⁴

Umanitatea lui Hristos e complet deschisă Tatălui și Duhului Sfânt. Participă la comuniunea desăvârșită a Fiului cu Tatăl și cu Duhul. Ea nu poate manifesta o „dușmănie” față de Dumnezeu, căci Ipostasul ei e Fiul lui Dumnezeu Însuși. Dar nu se poate închide nici semenilor, pentru că Ipostasul divin în care subzistă real nu are nici „dușmănie” față de oameni, nici o voință de a se afirma împotriva lor, nici o teamă de strâmtorare din partea lor. Dumnezeu este prin excelență iubitor față de făpturile Sale. Una din implicațiile uniunii ipostactice este că fieea umană nesubzistând într-un ipostas uman propriu, nu se pune nici problema unei afirmări a ei în competiție cu celelalte ipostasuri umane. Prin Ipostasul divin în care este cuprinsă, fieea Lui omenească e deschisă tuturor semenilor Lui într-o umanitate.

Iisus Hristos nu numai că n-a săvârșit păcate personale, sau acte contrare lui Dumnezeu și semenilor, dar nu a venit în existență nici cu păcatul strămoșesc. El nu a fost ca om rezultatul unui act de voluptate, în care se manifestă starea de cădere a speciei umane sub necesitatea acestui mod de înmulțire, de care nu pot scăpa nici cei ce sunt curățiți de păcatul strămoșesc. El a fost rezultatul propriei inițiative, liberă de orice necesitate manifestată printr-o astfel de voluptate. De aceea libertatea lui Iisus de păcatul strămoșesc rezultă din faptul că El Se naște ca om prin inițiativa pe care o are ca fiind Cuvântul lui Dumnezeu, prin faptul că Cel ce Se naște ca om din Fecioara Maria este Dumnezeu, sau prin faptul că ea este Născătoare de Dumnezeu. Iar aceasta înseamnă că Se naște pe cale supranaturală, fără inițiativa vreunei perechi de oameni. Căci acestea țin împreună. Dar se poate spune și invers: din faptul că Hristos a fost fără păcat, rezultă că El a fost Dumnezeu întrupat. Căci numai Dumnezeu este fără păcat în sensul radical, că nici nu poate păcătuia. De aceea a fost de trebuință ca Însuși Fiul lui Dumnezeu să Se întrupeze, pentru ca să se împărtășească și trupul Lui de lipsa Lui de păcat, sau de neputința păcătuirii Lui. Leonțiu de Bizanț afirmă aceasta cu putere față de concepția nestoriană că toți cei ce se află sub stăpânirea lui Dumnezeu se pot elibera de păcat prin simpla împlinire a legii. Leonțiu de Bizanț observă că în cazul acesta „toți am fi nepăcătoși și diavolul însuși și toți am păzi legea, pentru că toți ne aflăm sub stăpânirea lui Dumnezeu”. Dar în realitate „trupul aparținând păcatului, deci neputându-se prin fire îndreptăți și supune legii lui Dumnezeu, nu putea să se îndreptățească și să împlinească legea lui Dumnezeu decât prin împărtășirea de fieea nepăcătoasă, care este numai cea dumnezeiască”.⁹⁵

S-ar spune că avem aici un pesimism antropologic, asemenea celui protestant. Dar pe când acolo omul e iertat fără să fie transformat, aici se crede în ridicarea reală a omenescului din păcat prin împărtășirea de nepăcătoșenia dumnezeiască. Avem aici o viziune

⁹³ *Ibid.*, col. 1724.

⁹⁴ Sfântul Maxim Mart., *Opusc. theol. et polem.*, P.G., 91, 157.

⁹⁵ *Adv. Nestor*, libr. V, P.G. cit., col. 1737 C.

fundamentală a Sfinților Părinți, aplicată la tema nepăcătuirii, după care firea dumnezeiască se unește cu cea omenească în Persoana lui Hristos, pentru ca cea omenească să participe la cea dumnezeiască, și cea dumnezeiască să ia asupra ei slăbiciunea omenească.

Sub influența teologiei occidentale, noi ne-am deprins să nu mai vedem unirea celor două firi în toată eficiența ei, ci numai ca o alăturare a lor sub egida unui ipostas, care fiind și om și Dumnezeu poate să ne reprezinte pe noi oamenii în fața lui Dumnezeu și să satisfacă onoarea jignită a lui Dumnezeu în locul nostru, sau să ispășească pedeapsa în locul nostru. Sub impresia tezei că între firi deosebite nu se poate realiza o unire, am socotit că nu trebuie să admitem nici o comunicare între ele. De fapt trebuie să evităm atât extremitatea unirii firilor până la confundarea lor, cât și ținerea lor în separația necomunicării. Ele comunică prin energiile lor (lucrare teandrică).

Așa se întâmplă și cu faptele de putere săvârșite prin trup. De multe ori ceea ce oferă firea omenească este mai mult mediul care trebuie îndumnezit; în acest caz, ceea ce aduce ea e o „pătimire” a îndumnezirii, care totuși e și o acceptare. Alteori Ipostasul cel unul acceptă, deși e și ipostasul firii dumnezeiești, anumite pătimiri de la firea omenească. Deci firile comunică reciproc în multe sensuri, prin energiile lor.

Leonțiu de Bizanț, comparând învierea unor persoane omenești cu învierea lui Hristos, spune că acelea au fost înviate prin lucrarea (energia) lui Dumnezeu ca persoană străină, pe când Hristos a înviat trupul Său prin propria Sa lucrare (lucrând El Însuși = ἐνεργουόντος). Căci El purta firea dumnezeiască ce era izvorul acestei energii. „Este evident că și aceștia au înviat cu puterea lui Dumnezeu și prin Duhul Sfânt care are stăpânirea asupra vieții și morții, afară de Domnul singur, Care e prin fire Duhul de-viață-făcător. De fapt numai în El ca Dumnezeu era viața și El omoară și învie, coboară în iad și Se ridică. E deci evident că, prin faptul că S-a înviat pe Sine Însuși, Domnul S-a înfățișat pe Sine ca Fiul lui Dumnezeu, nemurind cu partea Sa dumnezeiască, căci era nemuritor, ci lucrând (ἐνεργῶν) dintr-o parte (a Lui) prin propria Sa lucrare (energie) dumnezeiască și făcând vie partea Lui muritoare. Și aceasta este mărirea covârșitoare a puterii lui Dumnezeu îndreptată spre noi, cei ce credem, prin lucrarea (κατὰ τὴν ἐνέργειαν) stăpânirii tăriei Lui, pe care a lucrat-o (ἦν ἐνήργησεν) în Hristos, ridicându-L pe El din morți. Pe aceasta a sădit-o și în noi prin împărtășirea de Sfântul Lui Trup și va face vie și trupurile noastre după moarte, prin Duhul Lui dumnezeiesc sălășluit în noi.”⁹⁶ Sau: „Este evident că puterea Domnului fiind cea care ridică celelalte trupuri din moarte, cu atât mai mult a ridicat trupul Său propriu, cu care S-a unit după ipostas.”⁹⁷ Pe de altă parte, prin altă lucrare sau lucrări sau pătimiri ale Sale, „Dumnezeu Însuși, și nu altul sau prin altul, S-a smerit pe Sine până la moarte”.⁹⁸

Este evident că în Hristos ca unică persoană, comunicarea prin energii se deosebește de comunicarea de energii între două persoane purtătoare de firi deosebite (între Dumnezeu și om), sau a unei firi comune (între om și om). E vorba de o comunicare reciprocă a energiilor a două firi deosebite unite într-o singură persoană, în orice lucrare pe care o săvârșește sau o suferă Persoana printr-o fire, se resimte și fondul celeilalte firi pe care o reprezintă, așa cum chiar în ridicarea sau în durerea unui deget, participă, într-un anumit grad, toată natura omului, suflet și trup, fiecare aducând contribuția sa corespunzătoare și întregind mișcarea sau pătimirea celeilalte și modelând-o, fără să-i desființeze rațiunea ei. aici e vorba de comunicare prin energia firilor care conlocuiesc într-o unică persoană; e un fel de interpenetrare a lor, care are ca efect comunicarea puterilor de la una la alta.

Astfel firea dumnezeiască în existența ei reală în Ipostasul lui Hristos comunică celei omenești nepătimirea. La rândul ei, firea omenească dă Ipostasului-purtător al dumnezeirii Sale afectele sau pătimirile omenești. Dar firea dumnezeiască, în existența ei reală în Hristos, reprezintă prin nepăcătuirea ei un filtru în care se topește păcătoșenia în care s-ar putea activa acele afecte. Datorită faptului că firea omenească a lui Hristos primește de la cea

⁹⁶ *Op. cit.*, col. 1728.

⁹⁷ *Op. cit.*, col. 1725.

⁹⁸ *Ibid.*

dumnezeiască nepătimirea, afectele comunicate din ea Ipostasului purtător de dumnezeire sunt ireproșabile.

Sfântul Maxim Mărturisitorul a arătat cum slăbirea firii prin păcat a adus cu ea afectele care se activează aproape totdeauna asociate cu păcatul. Se pare că în oarecare grad aceste afecte au fost și în starea primordială, dar ele, în loc de a fi depășite prin intensificarea lucrării Domnului în natura umană, s-au dezvoltat prin slăbirea lucrării Duhului și a naturii umane. Pe de altă parte, voința naturii umane, care se activează prin ipostasul propriu la omul obișnuit, ia în acesta forma unor decizii alese de liberul arbitru. Iar în acest liber arbitru (γνῶμη) e dată posibilitatea activării păcătoase a afectelor, sau a nerezistenței la pornirea lor de a se activa în forma păcătoasă. *Sfântul Maxim socotește că în Hristos n-a existat un liber arbitru uman, pentru că nu a existat un subiect uman care să decidă în mod deosebit de Dumnezeu, ci numai voința naturală a firii care trecea în hotărâri concrete prin Ipostasul Cuvântului întrupat, și care nu avea un liber arbitru ce ar fi putut alege păcatul. Iar Ipostasul Cuvântului activa totdeauna voința conform cu firea, ceea ce era conform și cu voia Sa divină.*

E necesar însă să precizăm că, deși firea omenească asumată de Dumnezeu-Cuvântul avea în ea, în mișcare, numai voința naturală, totuși fiind firea slăbită în urma păcatului strămoșesc și deci suferind de afectele ireproșabile într-o formă mai accentuată ca în starea primordială - și în aceasta se arată unitatea ei cu firea noastră a tuturor -, voința ei naturală stătea sub presiunea foamei, a setei, a fricii de moarte, ca a noastră. De aceea voința Lui omenească trebuia să lupte contra acestor afecte ca să rămână conformă voii dumnezeiești. Desigur Dumnezeu-Cuvântul o întărea cu puterea ce iradia din firea Lui dumnezeiască, dar nu voia să o copleșească în așa fel prin această putere, încât voia omenească să nu mai trebuiască să lupte. Firea dumnezeiască întărea prin Ipostasul cel unul voia omenească pentru ca să vrea, nu întărea firea omenească în sensul de a o face nesimțitoare la afecte, sau nu le micșora pe acestea în mod direct. Cel care nu vrea, nu mai e om. Sau nu mai e un om tare. Nu mai e un partener demn al lui Dumnezeu, ci un obiect în mâna Lui. Lupta aceasta o poartă într-o oarecare măsură și oamenii obișnuiți.

Așa trebuie să înțelegem că afectele sau pătimirile, inclusiv coruptibilitatea, ca bold al afectelor și ca rezultat al lor, au nu numai caracterul de urmări ale păcatelor, ci sunt și instrumente împotriva păcatelor.⁹⁹

Ele sunt și pedepse ale păcatului, dar nu ca aduse de Dumnezeu, ci mai degrabă ca urmări ale ieșirii omului din legătura cu Dumnezeu, izvorul vieții. Dar odată apărute, Dumnezeu le dă și caracterul de antidot al păcatelor. „Nu i se potrivește bunătații să se bucure de ceea ce înspăimântă și de moarte,” spune Nicolae Cabasila.¹⁰⁰ Dimpotrivă, ține de ea să schimbe răul în bine. „A inventat de la început rana și durerea și moartea împotriva păcatului.”¹⁰¹ „De aceea îndată după păcat Dumnezeu a îngăduit moartea și durerea, nu ca să aducă judecată păcătosului, ci ca să ofere un leac celui bolnav.”¹⁰² Moartea a venit „ca să nu fie nemuritor păcatul”¹⁰³ Comentând această învățătură a lui Nicolae Cabasila, un teolog grec zice: „Îndată ce a apărut în creație moartea, Dumnezeu, ținând în mâna Sa toată inițiativa, a folosit-o cum a voit și prin întrebuițarea ei diferită a schimbat radical firea ei.”¹⁰⁴ Sau: „Iubitorul de oameni Dumnezeu, îngăduind moartea, o întoarce împotriva coruptibilității și prin moartea naturală pune capăt coruptibilității și cauzei ei, păcatului.”¹⁰⁵

Dar uzul acesta pozitiv al afectelor, al coruptibilității și al morții e pus în ele, întrucât Dumnezeu a pus în firea noastră instinctul de apărare. Folosind în mod sănătos acest instinct

⁹⁹ Doctrina aceasta despre lipsa de păcat a Mântuitorului am expus-o pe larg în cartea *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943, p. 157-176.

¹⁰⁰ *Viața în Hristos*, P.G., 150, 513 C.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ Sfântul Grigorie Teologul, *Cuv. 38 la Teofanie*, P.G., 36, 324. *Metodiu de Olimp, Banchetul*, 9, 2, P.G., 18, 181 B: „Ca nu cumva fiind omul nemuritor, trăind în el păcatul, să se nască pentru osânda veșnică.”

¹⁰⁴ P. Nellas, *op. cit.*, p. 100.

¹⁰⁵ *Ibid.*

și văzând ruina veșnică pe care acestea i-o pregătesc, omul care crede se întoarce de la păcat, ca să ia acestora hrana care le susține. Această luptă i-o cere însăși legea sădită în firea lui și cea dată pozitiv de Dumnezeu, care corespunde cu legea din fire, o întărește și o dezvoltă. Dar omul nu poate împlini numai cu puterea sa această lege și deci nu poate scăpa de sub puterea afectelor, pătimirilor, coruptibilității și morții, pentru că nu poate scăpa nici de stăpânirea păcatului. Numai prin Hristos, Care a biruit păcatul, legea e împlinită și firea scapă de sub puterea afectelor, a stricăciunii și a morții. Numai prin Hristos nu mai stă omul sub puterea legii, care durează cât durează lupta neterminată împotriva păcatului. Omul nu poate împlini singur legea și nu poate scăpa de ea și de moarte, pentru că afectele trupului lui sunt legate de păcat. „Om nenorocit ce sunt, cine mă va scăpa de trupul morții acesteia” (Rom. 7, 24)? În trupul Său Hristos a învins păcatul și în împărțășirea de El îl învingem și noi, împreună cu legea și cu moartea; așa că, „frații mei, și voi ați murit față cu legea, prin trupul lui Hristos, spre a fi ai altuia, ai Celui ce a înviat din morți, ca să aducem roade lui Dumnezeu. Căci pe când eram sub stăpânirea cărnii, patimile păcatelor, care erau prin lege, lucrau în mădularele noastre, ca să aducem roade morții” (Rom. 7, 4-5).

Deci dacă afectele și moartea și-au schimbat în mod efectiv rostul, și l-au schimbat numai în Hristos și prin Hristos, Care n-a mai avut păcatul legat de ele.

Dar fără suportarea lor, ele nu pot fi depășite. Căci numai prin suportarea lor fără a le lăsa să rodească păcatul, ele și-au pierdut puterea. Într-un trup care n-ar avea trebuințe, sau care n-ar avea nici o sensibilitate la durere, nu s-ar încorda voința ca să le suporte fără păcat și nu s-ar goli prin voință de puterea lor. Cine nu are trebuința de a mânca, nu va avea ocazia să învingă plăcerea sau lăcomia ce se ivește în legătură cu ea; cine nu are sensibilitatea pentru durere, pentru frica morții, nu are ocazia să le învingă printr-o încordare a voinței. Prin faptul că în Hristos voința era ipostaziată în Dumnezeu-Cuvântul, aceasta avea din El puterea să țină satisfacerea trebuințelor Sale trupești nedezvoltată în plăcere, iar durerea produsă de lovituri, sau frica trezită de perspectiva morții să le țină în frâu, pentru a nu ajunge din pricina lor la acte de lașitate, de trădare a voii lui Dumnezeu și a valorilor voite de El.

Secretul nepăcătuirii și al neputinței de a păcătui stătea în Hristos în puterea ce o primea voința Lui omenească din Ipostasul Cuvântului, Care era subiectul ei; stătea de asemenea în faptul că S-a născut fără de păcatul strămoșesc. De asemenea, în faptul că voința Lui nu se configura în liberul arbitru al unei persoane omenești autonome, aflată singură sub presiunea pornirilor naturii umane și dispunând numai de puterile ei slăbite de păcat. Dar faptul că putea să vrea mai ferm, n-o scutea de trebuința de a vrea cu adevărat, de a pune cu adevărat în aplicare puterea de a voi mai ferm. Pe de altă parte, Hristos prin chenoză nu dădea firii Sale omenești atâta putere încât să facă inutil efortul voinței ei. Căci El voia ca orice om să-și poată ține, ca și El, afectele în frâul satisfacerii în limitele trebuințelor stricte ale firii. El a dat prin urmare firii și voinței Sale umane, adeseori, numai atâta putere câtă avea să fie necesară și celorlalți oameni pentru a ține aceste afecte în limitele trebuințelor firii.¹⁰⁶ În ceilalți oameni s-a creat obișnuința de a luneca din prilejul satisfacerii trebuințelor firii dincolo de stricta satisfacere a acestora, de a trece în păcat. Aceste obișnuințe nu erau în Hristos. Cei ce-L au pe El în ei, Îl au cu lipsa Lui de păcat, putând copleși cu ajutorul Lui aceste obișnuințe. Totuși aceste obișnuințe îi fac să nu învingă totdeauna alunecarea lor în păcat din prilejul satisfacerii acestor trebuințe. Dar ar putea-o face dacă s-ar folosi de voința lor, cum s-a folosit Hristos. Căci lor li se comunică aceeași voință a lui Hristos enipostaziată în Dumnezeu-Cuvântul. Și ținând afectele lor în aceeași strictă satisfacere în marginile trebuințelor naturale, le golesc și ei de putere și-și pregătesc și ei învierea la o viață lipsită de

¹⁰⁶ Sfântul Maxim Mărt. spune că în agonia din Ghetsimani, Iisus Și-a lăsat firea omenească „privată de lucrarea Lui, ca să-i arate slăbiciunea și să-i adeverească realitatea. Altădată o acoperă, ca să afli că nu era om simplu” (*Opuscula theol. et polemica*, P. G., 91, col. 164). Dar nici atunci n-a fost firea omenească cu totul lipsită de o putere a Cuvântului ca ipostas al ei. Căci ea nu s-ar fi gândit niciodată să se opună lui Dumnezeu, Care voia ca ea să accepte moartea spre a o birui. Sfântul Maxim vrea să spună că Cuvântul i-a dat numai atâta tărie, câtă îi lăsa ei latitudinea să lupte pentru a se menține în acord cu voia lui Dumnezeu.

pătimiri și de coruptibilitate, ca și Hristos.

Dar dacă nu reușesc totdeauna să evite păcatul, în unirea cu trupul lui Hristos cel înviat și atotcurat vor avea totuși parte de înviere cu El la viața liberă de pătimire și de stricăciune. Cei ce cred în Hristos pot învinge și ei lunecarea spre păcat în satisfacerea trebuințelor firii pentru că rădăcina păcatului în firea lor e desființată și în ei prin prezența în ei a trupului lui Hristos, lipsit de păcat. În fond aceeași voință a lui Hristos este și în ei, unită cu voința lor, pentru a învinge obișnuințele rămase în firea lor.

Aceste afecte, sau pătimiri, împreună cu coruptibilitatea și cu moartea de pe urma păcatului sunt blestemul cu care S-a identificat Hristos, luându-l asupra Sa, ca să ne răscumpere din blestemul legii (Gal. 2, 13).¹⁰⁷

Prin acestea, El a cunoscut în propriul Său trup urmările păcatului, dar în același timp, desfășcând împletirea dintre ele și păcat, a golit atât puterea lor cât și a păcatului, căci acestea se alimentează în mod reciproc. Puterea păcatului a desființat-o însă și în semenii Săi și prin aceasta a micșorat și puterea afectelor în ei. Dar nu din afară, ci făcând să iradieze puterea pentru aceasta din lăuntrul Său, întrucât a desființat în Sine împletirea dintre afecte și păcat. Căci dându-Se pe Sine spre împărtășire celorlalți, ca unul ce a biruit afectele ca roadă și sursă a păcatului, le-a dat și lor puterea să facă aceasta, desfășcând în viața lor pământească legătura necondiționată între pătimiri și păcate, și suportând pe primele fără păcat, ca să le desființeze puterea ambelor.

Prin faptul că împărtășindu-ne de trupul Lui preacurat, care a ținut în frâu afectele de pe urma păcatului, fără să le lase să lunece în păcat, le biruim nu numai pe ele, ci și păcatul, se poate spune că Iisus a suportat aceste pătimiri și moartea, pentru păcatul nostru, ca să ne izbăvească de el.

Dar legătura dintre aceste pătimiri și păcatul nostru este și mai strânsă și de aceea moartea Lui pentru păcatul nostru are un înțeles și mai adânc. Durerile suportate de El sunt nu numai dureri de pe urma păcatului nostru, ci și dureri pentru păcatul nostru. În baza solidarității depline cu noi, prin faptul că e Ipostasul dumnezeiesc al firii umane și ca atare cu totul deosebit de orice ipostas capabil să se închidă față de alții, Hristos S-a făcut centrul uman, care nu mai e supus nici unei tendințe de a se strânge în sine prin liberul arbitru, ci e cu totul deschis celorlalți, dându-le și lor această putere prin împărtășirea lor de firea Sa. Iar această biruință asupra păcatului a obținut-o prin efortul de a suporta pătimirile fără să lunece spre cruțarea Sa egoistă. El a realizat astfel și prin suferință o unire cu noi, pe care rămâne să o acceptăm din partea noastră și noi, însușindu-ne biruința Lui asupra păcatului despărțirii.

El a suferit păcatul nostru și l-a învins ca și când ar fi fost al Lui. El a asumat în felul acesta păcatul nostru și a suferit din cauza lui, fără să-l fi săvârșit El Însuși; El a suferit chiar mai mult decât noi, pentru că avea în iubirea desăvârșită sau în lipsa de orice egoism o sensibilitate cu mult mai adâncă față de răul reprezentat de păcat. El suferea de aceea de păcatul tuturor, în vreme ce un om simplu chiar când ajunge să sufere de păcat suferă mai mult pentru păcatul său și mai puțin de al celor apropiați, sau de al celorlalți oameni.

S-ar putea remarca în legătură cu aceasta un fapt paradoxal: pe de o parte El era deschis tuturor, dar ei nu erau deschiși Lui, și aceasta Îl făcea să sufere cum nu suferă ei de închiderea celorlalți. Dar vedea în același timp cum nici firea asumată de El din firea lor nu putea ajunge la transparența deplină și la puterea de a-i elibera de orice închidere, până nu trece prin moartea formei actuale a trupului. Până atunci umanitatea nu se putea realiza nici în El în deplinătatea transparenței pentru alții, deci a deplinei puteri pentru câștigarea celorlalți la comuniunea cu El și între ei.

Astfel păcatul lor, ca închidere învățată a lor față de El, apăsa asupra Lui, sau era trăit de El cu o extremă sensibilitate. Pe de altă parte, în deschiderea Lui spre Dumnezeu

¹⁰⁷ E de menționat că coruptibilitatea trupului Domnului n-a trecut niciodată în act, fiind oprită de Duhul Sfânt. Leonțiu de Bizanț spune: „Faptul că a murit e al nostru și leac al mortalității noastre. Faptul că nu s-a corupt, s-a datorat puterii Cuvântului, Care a împiedicat experiența ei, neîngăduind trupului să se corupă” (*Contra Nestor. et Eutych.*, P.G., 86, 1, col. 1348).

dorea să-i aibă pe toți deschiși împreună cu Sine spre Dumnezeu. Dar nu erau. Iar aceasta și din pricina că trupul lor, supus îngroșării de pe urma păcatului, nu era deplin transparent pentru Dumnezeu și în raporturile dintre ei. Aceasta îl făcea din nou să sufere de păcatul tuturor, pentru că din pricina trupului sau pornirilor lui spre plăceri egoiste rămâneau anevoie de sensibilizat pentru iubirea Lui. Închiderea lor spre Dumnezeu era greu de învins și din această cauză nici Dumnezeu nu putea fi făcut transparent oamenilor. Astfel Hristos rămânea cu firea Lui umană pe de o parte într-o solitudine, pe de alta într-un fel de solidaritate în suferință cu toți cei păcătoși pentru păcatul universal. El trebuia să lupte pentru desființarea păcatului universal ca pentru o cauză proprie, pentru a anula cauza suferinței Sale. Pentru că Își făcuse din suferința lor din pricina păcatului o suferință proprie. Suferința Sa din pricina păcatului tuturor, dată în suportarea afectelor, pătimirilor și morții era în mod paradoxal în același timp o suferință pentru izbăvirea lor de păcat, pentru că era o suferință curată. Și numai o suferință curată pentru păcat, neamestecată cu păcatul propriu, poate desființa păcatul, a cărui povară o suporta și El din solidaritatea cu ei și din neputința de a realiza deplin comuniunea cu ei printr-o transparență totală a trupului.

Suferința aceasta a Lui pentru păcatul lor trebuia să meargă de aceea până la moartea trupului Său pământesc, ca să ajungă la învierea lui și la transparența lui deplină pentru ei. Dar suferința aceasta mai mare ca a tuturor pentru păcatul lor, îl făcea, pe de altă parte, capabil să meargă de bunăvoie până la moarte pentru depășirea deplină a păcatului universal. Și iarăși, pe de altă parte, moartea aceasta ca trecere spre înviere era necesară și pentru a-și face trupul deplin transparent pentru Dumnezeu și, prin aceasta, pe Dumnezeu Însuși și umanitatea Sa deplin transparentă oamenilor în mod direct și, ca urmare, și a lor printr-o imitare spirituală a morții Lui de către cei ce cred în El. Deci trebuia să aibă o direcție atât către Dumnezeu, cât și către oameni.

În sensul acesta, Sfântul Chiril din Alexandria a stăruit în opera sa, *Închinare în Duh și Adevăr* asupra faptului că la Dumnezeu nu se poate intra decât în starea de jertfă curată și nici un om nu putea face aceasta prin sine, deoarece era păcătos. Numai Hristos ca om fără de păcat a putut intra ca jertfă curată la Tatăl și numai în El putem intra și noi. Dacă păcatul este egoism, egoismul orgoliului spiritual sau al plăcerii trupești, opusul păcatului este jertfa desăvârșit curată. În jertfa desăvârșit curată pe care Hristos a putut să o aducă, prin lipsa de păcat, pentru oameni, se vede că Hristos a fost prin lipsa de păcat și prin această jertfă cu desăvârșire „omul pentru oameni”. Aceasta arată că fără lipsa de păcat, și fără suferința pentru păcatul nostru, ca pricină a netransparenței și mortalității trupești, și fără voința de a învinge aceste urmări ale păcatului, Hristos nu ne putea mântui. Prin lipsa de păcat Hristos era ca om deplin transparent pentru Dumnezeu și pentru oameni prin slujirea deplină adusă lui Dumnezeu și prin practicarea unei depline responsabilități în fața lui Dumnezeu pentru oameni. Dar nu era transparent și cu trupul Lui. Și aceasta îl făcea să sufere și pe El pentru păcatul celorlalți și să depășească această stare prin moarte pentru Dumnezeu și pentru oameni.

e. **Lui Hristos I se cuvine o singură închinare, ca lui Dumnezeu.** Lui Hristos I se cuvine o singură închinare, ca lui Dumnezeu, pentru că închinarea se adresează Persoanei, iar Persoana lui Hristos e una: Fiul lui Dumnezeu cel întrupat. Închinarea e parte dintr-un dialog, iar dialog nu e decât între persoană și persoană. Dialog nu poate avea loc între persoană și natură, fie ea chiar natura unei persoane și chiar a Persoanei lui Iisus Hristos. Dar Persoana în Iisus Hristos e Fiul lui Dumnezeu cel întrupat. Lui I s-a închinat ca lui Dumnezeu și Apostolul Toma: „Domnul meu și Dumnezeul meu” (In. 20, 28). Iisus Hristos S-a arătat chiar și în smerenia Sa ca „Dumnezeu prin fire iubitor de oameni, făcându-Se prin nașterea Sa din femeie, cu voia, accesibil nouă. De aceea Îi aducem Lui și ca întrupat o singură închinare, împreună cu Tatăl și cu Duhul”¹⁰⁸.

Dacă I-am da lui Hristos două feluri de închinări, L-am împărți în două persoane. Dar cum L-am împărți? Pe unde am trage linia de demarcație între ele? Am văzut mai înainte,

¹⁰⁸ Sfântul Maxim Mărt., *Epist.* 15, P.G., 91, 524.

dintr-un text al lui Leonțiu de Bizanț, că Persoana cea unică a lui Hristos Se vede și în cel mai mic amănunt al manifestării Ei. Dacă am vrea să-L împărțim în două persoane, neputând găsi o linie de demarcație între ele, ar urma să vedem prin intermediul persoanei omenești pe Cea dumnezeiască, și aceasta ar însemna că Hristos nu ne-a ridicat la relația directă cu Dumnezeu, ci am rămas la relația indirectă cu Dumnezeu printr-un om, ca prin proorocii din Vechiul Testament. Propriu-zis în acest caz, ca persoană aflată în rândul persoanelor umane, lui Hristos nu I s-ar mai cuveni decât cinstirea cuvenită unui om sfânt, închinarea acordată Fiului lui Dumnezeu nu s-ar mai îndrepta spre persoana concretă a lui Hristos.

Leonțiu de Bizanț aduce și un alt temei pentru o singură închinare dată lui Hristos ca lui Dumnezeu. Hristos cel unul este închinat întreg ca Dumnezeu, prin faptul că, Ipostasul cel unul din El fiind dumnezeiesc, în El este ipostaziată și deci îndumnezeită și natura omenească. Dacă s-ar acorda închinare ca lui Dumnezeu numai unei jumătăți a lui Hristos, s-ar tăia Ipostasul cel unul, care e întreg și Dumnezeu nu numai întreg om, în două, sau s-ar nega toată prelungirea Lui în natura umană îndumnezeită. Deci s-ar recunoaște numai o jumătate de Dumnezeu. Dar această jumătate n-ar mai fi Dumnezeu adevărat. Leonțiu spune nestorienilor: „Dacă numai în parte este Hristosul vostru Fiul lui Dumnezeu și în parte este Dumnezeu, și nu întreg, atunci El este o jumătate de Dumnezeu. Dar pentru noi Hristos cel unul este închinat întreg ca Dumnezeu. Căci una din părțile din El, Cel-întreg-unul, e desăvârșit dumnezeiesc după ființă, iar cealaltă parte e îndumnezeită, fiind unită cu El prin participare după ființă. Iar dacă voi, pentru faptul că Hristos are numai o parte dumnezeiască după fire, deduceți că e jumătate de Dumnezeu, de fapt nu-L cunoașteți nici întreg, nici în parte dumnezeiesc prin fire; astfel, e evident că nici nu e peste tot Dumnezeu, ci-L cunoașteți ca fiind om simplu, ca noi.”¹⁰⁹

Precum se vede Sfinții Părinți scot în relief, în toate implicațiile uniunii ipostatice, unitatea Persoanei. Nimic nu rămâne în Hristos în afara unității Persoanei, fără marca și prezența Persoanei. Hristos este Însuși Dumnezeu prezent în planul accesibil nouă. De aceea S-a întrupat Fiul lui Dumnezeu, ca să Se facă El Însuși prezent, într-o relație directă, sau într-un dialog direct cu noi. Prezența aceasta directă a lui Dumnezeu ca persoană nu poate fi acoperită de prezența omului.

Prezența Lui directă ca Dumnezeu e prea covârșitoare ca să nu poată fi trăită tot timpul. Iar trăirea aceasta de către credincioși ia forma închinării. A-L privi în mod paralel sau în anumite momente ca om, ar însemna să nu mai fie trăită în tot timpul prezența Lui covârșitoare ca Dumnezeu, ci să se detașeze din El persoana unui simplu om, care să se privească în întregime ca un simplu om, dându-i-se considerația ce se dă oricărui alt om. Dar Hristos nu-i pe jumătate un om simplu și nu poate fi văzut vreodată vreo jumătate a Lui ca un om simplu.

Totuși în închinarea ce I-o dăm lui Dumnezeu, nu facem abstracție de faptul că e și om.

Hristos nu e un ipostas dublu, ci același ipostas are o calitate dublă: de Dumnezeu și de om. Fiind același și Dumnezeu adevărat și om adevărat, Hristos Însuși ca om nu Se închină nici o clipă Sieși, pentru că în acest caz S-ar dedubla ca ipostas. Chiar în stare de oboseală, de ignorare a zilei celei de a doua veniri ale Sale, de rugăciune către Tatăl, de împlinitor al poruncilor pe care le dă în același timp și altora, El are totodată conștiința că e Fiul lui Dumnezeu, în cea mai accentuată cheneză, El Se știe ca Dumnezeu în stare de coborâre.

Acestui subiect unic nu i-ar putea corespunde nici din partea noastră o alăturare mai mult sau mai puțin concomitentă de două feluri de închinări, ci un singur fel de închinare, care, fiind pătrunsă de conștiința că Hristos e întreg Dumnezeu, simte totodată pe acest Dumnezeu apropiat, ca unul ce S-a făcut om și e accesibil oamenilor, închinarea adusă lui Hristos ca Dumnezeu nu-L trăiește pe El ca pe un Dumnezeu depărtat și de neînchipuit, ci ca pe un Dumnezeu care a venit aproape de noi și ne rămâne așa în vecii vecilor. Acest Dumnezeu ne înțelege, ni S-a făcut familiar, putem avea față de El o îndrăzneală întemeiată

¹⁰⁹ Adv. Nestorianos, libr. III, P.G., 86, 1, col. 1609 C.

pe iubirea Lui arătată în faptul că S-a făcut om și a intrat în relație cu noi ca un om dintre noi. Dar îndrăzneala aceasta nu merge până acolo ca să-L socotească om simplu, în cazul acesta n-am avea în El dovada iubirii extraordinare a lui Dumnezeu față de noi și nici iubirea noastră n-ar avea căldura căreia nu vrem să-i punem nici o limită. Adresându-ne lui Iisus Îi spunem: „Iisuse preadulce, Iisuse, căldura cea iubită, încălzește-mă!” dar nu uităm să-I spunem totodată: „Iisuse preaputernice, Iisuse preaslăvite,” sau Îi spunem: „Iisuse preadulce,” tocmai pentru că știm că Iisus cel preaputernic S-a coborât din iubire până la noi și e în stare să fie atât de dulce cum nu e nici un om.

Pe Hristos Îl știm ca având stăpânirea peste toate, dar ca un Miel înjunghiat pentru noi. El e Stăpânul nostru, dar un Stăpân care ne înduioșează prin faptul că S-a făcut și rămâne Miel înjunghiat, fără să înceteze a fi stăpân. „Celui ce șade pe tron, fie binecuvântarea și cinstea și mărirea și puterea în vecii vecilor” (Apoc. 5, 13). E Domnul, întrucât e Mielul, Care ridică păcatele lumii; e Mielul, Care ridică de fapt păcatele lumii, întrucât e Domnul atotputernic, dar atotputernic în iubirea Lui. Ne obligă în conștiință, ne câștigă închinarea benevolă cea mai adâncă și totală, întrucât e Slujitorul nostru cel mai total, cel mai exemplar și cu eficacitatea cea mai deplină. „Cine vrea să fie între voi mai mare, să fie slujitorul vostru.” El e cel mai mare și de aceea e Slujitorul cel mai deplin, Slujitorul de model (Mt. 20, 27-28).

De aceea, Îi aducem închinarea cea mai totală, însoțită de iubirea cea mai adâncă. Fiul lui Dumnezeu cel întrupat ne-a descoperit taina domniei slujitoare și, odată cu aceasta, paradoxala îmbinare între închinarea cea mai adâncă și iubirea cea mai caldă. Între domnia adevărată și slujire nu-i o contradicție, ci ele constituie un paradox aparent. Numai păcatul mândriei le-a despărțit pe acestea două, a creat o contradicție între ele. Căci păcatul le desface pe toate în ordinea spirituală și în cea sensibilă, creând o falsă ordine, o ordine forțată. Numai păcatul mândriei ne-a despărțit inima de Dumnezeu și dacă I ne închinăm, o facem mai mult de frică. Hristos a restabilit adevărata închinare față de Dumnezeu și față de El Însuși, revelându-ne pe Dumnezeu cel iubitor. Lui Hristos Îi aducem o închinare ca lui Dumnezeu cu atât mai plină de iubire, cu cât El e Dumnezeu Care S-a făcut om și S-a adus jertfă pentru noi. Îi aducem o închinare cu atât mai spontană, cu cât S-a făcut Fiul omului și prin aceasta ne-a făcut frați ai Săi și fii ai Tatălui ceresc preabun. Până nu S-a făcut om și n-a primit moartea pe cruce pentru noi, Cuvântul lui Dumnezeu Însuși nu era cunoscut și preamărit de toată creația, cum a devenit cunoscut și preamărit după aceea.

Biserica Îl preamărește pe Iisus Hristos în doxologiile sale împreună cu Tatăl și cu Duhul Sfânt încă din perioada apostolică. De atunci Îi acorda apelativul de Domn, corespunzător lui Iahve din Vechiul Testament (II Cor. 10, 13; Gal. 2, 5; II Pt. 3, 18 etc.). În închinarea adusă lui Hristos ca lui Dumnezeu e implicată egalitatea Lui și unitatea Lui cu Tatăl și cu Duhul Sfânt. De aceea în toate doxologiile Bisericii El este împreună mărit cu Tatăl și cu Duhul. În imnul de după a doua ectenie de la Liturghie, Îi spunem lui Hristos: „Unul fiind din Sfânta Treime, împreună mărit cu Tatăl și cu Duhul Sfânt.”

Aceasta înseamnă că prin faptul că S-a făcut om nu s-a introdus nici o știrbire în egalitatea și deoființimea Fiului cu Tatăl și cu Duhul Sfânt. Deși e și om, Iisus Hristos Își păstrează poziția Lui cea din veci în Sfânta Treime. Deși a devenit și om, El rămâne în unitatea de ființă cea din veci cu Tatăl și cu Duhul Sfânt și are și în această calitate slava pe care a avut-o și înainte de a fi lumea (In. 17, 5). E o slavă care se răsfrânge asupra tuturor oamenilor uniți cu Hristos (II Tes. 3, 14). El e Pantocratorul în trupul omenesc. În ochii Lui omenești luminoși „ca para focului” (Apoc. 19, 12), strălucește infinitatea Tatălui și a Duhului Sfânt. Și tot prin ochii Lui ni se arată nouă iubirea Sa dumnezeiască nesfârșită. Noi suntem „chemați să dobândim slava Domnului nostru” (II Tes. 2, 14). Recunoscând că Hristos primește și ca om slava egală cu a lui Dumnezeu, ne mărturisim credința că și noi ne vom împărtăși în El de această slavă. El e puntea între Tatăl, cu Care e de o ființă după Dumnezeire, și noi, cu care e de o ființă după omenitate. Toate darurile lui Dumnezeu le avem în veci prin El și în El. În El sunt ascunse toate comorile rezervate nouă în eternitate.

Devenind om, Cuvântul lui Dumnezeu nu a înmulțit Ipostasurile Treimii, nici nu a rupt unitatea Sa de ființă cu Tatăl și cu Duhul Sfânt. Leonțiu de Bizanț spune: „Cuvântul fiind întreg o persoană și un ipostas (căci numărul întreit e alcătuit din ipostasuri, nu din firi), Cel ce mai înainte era fără trup S-a întrupat și este Hristos care este în comunitate de ființă și Unul după fire cu Tatăl cel bun și cu Duhul cel Sfânt, unit cu Ei după ființă; și nu aducem nici o înmulțire, nici o împuținare Ipostasurilor în Sfânta Treime, dacă Cuvântul era un ipostas înainte de trup și după întrupare. Căci nu se arată să fi fost El lipsit de ipostas înainte de întrupare, în Sfânta Scriptură. Ci l-a păstrat pe care l-a avut și după adaosul firii pe care n-o avea... El este (și după aceea) Unul împreună cu Celelalte două persoane, după posedarea comună a uneia din firile din El, dar nu după amândouă firile. Faptul că nu are comunitate cu altul după toate ale Lui, nu înseamnă că nu are comunitate cu acela.”¹¹⁰

Hristos rămâne și după întrupare un Ipostas din Cele trei ale Sfintei Treimi, în comunitate de ființă cu Ele, deși intră în comunitate de ființă și cu noi, ca om. Nici Ipostasul Lui n-a fost alterat, nici firea Lui dumnezeiască, prin întrupare. De aceea, deși acest Ipostas a asumat și firea omenească, El e slăvit ca ipostas dumnezeiesc împreună cu Tatăl și cu Duhul Sfânt și e ca atare în relație interpersonală cu Tatăl și cu Duhul Sfânt. Prin faptul că aceeași Persoană a lui Hristos e în comunitate de ființă dumnezeiască cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, dar și în comunitate de ființă omenească cu noi, El actualizează comunitatea de ființă cu noi în aceeași iubire culminantă care e realizată în unitatea de ființă dumnezeiască cu Tatăl și cu Duhul Sfânt. Fiind ontologic tot așa de unit cu noi după firea omenească, precum e cu Tatăl și cu Duhul după firea dumnezeiască, El e și în iubire tot așa de unit cu noi, cum e cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, deși față de Tatăl are și iubirea ascultătoare ca om, iar față de noi, și iubirea ca lucrare de înălțare a naturii noastre.

¹¹⁰ *Adv. Nestorianos*, libr. VII, P.G., 86, 1, col. 1767.

II Iisus Hristos privit în lucrarea Lui mântuitoare

A Legătura între Persoana lui Iisus Hristos și lucrarea Lui mântuitoare

Legătura între Persoana lui Iisus Hristos și lucrarea Lui mântuitoare se arată încă în faptul că în implicațiile uniunii celor două naturi în Persoana Lui unică se arată lucrarea Lui mântuitoare asupra firii Sale omenești. Astfel, se poate spune că aceste implicații constituie conținutul intern al actelor Sale mântuitoare. Actele Lui mântuitoare sunt o concretizare și o manifestare mai vădită a acestor implicații.

În ordinea simplă a vieții omenești sunt fapte care, indiferent de care om au fost săvârșite, au prin ele însele repercusiuni importante asupra celorlalți oameni. Un om a întemeiat un stat, o instituție; a formulat o doctrină, a realizat o operă de artă; acestea continuă să influențeze prin ele însele viața altor oameni.

Mântuirea însă nu o dobândim prin asemenea fapte săvârșite de indiferent care om, care a pus baza vreunei instituții sau a realizat o operă având un efect prelungit într-un mod sau altul. Iisus Hristos mântuiește El Însuși ca *Persoană de neînlocuit*, întrucât calitatea Sa de persoană dumnezeiască devenită accesibilă ca om, este unicul izvor de putere care ne eliberează de păcat și de urmările lui, între care cea mai gravă este moartea. Mântuirea nu o putem dobândi decât în Dumnezeu, sau ca o înveșnicire a relației personale cu El, relație prin care ni se comunică și primim în mod liber darurile și puterile vieții adevărate și inepuizabile.

De aceea dogmatica creștină nu-i un sistem de idei cu caracter de precepte riguroase, în fața cărora omul se află singur cu puterile sale. Aceste sisteme nu pot exprima mai mult decât poate gândi omul limitat și nu-i pot da omului o putere mai presus de sine pentru a depăși starea insuficienței sale.

Dogmatica creștină înfățișează lucrarea mântuitoare și dăruitoare de viață veșnică a Persoanei dumnezeiești a lui Hristos devenit om, cum și relația noastră liberă cu Ea, datorită căreia putem primi această viață fără de sfârșit. De această Persoană și de relația cu Ea depinde mântuirea, sau scăparea omului din insuficiența și mortalitatea sa. Creștinismul nu ne lasă în cadrul puterilor noastre umane, limitate, și nici nu ne vorbește de închipuite puteri impersonale, de care tot noi am dispune prin oarecare tehnici, ci de Persoana reală, mai presus de toate a lui Dumnezeu cel întrupat, ca izvor a toată viața, al vieții desăvârșite și eterne, dar Care totuși ne-a făcut dovada existenței și interesului Ei față de noi prin legătura în care a intrat cu noi în istorie, ca să rămână în această legătură în vecii vecilor. De aceea în creștinism nu se poate vorbi propriu-zis de o „învățătură mântuitoare” și nu ne mântuim printr-o lege, nici măcar prin legea Vechiului Testament, ci prin Persoana lui Iisus Hristos. El este sfârșitul legii (Rom. 10, 4). De aceea El este și se numește „Mântuitorul”. Nici un alt întemeietor de religie nu e și nu se numește mântuitor, ci legiuitorul sau învățătorul acelei religii.

Fără îndoială, Persoana lui Hristos e Mântuitorul întrucât e Fiul lui Dumnezeu. Căci numai în Dumnezeu e puterea mântuirii și viața de veci. Și numai întrucât e Fiul lui Dumnezeu se explică iubirea Lui față de oameni. Numai întrucât El lucrează asupra noastră din comuniunea iubitoare cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, ne aduce mântuirea în care este activă întreaga Sfântă Treime, cu iubirea Ei. Iar oamenii sunt mântuiți nu ca niște obiecte, ci prin acceptarea liberă a comuniunii cu Hristos și, în Hristos, cu întreaga Sfântă Treime. Astfel, toată mântuirea are marca unor relații personale între Hristos și, prin El, între Sfânta Treime și oameni. Creștinismul este personalist; el înseamnă mântuirea persoanei umane prin Persoana supremă. El crede în valoarea netrecătoare a persoanei.

Dar Persoana lui Hristos ne mântuiește printr-o lucrare de transformare a noastră, prin săvârșirea anumitor fapte transformatoare, sau făcându-Și eficientă iubirea Sa prin astfel de fapte. Deci numai Hristos ca persoană de neînlocuit ne poate mântui, dar numai El ne poate mântui pentru că numai El poate săvârși faptele mântuitoare care se cer în acest scop. Între Persoana Lui și faptele Lui mântuitoare este o legătură indisolubilă. Ultimele sunt concluzia primei. Desigur aceasta nu-L supune pe Iisus unei necesități naturale înscrise în Persoana Lui. Dar Persoana Lui implică angajarea liberă a lui Dumnezeu cel iubitor în lucrarea mântuirii noastre. Binevoind să Se facă om pentru a ne mântui, a binevoit implicit să meargă până la capăt în realizarea mântuirii noastre; a binevoit să meargă până la capăt în a face din umanitatea asumată un mediu de putere mântuitoare asupra noastră.

Faptele Lui au în plus însemnătatea că prin ele Persoana dumnezeiască supremă Și-a demonstrat cel mai mult, prin istoricitatea lor, existența Ei reală și faptul intrării Ei ca om în relație cu noi, în istorie; a demonstrat că a devenit și mai concret „istoric”, suferind din partea unor factori ai istoriei și biruind pornirea unora din ei împotriva Sa.

În faptele mântuitoare este prezentă Persoana lui Hristos și ele nu pot fi ale altcuiva. Iar Ea este prezentă în aceste fapte pentru că nu poate rămâne fără să Se activeze în aceste fapte, fără să Se realizeze Ea însăși prin ele, ca om. Dacă în planul existenței omenești trecătoare, numai relația cu o altă persoană ne poate prilejui o anumită căldură a vieții, un anumit sens și temeii ca să trăim, viața netrecătoare și sensul și temeii deplin al ei nu ne pot veni decât din Persoana dumnezeiască intrată în relația directă cu noi, prin faptul că S-a făcut persoană omenească.

Persoana semenului înseamnă pentru mine mai mult decât toate faptele ei, dar ea nu lucrează și nu-și dovedește forța ei iradiantă decât prin manifestările ei. Hristos-Omul, întrucât e și Dumnezeu, e incomparabil mai mult decât orice persoană, mai mult decât toate faptele Lui. Dar aceste fapte sunt manifestările care fac vădită Persoana lui Hristos și iubirea Ei. Mai mult chiar, în cazul lui Hristos, Persoana Lui e totul, cum nu e persoana nici unui om. Dar așa cum persoana omenească e mai mult decât faptele ei, pentru că nu e statică, pentru că nu se epuizează în faptele săvârșite, ci se arată chiar prin faptele ei ca un izvor de iubire și de viață care e mai mult decât ele, așa și Persoana lui Hristos ca Dumnezeu și om e totul, pentru că nu e statică, pentru că nu Și-a epuizat realitatea Ei în actele Sale mântuitoare din cursul vieții pământești; ci prin acele acte ne-a arătat că va fi neîncetat activă în duhul acelor acte, va fi prezentă mereu în valabilitatea actelor Sale. Căci acele acte sunt expresia culminantă a iubirii Sale și ele au realizat în El o stare de permanentă iradiere a iubirii Sale. Ca atare ele sunt mereu actuale în raport cu noi, mai bine zis, Persoana lui Hristos însăși Își manifestă prin ele neîncetat iubirea Sa culminantă, sau Se manifestă ca un izvor de iubire nesfârșit și ineputabil. „Hristos cel răstignit și înviat, nu moartea și Învierea, ca teme teologice, constituie centrul teologiei Apostolului Pavel.”¹¹¹ Faptele săvârșite de o persoană se înscriu în ea cu urmările lor. Și raporturile cu alte persoane se resimt de stările înscrise în ea de faptele ei, transmițându-le lor aceste stări.

B

Cele trei direcții ale lucrării mântuitoare a lui Hristos și cele trei slujiri mântuitoare ale Lui

Lucrarea mântuitoare a lui Hristos se îndreaptă spre firea Sa omenească, pe care o umple de Dumnezeirea Lui și o eliberează de afectele, pătimirile și moartea, de pe urma păcatului strămoșesc. Se îndreaptă, apoi, chiar prin ele spre noi toți, pentru ca prin participarea la Dumnezeirea manifestată în puterea pe care ne-o transmite prin firea Lui umană să ne elibereze și pe noi în viața aceasta de păcat, iar în cea viitoare, de afecte, de coruptibilitate și de moarte. Dar tot prin acestea, se îndreaptă și spre Dumnezeu, pentru a-L

¹¹¹ Justin Popovici, *O anthropos kai o theanthropos*, Atena, 1968, p. 115; la P. Nellas, *op. cit.*, p. 26.

slăvi prin împăcarea noastră cu El (Efes. 2, 16; 1, 20), prin eliberarea noastră de relele amintite și prin îmbrăcarea noastră în strălucirea dumnezeiască. Deci deși direcțiile lucrării sunt trei, lucrarea însăși nu se împarte. Lucrarea de restabilire și de îndumnezeire a firii proprii este în același timp lucrare de slăvire a lui Dumnezeu; căci în natura omenească astfel restabilită și îndumnezeită se arată slava lui Dumnezeu și natura însăși slăvește pe Dumnezeu. Slava lui Dumnezeu se face vădită de asemenea în eliberarea oamenilor de păcat. Căci ei încetează să mai fie dușmanii lui Dumnezeu, odată ce Hristos i-a împăcat cu Dumnezeu prin trupul Său, adică prin puterile dumnezeiești extinse în ei prin trupul Său; ei pot „slăvi acum pe Dumnezeu în trupul lor și în duhul lor, ca unele ce sunt ale lui Dumnezeu” (I Cor. 6, 20).

Iar direcția spre oameni a lucrării Sale mântuitoare nu e decât o prelungire a lucrării mântuitoare asupra firii Sale omenești. Chiar în lucrarea asupra firii Sale e implicată intenția prelungirii ei asupra celorlalți oameni și a slăvirii lui Dumnezeu prin eliberarea lor de păcat și prin umplerea lor de viața dumnezeiască din Sine. Lucrarea lui Hristos e un tot unitar, dar direcțiile sau intențiile sunt trei. Și numai prin împlinirea acestor trei intenții se împlinește scopul ei mântuitor.

Lucrarea mântuitoare a lui Hristos poate fi privită din aceste trei laturi ale ei. Dar întrucât ele nu sunt despărțite, privirea uneia sau alteia dintre ele nu poate face abstracție de celelalte. Lucrarea mântuitoare a lui Hristos mai poate fi privită însă și în alte trei aspecte principale ale ei. Ea se împlinește prin propria jertfă a trupului Său, prin învățătura și pilda de slujire dată oamenilor și prin puterea pe care o exercită asupra naturii prin minuni, asupra morții prin Înviere și asupra oamenilor prin poruncile și prin puterea ce le-o dă în vederea mântuirii. Întrucât exercită aceste trei feluri de activități, ca laturi ale lucrării Sale mântuitoare, Iisus Hristos a fost considerat de la începutul Bisericii ca *Arhiereu* (Evr. 9, 11), ca *Învățător-Profet* și ca *Stăpânitor*, sau *Domn*, sau *Împărat* (Apoc. 12, 10; 11, 15; Mt. 28, 18 etc.).

Aceste trei calități sunt atât slujiri, cât și demnități ale Lui. Iar ele sunt de asemenea nedespărțite. El învață slujind, Se jertfește biruind urmările păcatului, stăpânește ca un Miel înjunghiat (Apoc. cap. 5). Ele nu pot fi despărțite în mod real, căci în fiecare sunt implicate și celelalte două. Totuși în fiecare din cele trei feluri de activități iese în relief mai mult una sau alta din cele trei slujiri, celelalte două fiind mai mult implicate în ea.

Pe de altă parte aceste trei forme de slujire se combină cu cele trei direcții ale lucrării mântuitoare a lui Hristos. Slujirea arhierescă e îndreptată atât spre propriul trup, cât și spre Dumnezeu și spre oameni; faptele pilduitoare și viața de model sunt îndreptate atât spre oameni ca învățatură concretizată, cât și spre Dumnezeu și spre propria natură umană. Chiar învățătura pe care o dă, deși e îndreptată în mod principal spre oameni, e și împlinirea unei ascultări aduse Tatălui și o punere în relief a voinței Tatălui și a slavei Lui, fiind o laudare a lui Dumnezeu, o slujire a Lui. În sfârșit prin puterea exercitată asupra naturii, asupra morții și asupra oamenilor, Hristos slăvește totodată puterea lui Dumnezeu cel în Treime, care este proprie și Lui, dar arată și puterea pe care a dat-o trupului Său.

În toată lucrarea Sa Hristos manifestă întreita Sa relație cu natura Sa omenească, cu Tatăl și cu oamenii și prin toată lucrarea manifestă întreita Sa slujire de Învățător-Prooroc, de Arhiereu și de Împărat.

Ca Fiul lui Dumnezeu Care S-a întrupat pentru ridicarea noastră la dialogul sau la comuniunea directă cu Sine, El nu poate să nu Se afle și să nu Se manifeste și ca om în relația de ascultare cu Tatăl, să nu umple firea Sa umană de Dumnezeirea Sa și să nu realizeze și promoveze activ relația Sa cu oamenii. Aceste direcții ale lucrării Sale mântuitoare nu sunt decât iradierile firești, deci binevoitoare, ale Persoanei Sale, unită în chipul cel mai înalt prin natura dumnezeiască dar și prin cea omenească îndumnezeită cu Tatăl și prin natura omenească îndumnezeită cu oamenii. Și numai prin lucrarea Sa îndreptată în aceste trei direcții poate înfăptui în întregime opera Sa mântuitoare.

Pe de altă parte, numai prin cele trei activități și calități - de Învățător, de Arhiereu și de Împărat - putea să mântuiască și să desăvârșească pe oameni. Și numai prin toate trei la un

loc, exercitate într-un mod pur și eminent, cum nu le pot exercita oamenii obișnuiți. Căci oamenii trebuie să fie luminați ca să meargă și cu voia lor pe calea care-i duce la Dumnezeu; trebuie să depășească dușmănia dintre ei și Dumnezeu printr-o renunțare la orgoliul lor și la plăcerile egoiste, adică prin trăirea activă a unei stări de jertfire pe care n-o puteau avea decât din legătura directă cu o Persoană care a fost în stare să aducă o jertfă pură, capabilă, prin intensitatea ei, să sfărâme urmările păcatului; în sfârșit, trebuie să fie susținuți cu o putere mai presus de cea simplă, omenească, pe calea unei vieți de jertfă ce li s-a făcut cunoscută prin învățătura atotadevărată și atotluminoasă.

Cele trei direcții ale lucrării mântuitoare și cele trei forme de slujire pentru efectuarea ei decurg în chip firesc din Persoana Fiului lui Dumnezeu care S-a întrupat, asumând rolul de Mântuitor al lumii.

Pentru orice ordine a înfățișării lor se pot invoca motive. Dar aceasta înseamnă că pentru nici una nu se pot invoca motive decisive. Există însă o ordine temporală și reală a actelor mântuitoare ale lui Hristos, chiar dacă toate aparțin într-un grad mai mult sau mai puțin accentuat tuturor celor trei direcții ale lucrării Sale mântuitoare și tuturor celor trei forme de slujire a Lui închinată mântuirii.

Ne vom conduce, de aceea, în alegerea ordinii de înfățișare a celor trei slujiri mântuitoare ale lui Hristos, după practica tradițională, prezentând întâi slujirea Sa de Învățător-Profet, apoi pe cea de Arhiereu și, în sfârșit, pe cea de Împărat, rămânând să arătăm în fiecare și implicarea celorlalte două și în același timp să ținem seama de ordinea cronologică și reală a actelor mântuitoare din cadrul fiecărei slujiri.¹¹²

1. Iisus Hristos ca Învățător-Prooroc

a. **Iisus, adevărul și proorocia în Persoană.** Iisus Hristos este Învățătorul și Proorocul suprem prin Însăși Persoana Sa. Iisus Hristos nu e un învățător ca oricare alt om, ba nici chiar ca oricare alt întemeietor de religie. În același timp El depășește orice prooroc dinaintea de El, Înscriindu-Se pe un alt plan. Întrucât El este unic, învățătura Lui este și ea unică. Unică nu din același plan cu alte învățături unice. El este identificat cu învățătura Sa. Și învățătura Lui nu poate izvorî decât din El. El e Profet într-un sens unic și suprem. Calitatea Sa de prooroc ține de Persoana Sa, spre deosebire de sensul de prooroc din Vechiul Testament, unde această calitate e legată accidental de o persoană sau de alta. Iisus Hristos e Învățătorul și Proorocul prin Sine, nu printr-un dar venit din altă parte. Este Învățătorul prin excelență (In. 13, 13) și Proorocul prin excelență. El Însuși a spus despre Sine: „Eu sunt lumina lumii” (In. 8, 12), sau: „Eu sunt adevărul” (In. 14, 6).

El e Învățătorul în sensul suprem prin Însăși Persoana Sa, pentru că din Însăși Persoana Sa decurge învățătura Sa, care arată drumul adevărat al omului spre eternitatea desăvârșită a existenței. El e ca atare „Învățătorul” și „învățătura” în persoană, dacă este „lumina” în persoană. El e Cel ce propovăduiește și „Cel ce Se propovăduiește” pe Sine. În El Se identifică Subiectul învățăturii cu „obiectul” ei.

El e chiar prin aceasta Proorocul eminent, pentru că învățătura Lui arată adevăratul drum de desăvârșire al umanității. Iar în aceasta El nu face decât să Se talmăcească pe Sine Însuși, fiind și drumul spre desăvârșire, și desăvârșirea însăși. Orice progres a făcut omenirea în direcția adevăratei ei desăvârșiri spirituale, a adevăratei actualizări a umanului, l-a făcut pe drumul și spre ținta indicată de El. Învățătura Lui e cu adevărat profetică, pentru că și Persoana Lui este profetică, arătând în Sine omul la capătul său eshatologic. El e „Proorocul” și „proorocia” ultimă în persoană. El nu prezintă o altă țintă a drumului omenirii spre

¹¹² Așa am expus în lucrarea noastră *Iisus Hristos sau restaurarea omului* (Sibiu, 1943) opera de mântuire a lui Iisus Hristos. În: *Teologia Dogmatică și Simbolică*, Manual pentru Institutele teologice, București, 1958, am expus „Aspectele răscumpărării” în mod despărțit de „Întreita slujire a Mântuitorului” pentru că, în baza unui plan pe care nu l-am întocmit, tema despre „slujiri” a fost tratată de altcineva.

desăvârșire decât pe Sine. El e modelul ultim al omenirii și în unire cu El își află ea desăvârșirea. El este prin Dumnezeirea Sa, dar și prin umanitatea Sa îndumnezeită, „lungimea și lărgimea” infinită, în care vor înainta cei ce cred în El, în vecii vecilor.¹¹³

În învățătura pe care o dă El Se talmăcește pe Sine Însuși, ca ținta finală și desăvârșită a omenirii. El nu dă o învățătură imaginată de minte, care dintr-un punct de vedere e mai bună decât cel ce o dă, dar din alt punct de vedere nu redă tot misterul ființei umane și ținta ultimă reală la care a ajuns ea în El și poate ajunge oricine se unește cu El. El nu descrie prin imaginație tabloul înălțător a ceea ce ar putea să fie omul dar nu reușește să fie, ci ceea ce a ajuns cu adevărat omul în El. El îl arată pe om în starea desăvârșită de după înviere, care poate deveni și starea reală a tuturor celor ce cred în El. Iar pentru că El este de fapt prin viața Sa și prin învierea Sa ceea ce e chemată să devină de fapt omenirea întreagă, învățătura Lui este și realistă și profetică, acoperindu-se cu ceea ce este El ca om în care s-a realizat cu adevărat umanitatea și se va realiza după Înviere. În învățătura Lui se vede ca prin oglindă viața Lui dinainte și de după Înviere, deci și omul așa cum e chemat să fie. Prin aceasta e Prooroc nu numai prin cuvântul Lui, ci prin existența Lui dinainte de Înviere și prin cea de după Înviere. În Hristos cel înviat avem continuu chipul real a ceea ce vom fi și noi. Persoana Sa Însăși e toată o proorocie realizată despre om, așa cum e chemat să devină în actualizarea celor mai bune și mai proprii potențe ale Lui, dar numai în unire cu Dumnezeu.

Dar El este și Învățătorul prin Persoana Lui Însăși, pentru că noi nu medităm la învățătura pe care a dat-o ca la o învățătură detașată de El, pe care ne silim s-o împlinim singuri. În cazul acesta ea ar fi o altă „lege”. Noi învățăm privind la Persoana Lui și putem pași pe urmele Lui stând în legătură cu El. „Învățați de la Mine că sunt blând și smerit cu inima și veți avea odihna sufletelor voastre” (Matei 14, 29). De fapt numai primind putere de la Persoana lui Iisus, cei ce cred în El nu se străduiesc fără rezultat, ci pot deveni și ei blânzi și smeriți și prin aceasta dobândesc odihna de patimile care-i chinuiesc și-i frământă fără rost.

El e „Învățătorul” și „Proorocul” culminant prin Însăși Persoana Lui, pentru că nu e numai om, ci și Dumnezeu și ca atare are în El și iradiază din El nu numai învățătura adevărată despre Dumnezeu, ci și despre omul adevărat, așa cum este el realizat în Hristos și cum trebuie să ajungă și ceilalți.

În sensul acesta învățătura Lui este revelația culminantă despre Dumnezeu și despre om, întrucât El Însuși este ca persoană această revelație. În El se încheie toată revelația și proorocia. El e suprema proorocie împlinită. Este revelația culminantă și proorocia culminantă, pentru că cuprinde tot conținutul despre Dumnezeu și despre om, accesibil acestuia în viața pământească, pentru că-l comunică direct Cel ce e Dumnezeu Însuși și omul deplin realizat.

Proorocii din Vechiul Testament comunicau un adevăr parțial despre Dumnezeu și despre om, pentru că primind adevărul despre Dumnezeu îl primeau de la Dumnezeu ca de la altcineva și nu-l puteau avea întreg în ei înșiși; iar omul pe care-l cunoșteau ei, din ei înșiși, nu era omul deplin realizat în Dumnezeu. De aceea ei nici nu puteau înfățișa relația culminantă între om și Dumnezeu și întregul rezultat al lucrării lui Dumnezeu asupra omului. De altă parte, nefiind identificați cu adevărul pe care-l comunicau, nu-l comunicau cu toată puterea de transformare a altora, nu convingeau despre el prin lucrarea culminantă a lui Dumnezeu în ei înșiși.

Adevărul se impune cu toată puterea când se comunică el însuși în mod direct. Cu altă putere se impune Dumnezeu Însuși ca adevăr, în actul Său de autocomunicare. Se simte în orice cuvânt al Său totalitatea adevărului viu, identic cu Persoana Sa. Adevărul integral se arată în Hristos ca persoană vie, făcându-Se El Însuși ipostas al spiritului uman. Datorită acestui fapt spiritul uman îl sesizează în deplinătatea lui. Pe lângă aceea, asumând El Însuși modul de comunicare uman, Se comunică în modul cel mai direct și mai accesibil oamenilor; el (adevărul) prezintă pe Dumnezeu în maxima apropiere, pentru că între gradele prezenței, cel al dialogului direct reprezintă prezența celor aflați în modul cel mai direct, în maxima

¹¹³ Sfântul Maxim Mart., *Ambigua*, P.G., 91, col. 1145 D.

apropiere a partenerilor. Dumnezeu e prezent în Hristos în această prezență maximă a partenerului în dialogul direct ca om. Aceasta e cea mai accesibilă și mai deplină apropiere a lui Dumnezeu. Dumnezeu e disponibil în Hristos oricărui om în virtualitatea acestei maxime apropiere, ca partener în formă umană într-un dialog direct veșnic, putând conduce pe om în cunoașterea infinită a Sa ca Dumnezeu.

b. **Împlinirea Revelației și a Proorociei în Hristos.** Prezentându-Se pe Sine ca Dumnezeu devenit om și ca om care e în același timp în maximă apropiere de oameni, Hristos anunță Împărăția lui Dumnezeu pe cale să înceapă și să se dezvolte în măsura în care oamenii cred în El și intră și înaintează în comuniune cu El. Împărăția lui Dumnezeu este, din momentul apariției lui Hristos, „în mijlocul” oamenilor. Predicându-Se pe Sine, o predică pe ea și predica Lui e revelația prezenței acestei Împărății, fiind predica prin care Se revelează Persoana Sa. Pe de altă parte, Împărăția aceasta va începe în deplinătatea ei odată cu învierea Sa. Deci El e și din acest punct de vedere Proorocul revelației depline și al Împărăției realizate a lui Dumnezeu și a umanității deplin îndumnezeite, din cadrul ei. Această împărăție, ca și Persoana lui Hristos, nu e o noutate relativă, care va putea fi urmată de altele, ci noutatea ultimă și absolută, în care e dată plenitudinea și infinitatea vieții.

Predica lui Iisus este și chemarea adresată oamenilor, ca să primească această Împărăție ca unica șansă a vieții lor adevărate, veșnice și depline. „În această unică și totuși pentru noi exemplară relație a Sa cu Dumnezeu, Iisus cel dinainte de Paști trăiește în Persoana Sa sosirea Împărăției lui Dumnezeu și astfel cunoaște sosirea aceasta indisolubil legată cu propovăduirea Sa proprie. Cu aceasta nu se neagă că, prin moartea și învierea Sa, atât Împărăția cât și propovăduirea Sa obțin o ultimă radicalitate în ele înseși și pentru noi”¹¹⁴

Sfântul Chiril din Alexandria spune că Hristos, prin ceea ce aduce în Sine Însuși, a descoperit în Ipostasul Său tipurile legii. El a mutat în Ipostasul Său tipurile la adevăr.¹¹⁵ Proorocii și dreptii Vechiului Testament, nefiind ei înșiși adevărul în persoană, adică Hristos, reprezentau pe Hristos ca tipuri, sau Îl înfățișau în tipuri, pentru că-L vedeau în depărtarea viitorului, pe baza comunicărilor primite de la Dumnezeu, sau a unei vederi nedeslușite a Cuvântului în existența Lui imposibil de descris cu toată claritatea. De aceea numai în Hristos se luminează legea sau ținta spre care arată ea în mod neclar. Chiar Iisus a spus că legea arăta spre El: „Căci dacă ați fi crezut lui Moise, M-ați crede și pe Mine. Căci el despre Mine a scris” (In. 5, 46). „Hristos a fost rânduit, spune același părinte, apostol și arhiereu (Evr. 3, 1) și ne-a eliberat de legea umbrită și ne-a trecut la vorbirea clară (εἰς εὐφωνίαν) a învățaturii evanghelice.”¹¹⁶

Desigur Hristos a venit sau a fost trimis ca „Apostolul” Său propriu, precum S-a făcut și „Proorocul” Său propriu, căci numai întrucât S-a făcut om rămânând și Dumnezeu, adică întrucât S-a umilit pe Sine, luând modul uman de a Se comunica, a putut deveni accesibil ca Dumnezeu și a putut intra cu oamenii în acest dialog direct. Așa cum Patriarhul Iacob descojește nuielele, așa Hristos descojește înțelesurile legii. El „descojește legea de umbra ei și înlătură acoperământul de pe scrierile proorocilor, arătând „rațiunea” din ele albită și plină de farmecul duhovnicesc”¹¹⁷.

Făcând aceasta Hristos înlătură (îndepărtează) umbra care era așezată în lege asupra Lui, ieșind din planul indirect în care se afla în timpul Vechiului Testament, în planul dialogului direct.

Dacă Moise n-a putut urca tot poporul în muntele cunoștinței infinite și directe a lui Dumnezeu, Hristos poate face aceasta. Pe Sinai, spune tot Sfântul Chiril din Alexandria, nu s-a putut urca poporul. „Era imposibil ca prin călăuzirea lui Moise, să se apropie de Dumnezeu. Nu se putea apropia prin tipuri și prin umbră.” Căci acestea se intercalau între

¹¹⁴ Karl Rahner, *Grundlinien einer systematischen Christologie*, în vol.: Karl Rahner, Wilhelm Thüsing, *Christologie, systematisch-exegetisch*, Herder, 1972, p. 32.

¹¹⁵ *Glaphyra*, P.G., 69, col.89.

¹¹⁶ *Ibid.*, col. 88.

¹¹⁷ *Ibid.*, col. 241.

popor și Dumnezeu. Dar când Dumnezeu a intrat în dialog direct cu oamenii, înlăturând tipurile intermediare, ei s-au aflat dintr-odată în fața lui Dumnezeu. „Legea tindea spre frumusețea adevărului”... „Iar adevărul este Hristos, prin Care am dobândit intrarea și am ajuns aproape de Tatăl, urcându-ne ca la un munte, la cunoștința adevărului.”¹¹⁸ „Sfârșitul legii și al proorocilor este Hristos” (Rom. 10, 4). Legea arăta spre taina lui Hristos, dar în ea nu era Hristos descoperit. „Iar prin munte se înțelege în acestea, cunoștința mai presus de fire și mai presus de toate a tainei lui Hristos.” „Deci Moise îi aduce lângă munte, dar nu- i urcă în el. Cum am spus adineaori, desăvârșirea și înălțimea în înțelepciune și cunoștință o câștigăm prin Hristos, nu prin Moise. Ultimul e slujitor și pedagog, primul, ca Domnul tuturor, S-a arătat ca dătătorul cunoștinței desăvârșite.”¹¹⁹ Cunoștința aceasta e împreună cu schimbarea noastră spre slavă. „Și nimenea n-a rămas care să nu audă și să nu cunoască slava Mântuitorului.”¹²⁰ Căci în El Dumnezeu Însuși a intrat în relație directă cu noi; Dumnezeu, Care e foc și arde păcatele noastre.¹²¹

Desigur, Cuvântul lui Dumnezeu, ca Dumnezeu, chiar venit în Hristos în dialog direct cu noi, nu e văzut în mod descoperit. Trupul lui Hristos, cuvintele Lui omenești, rămân încă „tipuri”, „simboluri” ale dumnezeirii Lui. Dar acum tipul nu e despărțit de Dumnezeu, ci Dumnezeu S-a făcut El însuși „tipul Său”, „simbolul Său”.¹²² Trebuie înaintat în intimitatea cu El Însuși pentru a pătrunde prin El ca tip la dumnezeirea Lui infinită, nu pe o cale în afară de El. Cine este lângă El simte prin cuvintele Lui omenești, prin privirile Lui și prin toată înfățișarea, comportarea și faptele Lui, dumnezeirea nevăzută a subiectului Său. „Iată Domnul vine cu tărie și brațul Lui cu stăpânire va paște turma Lui și cu brațul Lui va aduna mieii” (Is. 40, 10).

c. Puterea Duhului Sfânt în învățătura lui Hristos. În cuvintele și faptele oricărui om se sesizează nu numai conținutul definit al unor înțelesuri, ci și subiectul lor indefinibil, din care ele pornesc. Acesta e „duhul” specific al subiectului, care învăluie și e prezent în toate cuvintele lui. Așa și pe Hristos Îl experiem ca subiect dumnezeiesc prin Duhul Său cel Sfânt, Care ni Se comunică prin toate cuvintele și actele și înfățișările Sale. Acest Duh ne unește cu subiectul tainic și indefinibil al lui Hristos prin toate cuvintele și actele Lui. De aceea cuvintele Lui au în ele duh și viață. „Cuvintele pe care vi le-am vorbit sunt duh și viață” (In. 6, 63). Sau: „Tu ai cuvintele vieții veșnice” (In. 6, 68). Ele ne unesc prin Duhul Lui, cu El însuși. „Adevăratul mijlocitor este Hristos, cu Care ne-am unit prin relație, dacă e adevărat că S-a coborât în cele ale noastre și S-a făcut om, ca să ne facă pe noi părtași ai firii Sale dumnezeiești, uniți cu Dumnezeu prin împărtășirea și harul Sfântului Duh.”¹²³ Hristos este „adevărul” ca persoană, pentru că orice realitate spirituală care configurează pe cea materială, prin care se manifestă, subzistă numai în persoană, și nu în afară de ea. Deci realitatea spirituală supremă, de care depinde orice altă realitate, nu subzistă decât în persoana sau în trinitatea personală supremă. Tot ce e adevărat își are obârșia în actul creator al lui Dumnezeu cel personal, se menține și se desăvârșește în viață sau în adevăr, prin participarea la viața dumnezeiască personală, sau la „adevărul” prin excelență. În Hristos s-a umplut de viața dumnezeiască sau de adevăr și natura omenească asumată de El și, prin împărtășirea de ea, se va umple de viață și de adevăr orice om care crede.

Hristos e prin aceasta, adică prin faptul că e Însăși Persoana supremă din care iradiază toată puterea și viața, un adevăr dinamic, în sensul că în calitate de Dumnezeu dă putere umanității Sale să se umple de El ca Dumnezeu, sau de viața Lui, și în sensul că această umanitate e stimulată să crească în adevărul ei, prin efluviile ce iradiază din Dumnezeu și răspund trebuințelor ei celor mai naturale. Aceasta datorită faptului că în El e obârșia ei. Acest

¹¹⁸ *Op. cit.*, col. 509.

¹¹⁹ *Op. cit.*, col. 509.

¹²⁰ *Op. cit.*, col. 508 AB.

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *Ibid.*

¹²³ Sfântul Maxim Mărt., *Ambigua*, P.G., 91, 1165 D.

adevăr ca viață se comunică prin umanitatea lui Hristos și celorlalți oameni, iar aceștia sunt stimulați și ei să crească în El, să se facă asemenea Lui.

Calitatea dinamică a „adevărului” nu înseamnă că esența lui supremă se produce continuu. El este din veci și până în veci în aceeași esență. Dar El promovează pe om, ca „chip” al Lui, în eternitate, configurându-l din infinitatea Lui tot mai mult după El ca model. Înaintarea în adevăr este înaintarea spre o tot mai adâncă imprimare a omului de umanitatea lui Hristos ca model al lui, care are puterea de a-l conduce pe el într-o desăvârșire infinită, pentru că umanitatea Lui însăși e imprimată și umplută de Dumnezeu Lui. Dar aceasta se realizează prin Duhul. Sfântul Chiril a stăruit îndelung asupra acestui proces de configurare nesfârșită a noastră după modelul lui Hristos, prin Duhul Sfânt.

Căci puterea care însoțește chiar cuvântul lui Hristos, în care e prezent Hristos Însuși, e Duhul. Cuvântul lui Dumnezeu e lumina, dar din el iradiază Duhul (ἐλλάμπει δὲ τὸ πνεῦμα).¹²⁴

Adevărul mântuitor s-a realizat întâi în umanitatea lui Hristos, deja prin implicațiile uniunii ipostatice, făcând-o pe aceasta deplin după modelul ei dumnezeiesc. Învățătura lui Hristos e una din formele prin care se comunică și celorlalți oameni Persoana lui Hristos prin natura Sa umană, în vederea mântuirii lor.

În felul acesta cuvintele și faptele lui Hristos sunt necesare pentru a cunoaște Persoana Lui, ca Dumnezeu, și ca om deplin realizat. Căci Persoana nu se poate cunoaște altfel și nu se poate actualiza în efectele ei asupra altora și nici chiar în ea însăși, în latura ei omenească, decât prin cuvinte și fapte.

Căci, cum am văzut, prin cuvintele Persoanei *iradiază*, sau luminează Duhul Persoanei. Iar „prin Duhul, (Hristos, n.n.)-luminează pe tot omul” (II Cor. 4, 6). Fiul are pe Duhul ca pe o rază a firii Sale; El extinde „strălucirea Duhului”.¹²⁵ Duhul e mintea lui Hristos. „Căci fiind mintea lui Hristos, spune ucenicilor toate din Hristos, nu cele ale Sale, aflate într-o voință și lucrare a Sa.”¹²⁶ Deci Duhul ca o astfel de strălucire întinsă din Fiul, e în același timp „lucrare (sau energie) ființială ipostaziată”.¹²⁷ Așa cum Fiul este Cuvântul ipostatic, din Care izvorăsc toate cuvintele, fără ca aceasta să priveze pe Tatăl și pe Duhul de calitatea de sursă a cuvintelor, la fel Duhul este energia ipostaziată aflătoare în Fiul, din Care izvorăsc toate energiile sau lucrările. Prin energiile aduse în noi de Duhul lui Hristos, de care sunt pline cuvintele Lui, noi suntem făcuți tot mai mult după chipul lui Hristos. „Primind în noi chipul Cuvântului, adică pe Duhul Sfânt și de-viață-făcător, Care Se sălășluiește astfel în noi, suntem reconfigurați (ἡ νομορφούμενοι) conform Cuvântului cel viu al lui Dumnezeu, urcând iarăși la nesticăciune și înnoindu-ne pentru viața de veci.”¹²⁸

Desigur, Duhul Sfânt ni se dă mai deplin din trupul înviat al lui Hristos, deci prin Taine, în care Persoana lui Hristos suflă mai deplin prin Duhul lucrarea dumnezeiască, decât numai prin cuvinte.

Dar cuvintele sunt și ele neapărat necesare pentru explicarea lucrării care ne vine din Hristos. În general cuvintele și faptele sunt mijloacele prin care ne punem totdeauna în legătură cu persoana cuiva, deci și cu Persoana lui Hristos. Iar Hristos aceasta și urmărește. În cazul altor persoane e mai greu să te pui în legătură cu ele prin cuvintele rostite și prin faptele săvârșite de ele în trecut, căci ele nu mai sunt prezente unde se reamintesc cuvintele și faptele lor, sau uneori nu se mai recunosc în starea în care au fost când au rostit cuvintele și au săvârșit faptele acelea, întrucât au crescut la alte înțelegeri. Hristos însă este prezent unde sunt reamintite cu credință în El cuvintele și faptele Lui, căci ele Îl redau pe El rămas Același și în momentul când se reamintesc, sau ele reprezintă etape prin care a trecut ca om și prin care trebuie să treacă oricine vrea să ajungă la nivelul la care a ajuns umanitatea Lui; etape pe care

¹²⁴ Sfântul Chiril din Alexandria, *op. cit.*, col. 497.

¹²⁵ Thesaurus, P.G., 75, col. 589 C.

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ *Op. cit.*, col. 584.

¹²⁸ *Op. cit.*, col. 580.

El nu are motiv să le retracteze și pe care El le retrăiește cu cei ce se află în una sau alta din ele, ca singurul drum prin care pot ajunge și ei acolo unde Se află El ca om.

d. **Iisus Hristos, Învățător etern ca nesfârșit Cuvânt ipostatic.** Cuvintele lui Iisus, exprimându-L pe El însuși, sunt o iradiere directă a Persoanei Sale ca sursă a lor și o autotălmăcire a Ei înseși. Aceasta înseamnă că *El însuși ca persoană este Cuvântul ca ipostas dumnezeiesc*, devenit și ipostas omenească. Chiar persoana omenească este un Cuvânt ipostatic, pentru că e întregă atenție și tendință de autocomunicare, pentru că e întregă chemare și răspuns la o legătură neîncetată în iubire. Ca atare, ea este un cuvânt ipostatic cuvântător la nesfârșit. Dar dacă persoana omenească este cuvânt ipostatic, Persoana dumnezeiască ce Se întrupează este Cuvântul ipostatic divin și uman în gradul suprem. Ea își comunică neîncetat iubirea Sa supremă și cere răspunsul neîncetat al unei iubiri corespunzătoare din partea omului. Din Hristos iradiază cuvântul cel mai revendicator. El este trăit cu cea mai ascuțită responsabilitate, cu cea mai adâncă obligație de a-I răspunde pozitiv, cu cuvântul și cu fapta. Hristos trezește în noi această responsabilitate nu numai prin cuvintele Sale, ci și prin Persoana Sa, atât ca Dumnezeu cât și ca om: ca Dumnezeu, poruncindu-ne ce avem să facem ca să ne realizăm ca oameni după chipul Său, iar ca om arătându-ne modelul realizat al omului. *Toate cuvintele Lui au acoperire deplină în Persoana Lui.*

Persoana umană este cuvânt ipostatic (subzistent) și deci cuvântător, pentru că există prin dependență de Cuvântul ipostatic suprem, trebuind să răspundă și să se conformeze Acestuia. Orice cuvânt pornește din ea ca un cuvânt de răspuns, din necesitatea de a răspunde, exprimând-o pe ea ca fiind cuvânt ipostatic responsabil, deci legat de Cuvântul ipostatic suprem, Care-i vorbește cerându-i să răspundă. Persoana omenească există în această calitate de cuvânt responsabil, pentru că îi vorbește Dumnezeu, pentru că îi cere Dumnezeu să răspundă, deci să se conformeze Lui. În acest sens Dumnezeu, Cuvântul ipostatic suprem, este creatorul și susținătorul persoanei umane, care e cuvânt răspunzător. În aceasta se concentrează calitatea omului de „chip” al Cuvântului dumnezeiesc. Omul e chemat de Cuvântul dumnezeiesc la existență și e susținut în existență, pentru că e chemat în fiecare clipă să înainteze într-o existență asemenea Lui prin răspunsul dat poruncii Aceluia de a se conforma Lui. În măsura în care omul răspunde mai puțin pozitiv, existența lui slăbește, iar în iad devine mai mult o umbră a existenței.

Prin toate lucrurile și împrejurările ne vorbește Cuvântul dumnezeiesc, cerându-ne răspunsul. Concomitent ne vorbește, adresându-ni-Se în mod intim și tainic prin conștiință. Dar în Iisus Hristos ne vorbește întrupat ca om, prin cuvintele Sale directe ca Dumnezeu în forma umană, accentuând responsabilitatea în noi prin modelul de om pus de El în fața noastră. Cuvintele Lui ating concomitent, într-o formă cu mult mai intensă, conștiința noastră și luminează acestei conștiințe cuvintele ce ni le adresează prin lucruri și prin situațiile mereu noi. Tot într-o vorbire adresată conștiinței El face actuale în fața acesteia, și pentru noi personal, cuvintele ce le-a rostit odinioară. Prin toate lucrurile și prin conștiință vine Cuvântul neîncetat la noi, dar în modul cel mai clar vine prin cuvintele din Scriptură ce ni le adresează continuu în calitatea Lui de Cuvântul dumnezeiesc întrupat. El Și-a însușit cuvintele omenești pentru a ni Se adresa în modul cel mai deslușit. El însuși, Cuvântul ipostatic, pentru a actualiza în noi continuu obligația de a răspunde, și făcând să răsune continuu în conștiința noastră, odată cu chemarea Lui ca Dumnezeu, și chemarea Lui ca om realizat, deci ca om așa cum trebuie să fim. Iar întrucât El a fost un asemenea om în relație cu semenii Săi, El ne cere să ne realizăm ca oameni în relația cu semenii noștri din fiecare moment. Prin aceasta El dă o intensitate deosebită apelurilor ce le fac semenii noștri la responsabilitatea noastră față de ei. În felul acesta Hristos ne vorbește și prin toate cuvintele semenilor noștri, care ne cheamă la ajutorarea lor și la o viață de seriozitate responsabilă. Prin toate acestea Hristos ne leagă direct de Sine și ne comunică puterea și iubirea Sa, cerându-ne însă și iubirea noastră. Prin toate ne ajută astfel să creștem spiritual, după chipul Său.

Sfântul Maxim Mărturisitorul consideră întreg universul realităților consistente ca o cuvântare întrupată a Logosului dumnezeiesc, deci a lui Hristos; iar Sfânta Scriptură o

consideră drept un univers vorbit care exprimă și interpretează în cuvinte propriu-zise universul încorporat al rațiunilor Logosului și scopul lui, care se înfăptuiește în relație cu Dumnezeu. Amândouă exprimă gândirea și voința lui Dumnezeu, Care a creat și conduce creațiunea spre unirea strânsă cu El și, prin aceasta, spre îndumnezeire. Dar în cel mai direct mod și deci mai cu putere - în gradul prezenței celei mai intense care este cel al dialogului față către față - a vorbit și vorbește Dumnezeu în Hristos, ca fiind Cuvântul întrupat.¹²⁹

Am precizat că întrucât Hristos ne vorbește nu numai ca Dumnezeu, ci și ca om realizat, El ne comunică nu numai Cuvântul lui Dumnezeu către noi, ci și răspunsul Lui ca model de om către Dumnezeu, în mod special acest răspuns al Său ca om către Dumnezeu ni-l comunică Hristos, întrucât Se roagă pentru noi și ne învață și pe noi să ne rugăm. Prin aceasta întărește, de asemenea, cuvântul nostru de răspuns către Dumnezeu. Propriu-zis toată învățătura ce ne-o dă are ca scop să ne facă să răspundem la chemarea lui Dumnezeu. Astfel, chiar prin învățătura Sa, El nu ne folosește numai nouă, ci și slăvește pe Dumnezeu. Sau ne folosește nouă întrucât ne face să slăvim pe Dumnezeu. Direcția către Dumnezeu e implicată și în învățătura Sa adresată nouă. El a slăvit pe Dumnezeu, pentru că le-a dat lor cuvintele pe care Tatăl I le-a dat (In. 17, 8, 14) și pentru că a făcut cunoscut oamenilor numele Tatălui și a făcut ca și ei să păzească cuvintele Lui (In. 17, 6).

Dar Cuvântul lui Dumnezeu cel întrupat ni Se comunică nu numai prin cuvinte propriu-zis, ci și prin fapte de iubire, de jertfă și de putere, care sunt și ele cuvinte.

Cine vedea pe Hristos, sau cine Îl vede prin credință, vede peste tot Persoana Lui ca fiind Cuvânt ipostatic izvorâtor de cuvinte și de fapte, amândouă însoțite de o supremă putere și lumină. Așa Își exercită eficacitatea Lui deplină. Astăzi această eficacitate deplină a lui Hristos asupra noastră se exercită prin Taine, în care cuvintele Lui rostite odinioară pun în evidență pe Hristos Însuși ca persoană în lucrarea Lui prezentă. Aceasta, întrucât, invocându-L prin credință și prin rugăciune, El vine și își manifestă actele Sale de putere, sau puterea arătată în actele Sale de odinioară, în favorul și în folosul celor ce-L invocă cu credință, împărtășind harul Duhului Sfânt prin mijlocirea unor gesturi și materii ce sunt sfințite prin rugăciune.

2. Iisus Hristos, Arhiereul și Jertfa supremă

a. **Cele trei direcții ale slujirii arhieresti a lui Hristos.** Dacă în slujirea de Învățător-Prooroc Iisus Hristos e îndreptat în mod direct spre noi, dar implică în ea voința de a ne lega de Tatăl întrucât prin împlinirea acestei învățături noi împlinim voia Tatălui, deci cuprinde în ea și o direcție îndreptată spre Dumnezeu, slujirea de Arhiereu prin care Se aduce ca jertfă pe Sine Însuși e îndreptată în mod direct spre Tatăl. Totuși implică în ea și o direcție îndreptată spre oameni, întrucât vrea să încadreze și pe oameni în ea, deci cuprinde în ea și o direcție îndreptată spre aceștia. Iar întrucât în acest scop Hristos aduce ca jertfă firea umană asumată de El, slujirea aceasta are și o direcție și un efect îndreptat spre aceasta. Aceste trei direcții sunt atât de implicate una în cealaltă, încât e cu neputință să fie separate; ba chiar nici măcar nu se poate cugeta una fără alta. În Sfânta Scriptură și în gândirea Sfinților Părinți sunt afirmate toate aceste trei direcții, în slujirea arhierescă a lui Hristos. În Epistola către Evrei se spune: „Într-adevăr, orice arhiereu, fiind luat dintre oameni, este pus pentru oameni, spre cele ce sunt ale lui Dumnezeu, ca să aducă daruri și jertfă pentru păcate” (Evr. 5, 1).

Orice înlăturare a vreuneia din aceste direcții în slujirea Lui arhierescă, sărăcește înțelesul și eficacitatea lucrării mântuitoare a lui Hristos. Teologia apuseană - catolică și protestantă - eliminând efectul slujirii arhieresti a lui Hristos asupra firii omenești a Lui și socotind-o numai ca o lucrare de satisfacere a onoarei lui Dumnezeu în numele oamenilor care L-au jignit cu păcatul lor, sau numai ca o ispășire a vinei lor, a eliminat toată preocuparea de restabilire a firii omenești prin jertfă, întâi în Hristos și prin aceasta și în cei ce cred în El,

¹²⁹ *Ambigua*, P.G., 91, 1129, 1280-1281, 1289, 1305-1321.

adică tot efortul ascetic, sfințitor și îndumnezeitor al jertfei și în general al mântuirii, reducând-o pe aceasta la o simplă operație juridică, exterioară firii omenești.

Sfinții Părinți au accentuat atât de mult efectul jertfei îndreptat spre restaurarea, sfințirea și îndumnezeirea firii omenești în Hristos și prin ea în toți cei ce cred în El, încât uneori câte un teolog ortodox s-a simțit ispitit să vadă în jertfă mai puțin o slujire îndreptată spre Dumnezeu, spre slăvirea Lui, accentuând mai mult pe cea îndreptată spre restaurarea firii omenești în Hristos și, prin ea, în ceilalți oameni. Aceasta s-a făcut din opoziție față de teologia catolică, care afirma că păcatul n-a slăbit și n-a strâmbat firea omenească, ci L-a jignit numai pe Dumnezeu, deci jertfa nu are ce să îndrepteze în firea noastră, ci doar să înlăture supărarea lui Dumnezeu cel jignit, ca firea să fie iarăși admisă în relație cu El și împodobită cu etajul darurilor supranaturale; sau, din opoziție față de teologia protestantă, care recunoaște că prin păcat nu numai că Dumnezeu a fost jignit, ci și firea noastră e alterată atât de total încât nu mai poate fi vindecată, ci ajunge să se obțină, prin ispășirea vinei în fața Lui, promisiunea restaurării ei în viața viitoare. Din opoziție față de aceste teorii s-a afirmat din partea câte unui teolog ortodox că nu se poate admite că Dumnezeu are vreo supărare pe om din pricina păcatului și că deci pretinde vreo jertfă pentru iertarea lui; de aceea jertfa nu ar avea alt rost decât să refacă firea omenească în Hristos și să câștige dragostea oamenilor pentru El și pentru Dumnezeu; chiar aceasta constituie o refacere a firii lor, din pricina îmbolnăvirii ei în urma separării de Dumnezeu și a dușmăniei față de El.¹³⁰

Din tendința de a înțelege starea de păcat a omului aproape numai ca o dușmănie față de Dumnezeu, nu și ca o supărare a lui Dumnezeu față de acesta, unii teologi bazându-se pe texte din Epistolele: II Cor. 5, 18 și Rom. 5, 1, deduc că Sfântul Apostol Pavel „nicăieri nu spune că Dumnezeu Se împacă cu omul, ci totdeauna că Dumnezeu împacă pe om cu Sine”. Dar împotriva acestei concluzii s-a invocat textul din Epistola către Romani 10, 3, unde se spune că omul se luptă să-și întărească „dreptatea lui”, iar acesta e un lucru de care Se scârbește Dumnezeu. „Căci toată dreptatea omului este mai murdară decât orice ură, potrivit Scripturii (Is. 64, 6), care o numește răutate.”¹³¹ Nicolae Cabasila mai zice: „Hristos S-a făcut dreptate de la Dumnezeu și răscumpărare; și desființează dușmănia în trupul Său și împacă pe Dumnezeu cu noi.”¹³² Totuși, pe drept cuvânt, un teolog grec zice: „Dar Dumnezeu nu urăște pe copilul Lui nici când acesta se află în stare de păcat, ci e scârbit numai de starea de păcat a omului, în care se îmbracă și se urăște din pricina aceasta.”¹³³ Din starea aceasta de dușmănie, neplăcută lui Dumnezeu, omul nu poate ieși decât prin jertfă: o jertfă pe care n-o poate aduce el, ci numai Hristos.

Deci înțelegerea cea mai cuprinzătoare a jertfei lui Hristos este aceea care vede atât direcția ei îndreptată spre Dumnezeu, cât și direcția ei îndreptată spre firea omenească asumată de Hristos și, prin ea, spre ceilalți oameni. Această concepție cuprinzătoare este proprie Sfinților Părinți, fiind în acord și cu cea a Sfintei Scripturi.

Dar faptul că, prin jertfa adusă Tatălui, Hristos restaurează și îndumnezeiește și firea omenească, dă și direcției ei îndreptate spre Dumnezeu un alt sens decât acela al unei simple satisfacții a onoarei Lui jignite. Dumnezeu nu putea iubi starea de păcat a oamenilor, care e o stare de dușmănie a acestora față de El. Hristos ca om, îndreptând prin jertfă starea de dușmănie a firii omenești față de Dumnezeu, câștigă chiar prin aceasta iubirea lui Dumnezeu pentru această natură. Sau viceversa: manifestând prin jertfă voința de a se dăruia cu totul lui Dumnezeu, natura omenească se reface chiar prin aceasta din starea sa bolnavă. Sunt două aspecte nedespărțite ale jertfei. Un părinte se bucură de copilul care se reîntoarce la respectul față de el, nu pentru că își vede prin aceasta onoarea restabilită, ci pentru că prin acest respect ce i-l acordă copilul din nou, vede restabilite resorturile morale și chiar ontologice în ființa copilului.

¹³⁰ J. Romanides, *Προπατορικὸν ἀμάρτημα*, Atena, 1957, p. 88.

¹³¹ Nic. Cabasila, *Η Θεομητρω*, ed. P. Nellas. *op. cit.*, Atena, ed. 2, p. 180.

¹³² *Viața în Hristos*, P.C... 150, col. 488 B.

¹³³ P. Nellas, *op. cit.*, p. 106.

Într-un cuvânt, jertfa servește restabilirii comuniunii între Dumnezeu și om. Comuniunea restabilită înseamnă însă atât firea omenească restabilită din egoismul ei, cât și iubirea lui Dumnezeu manifestându-se neîmpiedicată în voința ei de a împodobi pe om cu darurile ei, neîmpiedicată de egoismul dușmănos al omului. Jertfa omului e necesară pentru restabilirea comuniunii, atât pentru Dumnezeu cât și pentru omul însuși.

Sfânta Scriptură și Sfinții Părinți văd prezente în slujirea arhierescă și în jertfa lui Hristos toate cele trei direcții, în intercon condiționarea reciprocă ce le dă sensul amintit.

În ce privește direcția către Dumnezeu, am văzut ce spune Epistola către Evrei (5, 1, 7). Jertfa lui Hristos împlinește jertfele din Vechiul Testament, care erau toate îndreptate spre Dumnezeu, desigur în folosul poporului: „El a intrat o singură dată în Sfânta Sfințelor, nu cu sânge de țapi și de viței, ci cu însuși sângele Său, și a dobândit o veșnică răscumpărare” (Evr. 9, 12).

Dar prin jertfa aceasta adusă lui Dumnezeu, Hristos în același timp Se desăvârșește ca om. Iar prin aceasta sfințește, sau desăvârșește și pe ceilalți. Aceasta se întâmplă și cu jertfele din Vechiul Testament. „Făcându-Se desăvârșit, S-a făcut tuturor pricină de mântuire veșnică” (Evr. 5, 9). „Căci dacă sângele țapilor și al taurilor și cenușa junincii, stropind pe cei spurcați, îi sfințește spre curăția trupului, cu atât mai mult sângele lui Hristos care, prin Duhul cel veșnic, S-a adus lui Dumnezeu pe Sine jertfă fără de prihană, va curăți cugetul vostru de faptele cele moarte, ca să slujiți Dumnezeului celui viu” (Evr. 9, 13-14). „Și întru această voință suntem sfințiți, prin jertfa trupului lui Hristos, odată pentru totdeauna... Căci printr-o singură jertfă adusă, i-a adus la veșnică desăvârșire pe cei ce se sfințesc” (Evr. 10, 10, 14).

Dar prin cele spuse n-am arătat decât realitatea și necesitatea a două direcții cuprinse în jertfa lui Hristos: cea spre Dumnezeu ca opusă înstrăinării omului de El și cea în folosul oamenilor, pentru a-i atrage în această mișcare spre Dumnezeu. Am mai menționat că amândouă sunt destinate să restabilească comuniunea între Dumnezeu și oameni. Dar încă n-am spus în ce constă conținutul interior al jertfei ca direcție spre Dumnezeu și semnificația ei pentru umanitatea asumată de Hristos și motivația ei prin legătura deosebit de intimă cu oamenii.

Conținutul morții lui Hristos ca jertfă îndreptată spre Dumnezeu și cu mare efect pentru umanitatea Sa este o totală predare a lui Hristos, ca om, Tatălui. Iar motivația suferinței implicate în ea din cauza legăturii Lui cu oamenii înstrăinați de Dumnezeu este adâncă și totală compătimire a Lui pentru oameni. Compătimirea aceasta dusă până la moartea pentru ei, ca predare totală Tatălui, ca să-i facă și pe ei să se predea Tatălui, este ea însăși o forță eficientă asupra lor, dar și asupra umanității Sale. Compătimirea aceasta e o mare suferință pentru păcatele lor, dar totuși singură nu-i poate elibera de păcat. Trebuie să le infuzeze și lor pornirea de a muri și ei egoismului lor, luând putere din moartea Lui în fața Tatălui. Compătimirea Și-o manifestă Iisus și pe cruce: „Iartă-le lor că nu știu ce fac”, Îl doare nesimțirea și nenorocirea lor, dar aceasta Îi dă și putere să moară pentru a-i scoate din această stare. În Ghetsimani Îi e frică de moarte, dar compătimirea pentru oameni Îi dă putere să învingă frica, deși pe de altă parte și ea Îi produce suferință. Psihologia lui Iisus a fost prea simplificată, prea dezumanizată în teologia scolastică, fiind redusă la un act de satisfacție juridică singulară. Hristos însă rămâne permanent în stare de jertfă în sensul dublu al predării ca om Tatălui și al compătimirii pentru oameni.

Dar dacă noi ne mântuim întrucât ne însușim starea de jertfă și viața nouă la care a ajuns prin ea trupul lui Hristos, acest trup jertfit și înviat capătă o importanță centrală permanentă în mântuirea noastră, înțeleasă ca fiind curăție de păcate și ca ieșire din păcat, sau din dușmănia față de Dumnezeu, și ca participare la viața dumnezeiască. Dar trupul Lui are această importanță centrală permanentă, întrucât e trupul lui Dumnezeu-Cuvântul. Numai așa se umple de toată viața dumnezeiască; numai așa trupul Lui este inelul incandescent prin care ni se transmite tuturor focul dumnezeiesc care a înlăturat în El moartea și din El se întinde și în noi, pentru a ne lumina, curăți și îndumnezei și pentru a topi puterea morții din noi. Din aceasta se vede că trupul lui Hristos are această importanță centrală permanentă, întrucât n-a

fost jertfit de altcineva, adică fără voia Lui, ci prin însuși subiectul Lui, adică din însăși pornirea Lui, Cel care avea în Sine Dumnezeirea purtată de Ipostasul Cuvântului. Hristos este astfel nu numai Învățătorul și învățătura ipostaziată prin Sine, ci și Arhiereul și Jertfa prin Sine. Primul lucru nu ar fi fost dacă nu ar fi fost și al doilea; sau viceversa. Arhiereul e una cu Jertfa. Sau Jertfa e una cu Arhiereul. De aceea este Jertfa culminantă și Arhiereul culminant. Dar tot de aceea este și învățătorul și învățătura culminantă.

Astfel importanța centrală permanentă a trupului lui Hristos depinde de identificarea Lui ca Arhiereu cu calitatea Sa de jertfă. De arhierie e legată deci poziția de autojertfire. Așa cum Cuvântul întrupat e Cuvântul în Persoană sau vorbitor așa este El și Jertfa în Persoană, Jertfa care Se jertfește, „Jertfa vie”, cum se spune într-un tropar bisericesc. Calitatea simultană de Arhiereu și de jertfă nu sunt asociate accidental cu Persoana Sa, ci sunt expresia Persoanei Sale Îneși ca Fiu al lui Dumnezeu întrupat pentru noi. Dacă omul e făcut în general să fie jertfă vie adusă de el însuși lui Dumnezeu, Ipostasul întrupat al Cuvântului realizează prin excelență această calitate, fiind jertfa supremă și Arhiereu suprem prin excelență. Primind să Se facă om, Fiul lui Dumnezeu a primit să Se facă Arhiereu suprem al nostru și jertfa supremă pentru noi, adică a primit să ofere trupul Său întru totul lui Dumnezeu și prin aceasta să-l învie pentru a-l dăruia ca un aluat al învierii nouă oamenilor prin unirea noastră cu El. El nu e Arhiereu în calitate de Dumnezeu. Căci Arhiereul slujește lui Dumnezeu. Dar nu e Arhiereu suprem decât pentru că e și Dumnezeu, pentru că poate fi astfel Mijlocitorul deplin eficient între oameni și Dumnezeu, pentru că face pe Dumnezeu pricinuitor al învierii din moartea cea acceptată ca jertfă. Iar puțința dăruirii Sale depline ca om lui Dumnezeu e implicată în calitatea Sa de Fiu al lui Dumnezeu, Care Se află din veci într-o ascultare filială față de Tatăl.

Sfântul Chiril din Alexandria zice: „Trebuie să știm că nici despre Fiul Însuși, Cuvântul lui Dumnezeu Tatăl, nu s-ar spune că slujește ca preot (ἱερατεύειν) și că ar fi în starea liturgică, dacă nu s-ar înțelege că S-a făcut ca noi și, precum a fost numit Prooroc și Apostol pentru omenitatea Sa, așa a fost numit și Preot. Căci cele ale slujitorului se cuvîin chipului slujitorului. Iar aceasta este golirea (chenoza). Căci Cel ce Se afla în chipul și egalitatea Tatălui, Căruia Îi stau înainte și Serafimii de sus, Căruia Îi liturghisesc (Îi aduc slujba sfântă) mii și mii de îngeri, când S-a golit pe Sine se spune că S-a și arătat liturghisitor al celor sfinte și al Cortului adevărat. Atunci S-a și sfințit cu noi Cel ce-i mai presus de toată zidirea. „Căci Cel ce sfințește și cei ce se sfințesc, dintr-unul sunt toți. Pentru care pricină nu Se rușinează să-i numească pe ei frați, zicând: „Vesti-voi numele Tatălui, fraților Mei” (Evr. 2, 11, 12; Ps. 21, 23). Deci Cel ce sfințește ca Dumnezeu, când S-a făcut om și S-a sălășluit între noi și a fost frate după omenitate cu noi, atunci se spune și că S-a sfințit. Deci trebuința de a fi Preot și de a fi sfințit ține de coborârea în trup.”¹³⁴

A se remarca strânsa corelație între lucrarea sfințitoare a lui Dumnezeu și lucrarea preotească prin care se obține lucrarea sfințitoare a lui Dumnezeu. E corelația între dăruirea de sine a făpturii și sfințirea obținută de la Dumnezeu. În fond calitatea de preot a omului nu-i decât ultima concluzie a calității lui de ființă responsabilă. Precum prin calitatea de ființă responsabilă răspunde lui Dumnezeu care îi oferă iubirea Sa, așa prin calitatea de preot Se dăruiește lui Dumnezeu răspunzând la aceeași chemare a Lui, Care voiește ca, prin dăruirea Sa, să-L umple de darurile Sale. Dar dacă iubirea sfințește pe cel care se dăruiește, însăși dăruirea de sine a omului împlinește o condiție a sfințirii lui, sau e o premisă a ei.

În aceasta sunt implicate două lucruri: a respinge preoția înseamnă a respinge umilirea și slujirea în fața lui Dumnezeu; sfințirea de care Se împărtășește Hristos se referă la firea Lui omenească. Aceasta e purificarea de păcat și umplerea de viață dumnezeiască ce se împărtășește trupului lui Hristos de El Însuși ca Dumnezeu, pentru ca prin mijlocirea Lui să fie sfințiți toți cei ce cred. Dar această sfințire a trupului înseamnă sau pregătirea Jertfitorului pentru a Se jertfi lui Dumnezeu, sau e un efect al actului de jertfă. Aceasta implică direcția jertfei spre Dumnezeu și spre Însuși Cel ce Se jertfește.

¹³⁴ *Glaphyrorum in Genesim*, libr. II, P.G., 69, 100 B.

b. **Arhieria și jertfa lui Hristos, ca mijloc de restabilire a comuniunii între Dumnezeu și oameni.** Toate cele trei direcții ale jertfei lui Hristos și prin aceasta eficiența ei ca sfințire și eliberare a firii noastre de păcat și de moarte, ni le înfățișează Sfântul Chiril din Alexandria spunând: „Deci când S-a făcut Hristos Arhiereu și prin El am fost aduși în chip spiritual întru miros de bună mireasmă lui Dumnezeu și Tatăl, atunci ne-am învrednicit în chip bogat de bunăvoința Lui și am dobândit și făgăduința sigură că moartea nu mai are putere asupra noastră. S-au destrămat și cele ale mâniei și au fost desființate urmările blestemului vechi. Căci am fost binecuvântați în Hristos.”¹³⁵

În opera *Închinare în Duh și Adevăr*, Sfântul Chiril dezvoltă ideea că noi nu putem intra la Tatăl decât ca jertfă curată. Dar noi înșine nu ne putem transpune în această stare de jertfă curată. De aceea a acceptat Hristos starea de jertfă curată, pentru ca intrând la Tatăl în această stare să ne introducă și pe noi adunați în Sine, sălășluit El Însuși în noi.

Aici ideea de jertfă arată în ea în mod străveziu pe cea de comuniune. Intrarea lui Hristos ca om la Tatăl, condiționată de starea de jertfă curată care poate fi înțeleasă și ca o deschidere a omului pentru intrarea Tatălui, este restabilirea comuniunii între Hristos ca om și Dumnezeu. Dar starea Lui de jertfă a realizat-o pentru noi, ca o concluzie și întărire a comuniunii Lui cu noi, sau ca o bază a comuniunii noastre cu El. Căci El intră la Tatăl ca jertfă curată, sau restabilește comuniunea Sa cu El, pentru a ne introduce și pe noi în comuniunea cu Tatăl. Dar prin aceasta intrăm în comuniune și cu Hristos ca Dumnezeu, pentru că intrăm în comuniune cu Tatăl Lui, Care devine astfel Tatăl nostru. Jertfa e necesară pentru comuniune. Jertfa e animată de tendința după comuniune; e renunțare la sine, de dragul celui alt; e uitare de sine din iubirea față de celălalt. Astfel comuniunea e rezultatul jertfei. Oarecum însăși chenoza Fiului lui Dumnezeu, prin asumarea firii noastre și prin acceptarea morții, e o inițiativă a Lui spre restabilirea comuniunii Sale, ca Dumnezeu, cu noi, dar și spre restabilirea comuniunii Sale ca om cu Tatăl și prin aceasta și a noastră cu Tatăl, în El. Dar din cele spuse rezultă că și Tatăl avea o lipsă de jertfa noastră pentru restabilirea comuniunii între noi și El. Nu de o jertfă pentru satisfacerea onoarei Lui, ci pentru a ne deschide comuniunii cu El, renunțând la noi înșine și văzându-L pe El în toată mărirea Lui. De aceea L-a dat pe Fiul Său spre jertfă, pentru că noi nu eram în stare să aducem această jertfă. L-a trimis pe El în trup, pentru a aduce această jertfă necesară comuniunii, dar nu pentru a rezolva exclusiv un conflict între Sine ca Dumnezeu și noi, ci pentru a face din jertfa Fiului Său puterea și stimulentele jertfei noastre. De aceea Se face Hristos Arhiereu și Jertfă pentru noi. El este astfel înfăptuitorul comuniunii noastre cu Dumnezeu și între noi înșine.

Eficacitatea mântuitoare a lui Hristos ca Arhiereu o vede și Leonțiu de Bizanț în faptul că El e nu numai om, ci și Dumnezeu. Ca om aduce trupul Său jertfă, dar ca Dumnezeu îl așază de-a dreapta Tatălui. Prin aceasta trupul jertfit e preamărit și poate iradia din el puterea îndumnezeitoare peste toți. aici ne întâlnim cu un nou paradox. Trupul lui Hristos e jertfă în veci, infuzându-ne și nouă duhul de jertfă, dar în același timp e locul în care e sălășluită toată slava și puterea dumnezeiască destinată nouă. E trupul în actualitatea permanentă a stării de jertfă, dar și de acțiune îndumnezeitoare, sau dincolo de contradicția aparentă dintre aceste stări. Numai așa ne dă și nouă puterea de jertfă, dar chiar prin aceasta, o putere adevărată.

Adresându-se nestorienilor, care împărțeau pe Hristos în două persoane, Leonțiu zice: „Voi, cei ce nu recunoașteți pe Apostolul și Arhiereul credinței noastre, cum vă poruncește Pavel (Evr. 3, 1), spuneți pe ce preot îl știți vreodată de aceeași ființă cu Cel căruia I se slujește ca preot? Sau pe ce apostol nu-l știți supus Celui ce l-a trimis ca apostol?... Noi spunem că Același Hristos pe care-L cunoaștem Făcătorul tuturor este și făptură... Căci știm că Același Hristos este și Dumnezeu și Preot și Jertfă. Deci din faptul că se numește preot, nu-L socotiți numai închinător și liturghisitor al lui Dumnezeu, după înțelesul în care e cunoscut orice preot. Ci auziți pe același apostol spunând iarăși despre Același Preot: „Având un astfel de Arhiereu, Care a șezut de-a dreapta tronului mării, în cele cerești” (Evr. 1, 3). Priviți ceea ce nu recunoașteți cu noi: nu este propriu preotului să fie împreună-șezător pe tron

¹³⁵ *Op. cit.*, col. 73 A.

cu Cel căruia I se slujește și împreună-cinstit și slăvit, ci cuiva de ființă și de putere egală cu Dumnezeu cel slăvit. Deci nu șade numai ca preot împreună cu Dumnezeu în ceruri Cel ce S-a făcut Preotul lui Dumnezeu pe pământ și Și-a făcut trupul Său Jertfă sfințită (ἱερουργήσας) și l-a introdus la Dumnezeu, ci ca Cel ce este Același și Dumnezeu adevărat.”¹³⁶

Mai întâi observăm că în faptul că Hristos e sfințit ca preot de Dumnezeu prin Duhul Sfânt, se arată nu numai inițiativa Fiului în a Se aduce jertfă lui Dumnezeu pentru oameni (deci în cele trei direcții), ci și inițiativa lui Dumnezeu-Tatăl. Inițiativa Fiului e mai degrabă un răspuns al Lui la inițiativa Tatălui, simultan cu ea, constituind împreună-împlinirea, „sfatul cel veșnic” al Tatălui și al Fiului, în Duhul Sfânt. În baza acestei inițiative, Tatăl trimite pe Fiul Său în lume pentru a Se aduce jertfă ca om. „Că așa a iubit Dumnezeu lumea, încât pe Unul-Născut Fiul Său L-a dat, ca oricine crede în Dânsul să nu piară, ci să aibă viață de veci” (In. 3, 16). Aceasta dă oricărei preoții umane un temelie în inițiativa lui Dumnezeu. Acesta e sensul sfințirii preotului.

Desigur, inițiativa aceasta a lui Dumnezeu se întâlnește cu o aspirație a omului de a jertfi și de a se jertfi, sau de a se dăruia lui Dumnezeu. Sfințirea nu este o operă a lui Dumnezeu îndreptată spre un obiect pasiv, ci răspunde unei aspirații a subiectului uman. În acest sens am vorbit de o corelație între preoție și lucrarea sfințitoare a lui Dumnezeu. Desigur această aspirație din partea omului nu se poate actualiza fără să-i vină în întâmpinare o inițiativă dumnezeiască. La noi, oamenii, datorită păcatului, nici inițiativa divină nu poate actualiza deplin aspirația umană, neputând-o face din pricina păcatului o deplină disponibilitate pentru Dumnezeu. Dumnezeu nu face pe cineva preot ca pe un obiect sau împotriva voinței lui.

În cazul lui Hristos inițiativa lui Dumnezeu-Tatăl se întâlnește cu răspunsul simultan și total al Fiului înainte de întrupare, iar după întrupare cu răspunsul Său ca om, desăvârșind într-o deplină disponibilitate aspirația umană spre preoție. În cazul lui Hristos, la inițiativa Tatălui și la inițiativa Fiului, ca răspuns, de a Se întrupa și de a Se face Arhiereu deplin, se adaugă asocierea firii Sale umane, care face răspunsul Fiului să fie și un răspuns uman ce vine în întâmpinarea inițiativei Tatălui.

În Vechiul Testament, unde comuniunea deplină între Dumnezeu și oameni nu se putea încă realiza, se pune mai puțin accent pe răspunsul voluntar din partea făpturii umane. Acolo jertfa se aducea din poruncă și e semnificativ că acolo se vorbește mult de o sfințire a animalelor înainte de a fi jertfite. Tot așa de semnificativ e că nu se vorbește de un răspuns al celor ce aveau să fie preoți, ci numai de o inițiativă a lui Dumnezeu, Care consacră pe toți urmașii lui Aaron ca preoți.

În cazul lui Hristos o inițiativă a Fiului lui Dumnezeu spre a Se aduce jertfă ca om, care se conjugă ca răspuns cu inițiativa sfințitoare a Tatălui, face ca Hristos Fiul lui Dumnezeu cel întrupat să ipostazieze sau să personalizeze umanitatea asumată de la însăși nașterea Sa ca om, având în El imprimată pornirea spre jertfă, pentru ca și Hristos-omul să fie sfințit, de la însăși nașterea Sa, ca jertfă; astfel chiar de la începutul existenței Sale ca om, inițiativa sfințitoare a Tatălui se întâlnește cu pornirea Lui ca om de a Se aduce jertfă.

În acest sens, sfințirea menită să pregătească pentru jertfă și sfințirea jertfei sau a celui jertfit apar ca inițiativă a lui Dumnezeu și ca răspuns al omului pentru primirea și intrarea acestuia în comuniune cu Dumnezeu. Hristos este sfințit și Se sfințește pentru a Se aduce jertfă de când Se face om. Căci de atunci realizează ca om începutul comuniunii cu Dumnezeu. Dar e sfințit și ca jertfă adusă, căci prin ea a intrat ca om în deplina comuniune cu Tatăl. „Cel ce fiind în chipul și în starea lui Dumnezeu... când S-a golit pe Sine, se spune că S-a și arătat liturghisitor al celor sfinte și al Cortului adevărat. Atunci S-a sfințit împreună cu noi.”¹³⁷ Simultaneitatea voinței Lui de a Se jertfi, odată cu inițiativa Tatălui, se arată dinainte de întrupare și de la începutul întrupării. În Epistola către Evrei, care, conform Ps. 3, 9, urm., prezintă pe Fiul ca Preot, se spune: „Drept aceea intrând în lume zice: „Jertfă și prinos pentru

¹³⁶ *Adv. Nest. libr. V, P.G., 86, 1, col. 1729.*

¹³⁷ *Sfântul Chiril din Alexandria, op. cit., col. 100.*

păcat n-ai voit, dar mi-ai întocmit trup. Arderi de tot și jertfe pentru păcat nu Ți-au plăcut. Atunci am zis: Iată vin! (în sulul cărții este scris pentru mine), ca să fac, Dumnezeule, voia Ta” (Evr. 10, 5-7). Sfințirea Celui ce vrea să Se jertfească și a jertfei Lui odată aduse nu-și are un înțeles demn de Dumnezeu decât înțelegerea ca manifestare a voinței de comuniune din partea Tatălui și ca acceptare din partea lui Hristos-omul, sau ca început de realizare a comuniunii și ca realizare a ei. Altfel ea rămâne atașarea unei calități „fizice” la Cel sfințit și la jertfa Lui.

Înțelegerea în acest unic mod posibil, moartea lui Hristos nu mai apare ca aducerea unei satisfacții substitutive pentru onoarea jignită a lui Dumnezeu în numele oamenilor, sau ca ispășirea unei pedepse substitutive, în locul lor, din același motiv.

Teologia apuseană, catolică și protestantă, n-a cunoscut altă modalitate a scoaterii omului din păcat decât suportarea pedepsei pentru el, sau amnistia în baza unei satisfacții oferite Lui. Sfânta Scriptură și Sfinții Părinți văd soluția dincolo de această alternativă exterioară: într-o mișcare a lui Dumnezeu spre comuniune care se imprimă și omului. În amândouă celelalte cazuri, Dumnezeu rămâne exterior, pedepsind, sau pune pe om, din exterior, în mișcare de satisfacere. În spiritul acestei teologii, chiar și Hans Urs von Balthasar, care de altfel își însușește mult din duhul Părinților răsăriteni, spune, citând cu aprobare un alt teolog catolic: „Dumnezeu nu poate iubi răul moral, ci numai urî... Nu există nici o iubire autentică fără mânie; căci mânia este reversul iubirii. Dumnezeu n-ar putea iubi cu adevărat binele dacă n-ar urî și n-ar respinge răul... Iată de ce Dumnezeu nu iartă păcatul fără ispășire. O simplă amnistie ar echivala cu ignorarea răului, ignorare care ia prea ușor păcatul și-i recunoaște chiar o existență de drept.”¹³⁸

Deși în aparență mânia lui Dumnezeu e considerată aici ca îndreptându-se împotriva păcatului, și nu asupra omului, în realitate, prin faptul că scoaterea omului din păcat e văzută ca impunând numaidecât pedepsirea lui, mânia se îndreaptă și asupra omului păcătos. Distincția între omul păcătos și păcat se face numai acolo unde iertarea nu vine în urma ispășirii sau satisfacerii, ci Dumnezeu ia inițiativa comuniunii cu omul pentru a provoca și în om răspunsul prin comuniune. Când răspunsul se produce, are loc iertarea. Căci răspunsul are și sensul unei căințe.

Desigur, omul își însușește pornirea spre comuniune, inițiată de Dumnezeu, prin renunțarea la starea de păcat, ca stare de egoism. Iar renunțarea aceasta e un efort greu și deci dureros pentru el. Dureroasă este însă și persistarea lui în păcat, date fiind toate urmările pe care păcatul le implică. Dar din moment ce omul face din urmările dureroase ale păcatului mijloace de depășire a lui, ele încetează să mai însemne o suportare a lor ca pedepse. De fapt, urmările păcatului cu caracter de pedeapsă sunt pornirile egoiste, durerile și moartea. Acceptarea pornirilor egoiste produce durerile cu finalul lor, care e moartea. Dar satisfacerea lor înseamnă totodată săvârșirea păcatului în continuare. Durerea și moartea venite de pe urma lor în acest caz, înseamnă nu numai o urmare a păcatului, ci și o pedeapsă a lui. Durerea ca efort încordat de renunțare la porniri egoiste, deși mai păstrează caracterul de urmare a păcatului, nu mai are și caracterul de pedeapsă a lui, ci de mijloc de eliberare de păcat și ca atare de realizare a comuniunii, care va aduce și învierea la viața veșnică.

Astfel Dumnezeu acceptă pe om nu pentru că acesta suportă o pedeapsă pentru păcatul lui, ci pentru că face efortul de a nu mai păcătuși, pentru că a luat durerilor pe care le suportă caracterul de pedeapsă pentru păcat, făcându-le simple urmări ale păcatului și mijloace de luptă împotriva lui și de intrare în comuniunea oferită de Dumnezeu. Desigur aceasta e tot o slăvire a lui Dumnezeu, o slăvire chiar mai reală decât cea oferită prin suportarea durerii și a morții ca pedeapsă pentru păcat sau ca satisfacere adusă onoarei jignite a lui Dumnezeu.

Dar aceasta numai Hristos o poate face Cel dintâi și numai în El o putem face și noi. În Hristos durerea și moartea și-au schimbat pentru prima dată în mod deplin rostul de pedeapsă pentru păcat, deși pe de altă parte El le-a asumat ca urmări ale păcatului, sau ca „blestem”

¹³⁸ E. Riggenbach, *Das Geheimnis des Kreuzes Christi*, Stuttgart und Basel, p.16. La H. v. Balthasar, *Le Mystère Pascal*, p.135.

venit asupra întregii omeniri de pe urma păcatului. Aceste urmări aveau chiar prin ele nu numai caracterul de blestem, ci și de mijloace de limitare și de depășire a păcatului, prin scârbirea omului de păcat din cauza lor și prin folosirea lor pentru o limitare a păcatului prin ele și prin folosirea lor ca mijloace de ieșire din păcat.¹³⁹ Dar numai în Hristos ele s-au curățit de fapt deplin de caracterul lor de pedepse pentru păcat, căci numai în El au încetat să mai fie amestecate cu păcatul. De aceea numai în El moartea a fost învinsă, pentru că numai în El ea a devenit jertfă sfântă sau mijloc de sfințire a firii umane și numai în El durerile au devenit și ele mijloace de biruire deplină a lor și a morții, pentru că și ele au devenit mijloace de sfințire a firii și de „leac” al ei.

Dar acest lucru se va face mai evident în cele următoare.

c. Moartea lui Hristos ca jertfă sfințită și simțitoare și ca mijloc de biruire a morții. Hristos învinge în Sine moartea, pentru că în El comuniunea omului cu Dumnezeu este realizată în mod culminant prin moarte, iar aceasta înseamnă că și sfințirea Aceasta o putem vedea pornind de la concepția Sfântului Grigorie de Nyssa despre moarte și despre înviere. După el, moartea ca despărțire a sufletului de trup apare ca o urmare a despărțirii compusului uman de Dumnezeu, Care e forța de coeziune între suflet și trup, cum e forța de coeziune între toate. Prin revenirea omului la Dumnezeu, Acesta face iarăși legătura dintre suflet și trup, după ce acestea s-au despărțit, sau după ce legătura dintre ele s-a slăbit. Dar aceasta s-a putut întâmpla prima dată în mod deplin în Hristos, în Care Ipostasul cel cel ulul ține pe veci în Sine atât sufletul și trupul, cât și Dumnezeirea și omenirea. Dacă Hristos a acceptat moartea în Sine, a acceptat-o numai din iconomie, pentru ca să dea ocazie puterii Sale dumnezeiești să se manifeste în așa fel, încât să reunească sufletul și trupul în Sine atât sufletul și trupul, cât și Dumnezeirea și omenirea. Dacă Hristos a acceptat moartea în Sine, a acceptat-o numai din iconomie, pentru ca să dea ocazie puterii Sale dumnezeiești să se manifeste în așa fel, încât să reunească sufletul și trupul chiar despărțite prin moarte. Căci aceasta era situația la care ajungea firea noastră de pe urma păcatului. El a voit să învingă moartea suportând-o, nu evitând-o, ca să Se dăruiască și El și fiecare total lui Dumnezeu, și astfel comuniunea deplină cu Dumnezeu să fie și rezultatul unui efort al omului de renunțare totală la sine, de venire în întâmpinarea voinței de comuniune a lui Dumnezeu.

În acest scop, unind în Ipostasul Său natura omenească cu cea dumnezeiască, a pus de la început baza învierii. El S-a unit ca principiu unificator și cu sufletul și cu trupul. Prin aceasta S-a unit și cu mișcarea sufletului, care vrea să rămână unit cu trupul și să lucreze la unificarea lui cât mai deplină, întărind această mișcare a sufletului prin lucrarea Lui dumnezeiască, dar și cu mișcarea trupului, care, ca urmare a păcatului, tinde să se desfacă de suflet și să se descompună. Dar pentru a învinge deplin această mișcare a trupului, o lasă să meargă până la capăt, adică până la moarte, însă nu și până la descompunere, sau stricăciune: „Spunem că Dumnezeu S-a introdus în fiecare din cele două mișcări ale firii noastre, din care prin una sufletul tinde spre trup și prin cealaltă trupul se separă de suflet. Imprimându-Se în fiecare din aceste două, adică în partea sensibilă și înțelegătoare a compusului uman, prin puterea negrăită a Sa și prin unirea cu ele, sau cu sufletul și cu trupul, va rânduie celor odată unite, adică sufletului și trupului, să rămână în veci în unire. Căci firea noastră mișcându-se prin propria-i legalitate naturală și în Hristos spre despărțirea trupului și a sufletului El a unit iarăși cele despărțite ca printr-un cheag, prin puterea dumnezeiască, articulând la un loc ceea ce era rupt spre o unire de nedesfăcut. Aceasta este învierea.”¹⁴⁰

Unirea aceasta deplină a umanității lui Hristos cu Dumnezeirea și, în ea însăși, a sufletului și a trupului, e produsă pe de o parte de asumarea ei în Ipostasul Cuvântului lui Dumnezeu, iar pe de alta, de totala renunțare a Sa la Sine ca om, care-și are ca ultimul punct moartea. Hristos acceptă ca om moartea din încrederea totală în Dumnezeu, că El Îl va învia prin unirea deplină cu El, pe care o va realiza renunțând total la Sine, la întemeierea în Sine Însuși. Dar aceasta o poate face pentru că El are firea omenească în Ipostasul Său divin, Care

¹³⁹ A se vedea în acest sens concepția lui Nic. Cabasila, la P. Nellas, *op. cit.*, p. 98 urm.

¹⁴⁰ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Cuvântarea catehetică cea mare*, P.G., 45, col.52.

este de nedespărțit de Ipostasul Tatălui. Prin aceasta va face arătată în Sine slava lui Dumnezeu. Unirea aceasta e în același timp o comuniune maximă a Sa ca om cu Dumnezeu-Tatăl, în baza faptului că El ca persoană e totodată Ipostasul dumnezeiesc al Cuvântului și ca atare a avut puterea să rămână în unirea totală cu Tatăl și cu Duhul Sfânt și să sfințească umanitatea Sa atât prin renunțare la orice întemeiere a ei în ea însăși, cât și prin comuniunea ei maximă cu Dumnezeu, în El, ca ipostas divin. În acest context purificarea Sa prealabilă de orice egoism, și suportarea durerilor și ostenețelor care sunt legate de această renunțare, capătă și ele rostul unei sfințiri prealabile, al unei „mortificări” spirituale pentru Dumnezeu sau pentru comuniunea cu El, rostul unei pregătiri pentru culminarea lor în moartea pe cruce.

Moartea astfel acceptată, fiind urmată de înviere, este totodată o definitivare în această stare de renunțare la Sine, de sfințire și de comuniune cu Tatăl. Așa se conciliază în credința Bisericii starea de Jertfă și de Arhiereu permanent și de înviere a lui Hristos, de victorie eternă asupra morții, de ședere a Lui de-a dreapta Tatălui, după ce a intrat cu sângele Său în Sfânta Sfintelor cea din ceruri. Numai aflându-Se în calitate de Jertfă curată la Tatăl, sau la viața eternă ne poate imprima și nouă starea de jertfă curată din puterea jertfei și ne poate introduce și pe noi la Tatăl Lui. „El a intrat o singură dată în Sfânta Sfintelor, nu cu sânge de țapi și de viței, ci cu însuși sângele Său, și a dobândit o veșnică răscumpărare” (Evr. 9, 12). Dacă a intrat la Dumnezeu cel veșnic, adică în planul existenței netrecătoare cu sângele Său, înseamnă că S-a înveșnicit acolo cu sângele Său preacurat, datorită jertfei prin care S-a curățit. El e în stare de jertfă. Dar, în același timp, e în starea în care a trecut dincolo de orice moarte, și în care se topește orice moarte a noastră, a celor ce „murim după asemănarea morții Lui”.

Între moarte și înviere este astfel o continuitate. Intrând cu jertfa Sa în Sfânta Sfintelor de sus, rămâne acolo în veci, făcându-ne și nouă parte de slava Lui (Evr. 1, 3; 10, 12). Moartea trece în înviere și pe de o parte rămâne în ea, pe de alta e depășită în veci pentru Hristos ca om și pentru noi, întrucât, unindu-ne cu El, murim spiritual omului vechi al păcatului, împreună cu El. Când, murind ție, te unești prin iubire cu Cel ce a murit Lui, pentru Tatăl și pentru toți, rămânând în veci viu la Tatăl, rămâi și tu în veci în El. „În El este toată desăvârșirea prin sfințire în Duh. Prin El am fost chemați la Tatăl și vom urca la cetatea de sus împreună cu El;”¹⁴¹ vom intra în comuniunea cu Tatăl, în care a intrat El pentru noi prin jertfă. Acest fapt se petrece totdeauna până la sfârșitul lumii. „Adevărul este Hristos, prin Care am avut intrarea și am ajuns lângă Tatăl, ridicându-ne ca pe un munte la cunoștința despre El.”¹⁴²

Ideea că prin moarte Hristos întemeiază comuniunea omului cu Dumnezeu, și prin aceasta învinge pe veci moartea, a exprimat-o Sfântul Chiril din Alexandria în nenumărate forme. Iată una: „Domnul nostru Iisus Hristos, legând ciurda demonilor necurați și vărsând sângele Său pentru noi și oprind astfel moartea și stricăciunea, ne face ai Săi proprii, ca unii ce nu mai trăim viața noastră, ci pe a Lui.” Însăși moartea Lui a fost un act de biruință a morții și deci de depășire a necomuniunii omului cu Tatăl și cu semenii săi. Căci a fost pentru Tatăl și pentru noi. Prin aceasta ne-a implicat pe noi în ea. „Dacă n-ar fi murit pentru noi, nu ne-am fi mântuit; și dacă n-ar fi fost între morți, n-ar fi scuturat stăpânirea crudă a morții.”¹⁴³ Poate că o prefigurare a acestui mod de mântuire în Hristos e convingerea omului că murind pentru altul se unește cu acela pentru veci.

Noi nu trebuie să murim ca Hristos în mod real, pentru că aceasta ar însemna că moartea noastră nu s-a desființat în moartea Lui. Dar noi totuși murim la sfârșitul vieții, însă nu de o moarte ca pedeapsă, căci rostul acesta al morții s-a desființat în Hristos pentru cei ce se unesc cu El. Noi murim unindu-ne cu Hristos într-o „asemănare a morții Lui” (Rom. 6, 5). Noi murim omului vechi, adică păcatului, rămânând să suportăm ca și Hristos durerile care ne conduc la moarte, neamestecate cu păcatul, deci nu ca pedepse pentru păcat, ci ca mijloace de depășire a morții și ca dureri ale efortului de renunțare la egoismul nostru plăcut și păcătos.

¹⁴¹ Sfântul Chiril de Alex., *Glaphyr.* lib. III, P.G. cit., col. 542.

¹⁴² *Idem, op. cit.*, col. 509.

¹⁴³ *Op. cit.*, col. 437.

„Făcându-ne cu El o singură tulpină întru asemănarea morții Lui, vom fi părtași și învierii Lui, dându-ne seama că omul nostru cel vechi a fost împreună răstignit cu El, ca să nimicească trupul păcatului, așa încât să nu mai fim robi păcatului” (Rom. 6, 5-6). Trebuie să ne sfințim noi înșine din puterea trupului sfințit al lui Hristos, Care șade de-a dreapta mării și de Care ne împărtășim, luptând împotriva patimilor noastre celor păcătoase și suportând afectele sau pătimirile ca urmări ale păcatului, fără de păcat și „înfrățind trupurile noastre ca pe o jertfă vie, sfântă, bineplăcută Domnului și ca o slujire duhovnicească a noastră”, asemenea trupului lui Hristos (Rom. 12, 1). Aceasta este preoția și jertfa noastră din puterea și după asemănarea preoției și jertfei lui Hristos.

Nu lumea are să o aducă omul în primul rând lui Dumnezeu ca jertfă, în calitatea lui de preot, ci pe sine însuși. În sensul acesta leagă sfântul Petru „preoția împăratească” a celor ce cred în Hristos, de datoria lor de a vesti în ființa lor „virtuțile Celui ce i-a chemat pe ei din întuneric la lumina Lui luminată” și „de a se înfrâna de la poftele trupesti care se oțesc împotriva sufletului” (I Pt. 2, 9-11). Numai devenind și noi jertfe sfinte intrăm la Tatăl, adică în comuniunea cu El. Dar numai în Hristos putem noi intra în această comuniune cu Tatăl. În aceasta se arată extinderea jertfei sfințite a lui Hristos în noi, pentru a ne face și pe noi, nu fără colaborarea noastră, jertfe sfințite și, întrucât Hristos ca jertfă e totodată și preot, preoți în strânsă unire cu El.

Sfântul Grigorie de Nyssa spune că unirea definitivă a sufletului și a trupului, sau Învierea realizată de Hristos pentru natura Sa umană, s-a extins la toți. Cauza acestei extinderi stă, desigur, în faptul că Hristos, ca ipostas dumnezeiesc al naturii Sale umane, e în relație nemijlocită cu noi, că El, oferindu-ne natura Sa umană spre împărtășire, intră El Însuși în relația cea mai intimă cu noi ca ipostasul fundamental al nostru. De aceea în reunirea sufletului și trupului naturii Sale umane prin înviere se cuprinde virtual și reunirea viitoare a sufletului cu trupul oricărui om care a murit crezând în El, sau aflându-se în relație nemijlocită cu El. „În compusul uman asumat de El, sufletul întorcându-se iarăși în trup, după desfacerea compusului, trece, ca de la un capăt la toată firea omenească, unirea celor desfăcute prin puterea Lui. Și aceasta este taina economiei lui Dumnezeu cu privire la noi, a învierii din morți, că nu împiedică trupul să se desfacă prin moarte de suflet și împlinirea necesară a legii firii, dar le readuce iarăși una la alta prin Înviere, ca să se așeze la mijloc între amândouă, între moarte și viață, statornicind în El firea divizată prin moarte, dar făcându-Se El Însuși începutul unirii celor divizate.”¹⁴⁴ El lasă să se producă în natura umană ținută în interiorul Lui despărțirea sufletului de trup, sau moartea, dar readuce în ea din puterea Lui Însuși viața eternă, pentru ca toți cei ce mor, uniți cu El, sau aflându-se oarecum în interiorul Lui, să învie la fel cu El. Biruința asupra morții ca restituire și definitivare a unității și vieții omului e o biruință a Persoanei. Persoana e rânduită în urma păcatului nu numai să sufere moartea, ci are și putința să se folosească, prin puterea lui Dumnezeu, de moarte spre întărirea relației cu alte persoane.

Persoana dumnezeiască și omenească a lui Hristos Se folosește de moarte pentru desăvârșirea relației cu Dumnezeu și cu oamenii. Dar restabilind prin aceasta comuniunea desăvârșită, Ea biruiește în Sine moartea suferită pentru celelalte persoane. Moartea fără speranța învierii vine din păcatul izolării, și moartea fără înviere e una cu scufundarea definitivă în solitudine.

Când Hans Urs von Balthasar consideră moartea lui Iisus ca o scufundare în abisul abandonării de către toți, inclusiv din partea Tatălui, el pornește de la concepția catolică și protestantă a morții Lui ca pedeapsă pe care trebuie să o suporte sau satisfacă până la capăt, ca orice om păcătos. Așa interpretează el un imn al imnografului bizantin Roman Melodul, crezând că poate găsi o acoperire în gândirea răsăriteană pentru această concepție. În acest imn, Fiul îi spune Maicii Sale de sub cruce: „Am coborât până acolo unde neființa și-aruncă umbrele, am privit în abis și am strigat: Părinte, unde ești? Dar n-am auzit decât vijelia veșnică pe care nimenea nu o cârmuiește... Și când Mi-am ridicat ochii de la abisul nemărginit

¹⁴⁴ *Op. cit.*, col. 52.

spre ochiul dumnezeiesc, Mă fixa o orbită goală și fără fund.” Și Hans Urs von Balthasar continuă: „S-a considerat adeseori această viziune ca punctul de plecare al teologiei moderne a „morții lui Dumnezeu”; ceea ce contează mai mult în ea este că vidul și părăsirea pe care ea le exprimă nu sunt decât moartea normală a unui om, produsă în lume.”¹⁴⁵

Trebuie făcute însă niște distincții: un om de rând, mai ales când nu crede, nu vede în moarte pe Dumnezeu și totuși el nu suferă atât de greu de singurătatea în care se află, pentru că s-a obișnuit să nu se aștepte la altceva și prin aceasta conștiința lui s-a tocit. Iar dacă nu s-a tocit și totuși obișnuința l-a făcut să nu mai poată crede, e disperat. Iisus suferă de această singurătate, pentru că nu are o conștiință tocită, dar El știe de Dumnezeu și nu Se clatină deloc în această siguranță. În conștiința singuratică strigă: „Dumnezeule, Dumnezeule, de ce M-ai părăsit!” dar El nu cade în disperare. O dovadă e strigătul final: „Părinte, în mâinile Tale îmi dau sufletul Meu.”

Hristos speră totuși că va fi scăpat, ba chiar știe aceasta. Căci prin întuneric fulgeră privirea Sa ca Dumnezeu, care readuce în frâu suferința de a fi părăsit.

În sensul acesta, Sfântul Chiril din Alexandria consideră moartea Domnului ca un fel de somn de scurtă durată, ceea ce face ca și moartea celor ce se unesc cu El să fie tot un fel de somn. Vorbind de mandragorele din Cartea Facerii, 30, 31, Sfântul Chiril spune că ele „indică ca prin ghicitoră taina lui Hristos, Care adoarme în oarecare mod pentru noi... Iar unde moartea e acceptată ca somn, acolo trebuie să se aștepte și revenirea la viață... Fiindcă deci Hristos ne-a arătat, Cel dintâi între oameni, moartea ca somn (căci era viața după fire), S-a făcut firii omului ca o ușă și cale spre folosirea morții înseși spre biruirea ei. De aceea și dumnezeiescul Pavel numește totdeauna pe cei morți, adormiți” (I Cor, 11, 30; I Tes. 4, 13).¹⁴⁶ Considerând că mântuirea noastră se realizează prin suferirea acestei „pedepse” până la capăt, ca satisfacere juridică a onoarei lui Dumnezeu, teologia catolică a formulat teoria că Biserica s-a întemeiat deplin sub cruce.

Dar Biserica nu se întemeiază juridic, ci decurge ontologic din trupul lui Hristos, care, deși e sfințit pe cruce, nu e încă umplut de toată puterea dumnezeiască decât prin Înviere și Înălțare. Biserica se actualizează prin toate aceste acte, deși e dată virtual odată cu întruparea. Biserica, considerată ca realizată numai sub cruce, după achitarea întregii satisfacții, e o Biserică înțeleasă exclusiv ca societate pământească a celor care au aplanat conflictul lor cu Dumnezeu, prin Hristos. Dar Biserica e comunitate eshatologică, sau pârğa ei, extinsă din trupul înviat al lui Hristos. Teoria că totul s-a rezolvat prin achitarea prețului pentru păcat pe cruce, și nu prin îndumnezeirea trupului ca sursă a îndumnezeirii noastre, consideră Învierea numai ca o recompensă dată lui Hristos pentru acceptarea crucii, nu ca punctul care încheie întreaga lucrare a mântuirii și îndumnezeirii trupului, ca bază a mântuirii și îndumnezeirii oamenilor.

Constatăm însă că unii teologi catolici depășesc astăzi soteriologia catolică prea „strămtă” din trecut. Pe baza unei insistente analize a textelor biblice, teologul catolic Thüssing declară: „Soteriologia (catolică, n.n.), suferă, după părerea mea, de o îngustare, care fixează privirea la evenimentul trecut al crucii de pe Golgota. O asemenea îngustare nu se află în Noul Testament, cu tot accentul pus acolo pe cruce (a se vedea teologia intensivă a crucii, proprie Sfântului Apostol Pavel). Instructiv este locul din Rom., 8, 34: Acela prin care Dumnezeu lucrează mântuind și îndreptând este Iisus cel răstignit și înviat în identitatea Sa; dar în această declarație importantă, accentul e pus foarte vădit mai tare pe starea de înviere și pe viața lui Iisus „la dreapta lui Dumnezeu”, decât pe moartea pe cruce.”¹⁴⁷ Acest teolog atrage atenția lui Karl Rahner - care vedea în învierea lui Hristos numai „rămânerea valabilă a Persoanei lui Hristos și a cauzei Sale”, prin aprobarea din partea Tatălui a actului mântuitor

¹⁴⁵ *Op. cit.*, p. 49.

¹⁴⁶ *Glaphyr*. lib. IV, P.G. cit., col. 220 B.

¹⁴⁷ W. Thüssing, *Neutestamentliche Zugangswege zu einer transzedențial-dialogischen Christologie*, în vol.: Karl Rahner-Wilhelm Thüssing, *Christologie systematisch-exegetisch*, Herder, 1972, p.130.

înfăptuit pe cruce,¹⁴⁸ - că învierea lui Hristos înseamnă și „o transformare” a lui Hristos: „transformarea” lui Hristos este o noțiune contrară simplei „păstrări a chipului lui Iisus, pe care ucenicii l-au dobândit în timpul vieții Lui pământești”.¹⁴⁹ Acest Iisus transformat are un rol decisiv în opera de mântuire după Înviere. „Învierea înseamnă o transformare a lucrării prepascale într-o lucrare reală prezentă a lui Iisus cel viu asupra comunității și a lumii.” Aceasta înseamnă că lumea nu se alege numai cu iertare exterioară pe baza unei satisfacții juridice aduse de Hristos pe cruce, ci e supusă și ea unei transformări prin lucrarea prezentă a lui Hristos care Se află plin de viața dumnezeiască la dreapta Tatălui.

În general, acest teolog găsește că înseși hristologia și soteriologia lui Rahner, care se consideră el însuși și contează ca teologul care vrea să facă accesibilă hristologia veche pentru omul de azi, rămân închise în hristologia și soteriologia scolastică, față de care hristologia și soteriologia Noului Testament sunt mult mai largi și mai profunde. El socotește că trebuie să aducă concepției lui Rahner două critici: „Prima se referă la insuficiența înțelegere a soteriologiei neotestamentare, care lucrează cu categoriile jertfei; și a doua se referă la o orientare soteriologică, care nu s-a eliberat încă suficient de îngustimea soteriologiei bisericesti clasice (îngustime care poate fi depășită chiar de soteriologia Noului Testament).”¹⁵⁰

În ce privește categoria jertfei în Noul Testament - care nu e identică cu cea cultic-sacrificială sau cu cele cultic-sacrificiale iudaice și păgâne -, teologul amintit socotește că soteriologia „clasică” catolică nu lucrează suficient cu dimensiunea „pentru noi” a Noului Testament și e imprimată mai mult de ideea de „ispășire” decât de cea de „împăcare”, ca restabilire a comuniunii (II Cor. 5, 18, urm.).

Soteriologia Noului Testament, singura care poate fi baza unei soteriologii accesibile omului de azi, este tocmai aceea care vede în mântuire o restabilire a comuniunii cu Dumnezeu prin lucrarea prezentă a lui Hristos, Care, fiind om, e în același timp la dreapta Tatălui. „Tocmai credința neotestamentară în Iisus cel viu de acum și în lucrarea Sa este premiza pentru o soteriologie ce poate fi susținută azi. Sângele lui Iisus este mântuitor, după Epistola către Evrei a lui Pavel, după Evanghelia lui Ioan și prima Epistolă a lui Ioan, nu ca fiind cel ce a fost vărsat atunci pe Golgota, cum a fost atât de răstălmăcit în soteriologia „clasică”; ci pentru că e mântuitoare comuniunea cu Iisus cel viu de acum, desigur întrucât este Cel răstignit și înviat în identitatea Lui. Evanghelia lui Ioan și Epistola către Evrei arată comuniunea cu Iisus ca mântuitoare, întrucât după concepția evanghelică Iisus poartă încă mereu rănile morții Sale și după Epistola către Evrei, în persistența definitivă a predării Sale „teo-centrice” prin Cruce, e îndreptat spre Tatăl; după modelul de prezentare al evreilor, El duce sângele Său „transfigurat”, care arată în „Sfânta Sfintelor” din cer persistența predării Sale. În fața Tatălui și intervine pentru noi.” „Comuniunea cu Iisus Care primește moartea și Care prin ea, e primit întru slavă, este hotărâtoare.”¹⁵¹

Ceea ce spune acest teolog coincide cu învățătura despre mântuire, expusă în acest capitol pe baza Sfinților Părinți, despre jertfa întemeietoare de comuniune și despre desăvârșirea comuniunii prin iubire. Acest exeget catolic recunoaște acum că Sfinții Părinți au fost cei mai fideli interpreți ai Noului Testament.

Desigur, în învățătura Părinților nu se nesocotește nici sângele lui Hristos vărsat pe cruce, pentru că de el ne împărtășim în Sfânta Euharistie, și el reprezintă concret starea de jertfă a lui Hristos care Se permanentizează, ca și curăția la care Și-a dus Hristos trupul Său prin suportarea patimilor neamestecate cu păcatul. Nu se poate aproba nici lunecarea într-un spiritualism care nesocotește trupul în relațiile dintre persoane, iar în cazul de față, dintre Persoana lui Hristos și persoanele umane.

¹⁴⁸ Karl Rahner, *Grundlinien einer Christologie*, op.cit., p.37.

¹⁴⁹ Op. cit., p. 128.

¹⁵⁰ Thüsing, *ibidem*.

¹⁵¹ Idem. op. cit., p. 131.

3. Iisus Hristos ca Împărat

Iisus Hristos n-a exercitat și nu exercită numai slujirea de Învățător-Prooroc și de Arhiereu-Jertfă, ci și pe cea de Împărat. El nu a învățat și nu a proorocit numai Împărăția cerurilor, ca fiind comuniunea unei uniri desăvârșite cu Dumnezeu, prin însăși Persoana Lui, și nu a adus jertfă lui Dumnezeu-Tatăl numai trupul Său sfințit, inițiind această comuniune în Persoana Sa și atrăgând în ea și pe ceilalți oameni care cred, prin participarea lor la jertfa Sa, conducându-i cu putere spre participarea desăvârșită la acea Împărăție. Demnitatea aceasta nu e numai cea pe care o are El ca Dumnezeu de la crearea lumii și pe care a exercitat-o și în timpul vieții Sale în trup, ci e demnitatea împărătească pe care a primit-o și ca om. Domnul Însuși recunoaște în fața lui Pilat că e împărat (In. 18, 37; Mt. 27, 11; Mc. 15, 2; Lc. 23, 3). Propriu-zis, ea nu e despărțită de slujirea de Învățător și de cea de Arhiereu. Jugul Lui era un jug ușor. Puterea Lui s-a exercitat și în suportarea durerii și în înfrângerea duhurilor rele care-L ispiteau prin afectele de plăcere și durere. Ea s-a exercitat chiar și în primirea morții,¹⁵² și de aceea e un fel de continuitate între Jertfă și Înviere. Dacă a putut săvârși acte de putere asupra naturii și bolilor prin trup, aceasta se datorește și curăției trupului Său. Teologia raționalistă protestantă necunoscând această zonă spirituală declară minunile lui Hristos închipuiri mitologice. Puterea Lui se manifestă deci și prin actele de Învățător și de Arhiereu. Chiar moartea, deși este un act al Arhieriei Sale, prin modul cum a suportat-o și a învins-o ține și de puterea Lui împărătească. În special despre puterea manifestată în învățătura Sa se spune în Evanghelie: „Căci învăța ca unul care are putere, și nu ca învățătorii lor” (Mt. 7 29). De aici se vede că Iisus a avut și ca om puterea împărătească înainte de înviere.

Puterea Lui s-a manifestat înainte de Înviere nu numai ca o putere simțită în suflete de cei ce s-au apropiat de El și în poruncile ce le dădea referitor la întemeierea Bisericii și la viața ce trebuie să o ducă cei ce vor crede în El, ci și ca o putere asupra naturii prin fapte de vindecare a unor bolnavi și de înviere a unor morți. Când „ceartă” vântul și marea, și acestea se potolesc, oamenii mirați exclamă: „Cine este acesta, că și vântul și marea L-ascultă?” (Mt. 8, 27). Sfinții Părinți au explicat această ascultare, ca și spaima de care au fost cuprinse stihiiile la moartea Domnului, prin referința lor față de Stăpânul creator și susținător al lor. Se poate vedea în aceste fenomene extraordinare legătura între Cuvântul creator și cuvintele Lui, sau ecurile lor create, întruchipate în lucruri. Ele își urmează cursul lor câtă vreme Cuvântul creator și susținător își menține aceste „cuvinte” sau „rațiuni” ale Sale referitoare la ele, ca temeuri ale desfășurării naturale a ecurilor lor plasticizate. Dar când Cuvântul susținător, devenit și om, Care stă într-o legătură specială și cu chipurile plasticizate ale rațiunilor lor divine - și ale Lui, se află în suferință, ele se resimt și se înspăimântă. Cuvântul lui Dumnezeu vorbește atunci oamenilor și altfel, făcând cunoscută și în acest mod dependența țesăturii raționale a lucrurilor de El, ca Rațiunea personală supremă, devenită și rațiune personală umană a lor.

În orice caz puterea exercitată asupra sufletelor nu era numai o putere a măririi Sale dumnezeiești, ci și o putere a iubirii care se concilia cu chenoza Lui. El o exercita în același timp prin adevărul propovăduit și prin jertfa prin care de asemenea se manifesta iubirea Lui, care le vestea Împărăția lui Dumnezeu ca împărăția iubirii. De aceea El câștiga inimile prin bucuria lor de a se angaja pe drumul iubirii, sub conducerea și puterea dată de El. Recunoscând în fața lui Pilat că e împărat, Iisus declară că împărăția Lui nu e din lumea aceasta, adică asemenea împărățiilor din lumea aceasta. Iar precizând și mai mult aceasta, zice: „Eu spre aceasta M-am născut și am venit în lume, ca să mărturisesc adevărul. Oricine purcede din adevăr, ascultă glasul Meu” (In. 18, 37).

Dar la puterea împărătească deplină e ridicat Hristos prin învierea Lui, ca ea să se manifeste și în înălțarea, în șederea de-a dreapta Tatălui, în conducerea operei de mântuire, în

¹⁵² Sfântul Chiril din Alexandria, *Glaphyr.*, P. G. cit., col. 585 B: „Îmbrăcăminte cuvenită lui Aaron și înfățișarea lui de arhiereu preînchipuiau frumusețea demnității împărătești și a preoției lui Hristos.”

venirea întru slavă și la judecata de obște. După înviere Iisus spune: „Datu-Mi-s-a toată puterea în cer și pe pământ” (Mt. 28, 18). Iar Sfântul Apostol Pavel spune: „Pentru aceea și Dumnezeu L-a preainălțat și I-a dăruit Lui nume care este peste tot numele” (Fil. 2, 9). Dar și slava la care e ridicat nu o ține numai pentru El, ci o răspândește peste noi, căci pentru noi a primit-o. Puterea ce o dă celorlalți constă în primul rând în a învinge păcatul, așa cum și puterea Lui pe pământ a constat în primul rând în a ține în frâu afectele ireproșabile, ca să nu devină păcate, fapt pe care l-a făcut și prin primirea morții. „Dar când Cel ce părea că a luat ca om necurăția, terminând preaînțelept rânduita economie pentru noi, a urcat la sfârșit la Tatăl (prin jertfă, n.n.) și a ajuns în sânul Lui (la deplina comuniune ca om cu El, n.n.), atunci a lepădat și părerea că a fost ca noi în moarte și necurăție. Atunci a fost preamărit ca Dumnezeu, a fost preamărit Domnul de toți, ca Sfântul sfinților, ca unul ce umple de strălucire toată creația, dând duhurilor oamenilor să poată lupta împotriva a tot ce-i poate întina.”¹⁵³

Dar să vorbim pe rând despre actele prin care Iisus manifestă și dobândește ca om puterea Lui împărătească deplină.

Învierea lui Hristos

a. **Realitatea învierii lui Hristos.** Mult timp critica teologiei liberale a contestat învierea lui Iisus Hristos, socotind-o produsul nălucirilor unora dintre ucenicii Lui, sau ale unora din femeile din cercul apropiat Lui. Astăzi aproape toți teologii protestanți acceptă învierea lui Hristos, chiar dacă se îndoiesc de unele locuri care vorbesc despre ea în Noul Testament și chiar dacă înțeleg în mod deosebit raportul lui Hristos cel înviat cu planul istoric și importanța Învierii Lui pentru mântuire.

Un teolog protestant contemporan, B. Klappert, a adunat aceste declarații într-un volum special,¹⁵⁴ în care publică aceste texte și rezumă, în introducere, în acord cu opiniile acestor teologi cu privire la realitatea învierii, rezultatele admise în această privință, în următoarele concluzii pe care le redăm cu unele completări ale noastre:

a) *Realitatea aparițiilor lui Hristos cel înviat.* Aparițiile lui Hristos cel înviat au fost experiate în mod real de un șir de membri ai primei comunități creștine. Tradițiile despre aceste apariții sunt bine fondate istoric și nu se pot explica printr-o formulare ulterioară de legendă.¹⁵⁵

Chiar dacă fixarea în scris a acestor mărturii datează de mai târziu, ele provin de la începutul comunității, căci numai pe baza mărturiilor unor martori de la începuturile ei se putea întemeia ea. N-a putut exista întâi comunitatea creștină care, apoi, după un timp anumit, să fi produs „mitul” despre învierea lui Hristos.

Klappert se bazează, în primul rând, pe indicația dată de Apostolul Pavel, în I Cor. 15, 3, 12, despre un mare număr de martori ai acestor apariții, indicație pe care a primit-o, după cum spune, cu siguranță chiar de la unii din martorii acestei apariții, când s-a întors de la Damasc la Ierusalim, la trei ani după convertirea sa pe drumul spre Damasc. Klappert consideră despre convertirea lui Pavel că a avut loc cam în al treilea an după Învierea lui Hristos, deci mărturiile despre aparițiile Lui le-a primit prin anul 5-6 după ce ele au avut loc. Dar e sigur că despre asemenea apariții a aflat el încă de la comunitatea din Damasc, sau chiar înainte de aceea, de la comunitatea din Ierusalim, căci altfel nu s-ar fi putut întemeia nici una, nici alta. El trebuie să fi auzit despre ele chiar de la credincioșii din Ierusalim înainte de a pleca spre Damasc, chiar dacă atunci nu le credea. Căci numai mărturisirea insistentă a unor martori ai aparițiilor lui Hristos putea fi temeiul pentru întemeierea acestei comunități și-l putea face să plece spre Damasc. Dar convertirea lui Pavel trebuie să fi avut loc cu mult mai

¹⁵³ Sfântul Chiril din Alex., *Glaphyr.*, libr. II, col.476.

¹⁵⁴ Volumul e publicat de Berthold Klappert sub titlul: *Diskussion um Kreuz und Auferstehung*, Wuppertal, 1971.

¹⁵⁵ *Op. cit.* p. 10.

curând: la câteva săptămâni sau luni după Cincizecime.

Explicarea psihologică (psihogenă) a aparițiilor lui Hristos cel înviat, în cadrul *apocalipticeii iudaice* ce se formase începând din timpul Macabeilor, nu are temeii dat fiind că acea *apocaliptică* vorbea numai de o înviere a tuturor morților la sfârșitul lumii, nu de a unuia singur în cadrul lumii actuale.

Acceptarea unei reacții psihologice în lanț, cu presupunerea că ucenicii erau oameni cu dispoziții vizionare („ipoteza viziunii subiective”) este și ea neîntemeiată, pentru motivul că diferitele apariții nu se succed așa de repede. Cel puțin a lui Iacob (I Cor. 15, 5) și a lui Pavel au loc la destulă distanță de timp.

Pe lângă *aceea*, propovăduirea Învierii lui Hristos n-ar fi putut avea loc în Ierusalim fără presupunerea mormântului gol. Iudeii n-au putut infirma această predică referindu-se la existența trupului în mormânt, ci au recurs la versiunea că trupul a fost furat.

În sfârșit trebuie ținut seama de faptul că martorii aparițiilor lui Hristos au fost atât de convinși că ele sunt apariții ale lui Hristos cel înviat și au putut inspira atâta încredere în cei cărora le-au comunicat, că au fost în stare să dea nu numai o declarație rece, la o întrebare oarecare (putând și renunța la ea, dacă interesele vieții le-o cereau), ci au considerat ca o datorie a lor mărturisirea permanentă a acestui fapt, din proprie inițiativă, socotind-o o cauză atât de pasionantă a înseși existenței lor, încât au fost în stare să moară aproape toți de moarte de martiri din cauza acestei mărturii.

„Viziunile subiective” nu dau o asemenea siguranță celor ce le au. Ei au experiat o realitate dincolo de planul obiectiv și subiectiv, însă mai obiectivă decât orice obiectivitate, din care se împărtășea subiectivitatea lor.^{155bis}

b) *Corporalitatea lui Hristos cel înviat*. Aproape toți teologii protestanți actuali recunosc că Hristos a înviat cu trupul, împotriva lui H. Grass care, pe baza faptului că Sfântul Pavel nu amintește de mormântul gol și vorbește de un trup spiritual (Rom. 8, 11; I Cor. 15, 35, urm.; II Cor. 5, 1, urm.; Fil. 3, 20, urm.), afirmă că trupul material a rămas în mormânt, Hristos având după înviere un trup cu totul nou, nematerial. Klappert de acord cu Wilkens¹⁵⁶ și Rengstorf,¹⁵⁷ observă însă că Pavel vorbește numai de o „prefacere”, pe care o suferă trupul pământesc prin înviere. Căci trupul înviat nu e simplu readus la viață cum credeau evreii din acel timp, ci „transformat”. Învierea, după Pavel, nu este nici o simplă readucere în viață a trupului vechi, și nici o creare a unui trup nou din nimic, ci *o radicală prefacere a trupului muritor, printr-o lucrare creatoare săvârșită asupra trupului vechi*. Nu vedem la Pavel nici o gândire evoluționistă, care ar vedea între trupul mort și cel înviat o continuitate naturală, sau - în trupul înviat -, punctul final al unei evoluții naturale a trupului mort. Nu este nici o gândire gnostic-dualistă, care ar contesta orice legătură între corporalitatea veche și cea nouă.¹⁵⁸ „Așteptăm ca Mântuitor pe Iisus Hristos, Care va prefaca chipul trupului nostru după chipul trupului slavei Lui” (Fil. 3, 20).

Mai e de menționat că dacă ucenicii n-ar fi recunoscut o corporalitate în Cel ce li Se arăta, și anume corporalitatea Lui anterioară morții, n-ar fi avut convingerea și n-ar fi putut vorbi despre „învierea” lui Hristos.

Dar teologii amintiți, care vorbesc de „prefacerea” trupului Domnului prin înviere, se feresc de precizarea că această „prefacere” e o „pnevmatizare” a lui. De această „pnevmatizare” vorbește Sfântul Apostol Pavel în II Cor. 5, 16 și 3, 18. Ea e un efect al lucrării celei mai intensive a Duhului Sfânt în trupul lui Hristos, care-i dă o transparentă, îl face să iradieze lumină, sau slavă. Iradierea aceasta e în același timp un mod al celei mai

^{155bis} Reflexii prețioase în această privință aduce Olivier Clément, în *Le Christ, terre des vivants*, 1976, Spiritualité orientale, nr. 17, Abbaye de Bellefontaine.

¹⁵⁶ W. Wilkens, *Ursprung der Überlieferung der Erscheinungen des Auferstandenen. Zur traditions-geschichtlichen Analyse von I Kor. 15, 1-11*, în vol.: *Dogma und Denkstrukturen*, hrsg. von W. Joest und W. Pannenberg (Schlink-Festschrift) Göttingen, 1963, p. 74, nota 48. La B. Klappert, *op. cit.*, p. 14, nota 16.

¹⁵⁷ *Die Auferstehung Jesu. Form, Art und Sinn der urchristlichen Osterbotschaft*, Witten, 1960, p.88, la Klappert, *op. cit.*, p.15, nota 20.

¹⁵⁸ B. Klappert, *op.cit.*, p.14-15.

intense comuniuni în care persoana se impune în mod covârșitor prin trup, făcându-l pe acesta transparent. În cântările din „Duminica Tomii” ale Bisericii Ortodoxe se spune că, coasta lui Iisus pipăită de Toma era de foc și numai condescendența lui Hristos l-a apărat pe Toma să nu se ardă. Acest foc poate fi considerat și ca o căldură intensă a iubirii dumnezeiești, care se comunica acum neîmpiedicat prin trupul înviat. Iar această lucrare a Duhului e în același timp o sfințire, care nu are loc acolo unde n-a fost un efort de purificare de plăcerile care îngroașă trupul, unde n-a fost o renunțare la egoism; dar în Hristos, ea a fost dusă până la acceptarea morții. „Trupul Celui înviat este un trup pnevmatic” (soma pnevmatikon), spune Sfântul Apostol Pavel, care penetrează și preschimbă modalitatea existenței lui separate. Deci nu poate fi sesizat după condițiile acestei existențe.

Eroarea fundamentală din contrazicerile între „liberalii” și „fundamentaștii” protestanți a fost de a fi discutat despre probleme materiale, științifice ale învierii. Prin ea se ajunsese la opoziția banală între obiectiv și subiectiv, câtă vreme trupul Celui înviat este real fără a fi obiectivat, pentru că este materia penetrată de Duh. Singură credința, departe de a fi subiectivă, este facultatea trezită în noi de Duhul, care ne face să pătrundem în această ordine „pnevmatizată”.¹⁵⁹ Căci, în Ortodoxie, credința are și virtuți de „cunoaștere”, cum nu are la protestanți.

b. Legătura lui Hristos cel înviat cu planul istoriei. În ce privește raportul trupului înviat al lui Hristos cu planul realității istorice, Klappert, în acord cu marea majoritate a teologilor protestanți, socotește că Învierea și caracterul trupului înviat al lui Hristos nu pot fi cunoscute cu mijloacele cercetării istorice, ci numai prin credință. Ei pornesc în această privință de la noțiunea anticipată pe care și-o face omul de azi despre ceea ce e istoric posibil (Vorverständnis des Historisch Moglichen).

După Ernst Trölsch,¹⁶⁰ la baza metodei critic-istorice stau trei axiome: a) în cercetarea critic-istorică se admite numai ceea ce e verosimil; b) există o corelație între toate fenomenele istorice (influențe reciproce, legătură de cauză și efect); c) se sprijină pe analogie, adică pe un caracter imanent uniform a tot ce se întâmplă.

Pe baza acestora, Trölsch spune: „Observarea analogiilor între fenomene de același fel ale trecutului ne dă posibilitatea să atribuim unui fapt verosimilitatea.” Dimpotrivă, când e afirmat vreun fapt fără analogie cu nici un altul i se neagă verosimilitatea. Din acest punct de vedere Învierea fiind un fapt fără analogie în toate faptele istorice, lipsește orice posibilitate a verificării ei prin mijloace istorice.

Învierea lui Hristos ca un act unic și creator al lui Dumnezeu, al intervenției Lui în lumea noastră, lume a morții fără întoarcere, depășind imanența existenței pământești sau cauzalitatea ei care nu duce niciodată la biruirea morții, nu poate fi înțeleasă cu metodele cu care se cunosc fenomenele istorice, care în cazul persoanelor umane, legate de trupul coruptibil, se încheie totdeauna cu moartea definitivă a lor, ca persoane individuale. E ceea ce spuneau Sfinții Părinți, că stricăciunea creației nu se putea învinge din ea însăși: numai Hristos, ca Dumnezeu întrupat, a putut-o învinge.

Dar aici se ivește întrebarea: ceea ce nu se explică din cauzalitatea istorică și nu are analogie în fenomenele provenite din ea, și ca atare nu se explică din ea, nu poate avea totuși o anumită legătură sau atingere cu istoria? Este un asemenea fapt o pură invenție mitologică?

Klappert, în acord cu exegetul V. Campenhausen și chiar cu Grass, admite că învierea lui Hristos are, totuși, o atingere cu istoria. Grass zice: „Învierea, deși e un eveniment meta-istoric, ce depășește istoria obișnuită, are și o latură ce se deschide spre istorie. Un anumit cerc de persoane participă la el, e atins de el; un cerc care la rândul său are legătură cu anumite locuri, timpuri și împrejurări... Această latură întoarsă spre istorie a unui fapt al revelației, trebuie cercetată pentru a o cunoaște, dacă e sigură și demnă de crezut.”¹⁶¹ Iar V.

¹⁵⁹ Pr. Ștefan Charalambidis, *La resurrection*. Données scripturaires et interprétation. În: *Contacts*, nr.78-79, p.102.

¹⁶⁰ *Über historische und dogmatische Methode*, 1898, la Klappert, *op.cit.*, p.17.

¹⁶¹ H. Grass, *Ostergeschehen und Osterberichte*, p.12 urm. La Klappert, *op. cit.*, p.18-19.

Campanhausen arată că, deși evenimentul Învierii însuși nu este accesibil mijloacelor cercetării critice, cercetarea istorică e în stare să ajungă până la aparițiile pascale și la mormântul gol.¹⁶²

Totuși teologii amintiți socotesc că aceste apariții fiind supuse, din partea celor ce le-au propovăduit, unei interpretări din cele multe posibile, formează propriu-zis obiectul credinței.

Noi credem însă că se poate merge mai departe în recunoașterea caracterului istoric al Învierii. *Dacă persoanele cărora le-a apărut Hristos cel înviat sunt persoane istorice, prin ele s-a putut verifica* după toate regulile metodei istorice, dacă nu modul Învierii lui Hristos și caracterele trupului Lui înviat, în orice caz *faptul învierii*. El nu are verosimilitatea în analogia cu alte fenomene istorice, dar încolo răspunde dorințelor metodelor de verificare a unui fapt istoric. Ținând seama că verosimilitatea e o „premisă”, sau o „prejudecată”, cu care vine cercetătorul înainte de orice cercetare, el nu are dreptul să refuze, pe baza acestei apriorități „subiective”, un fapt care, prin cercetare, se dovedește real.

W. Pannenberg a avut, de aceea, dreptate să meargă mai departe și să afirme că faptul învierii nu este accesibil numai credinței, ci „oricui care are ochi să vadă”. După el, este un fapt istoric care poate fi stabilit de orice istoric profan, dacă nu se apropie de el cu *prejudecata necredinței*.¹⁶³ Față de cei ce opun faptelor un coeficient mai mult sau mai puțin subiectiv, Pannenberg opune unui astfel de coeficient - faptele. Evenimentele istorice au, dincolo de orice semnificație polivalentă, limbajul „faptelor istorice”.¹⁶⁴

W. Pannenberg își întemeiază poziția sa în această chestiune pe o altă concepție despre istorie, în care acordă serioasă atenție contingentei ei, nederivând evenimentele dintr-o cauzalitate naturală rigidă, ci accentuând unicitatea lor, împotriva afirmării uniformității esențiale a tuturor celor ce se întâmplă în ea.¹⁶⁵

Prin aceasta Pannenberg dă un temei obiectiv faptului că principiul verosimilității sau al analogiei este întâmpinat în cazul Învierii Domnului de o faptă care nu ține seama de ele. Temeiul acesta nu poate fi decât deschiderea istoriei, unei ordini mai presus de cauzalitatea strict imanentă, închisă într-o repetiție riguroasă a fenomenelor de același fel. Nimeni nu poate dovedi că istoria nu are o astfel de deschidere. Nu numai că forțe evidente unice și inexplicabile din planul strict istoric dovedesc contingenta ei, dar nici despre planul istoric în generalitatea faptelor lui obișnuite, nu se poate aduce o dovadă incontestabilă că la producerea faptelor ei nu iau parte și factori mai presus de cei imanenți umani. Cine poate arăta, de altfel, unde este granița umanului? Nu e umanul deschis unui domeniu suprauman, ale cărui inspirații și forțe îl influențează, îl ajută sau îl împiedică? Fără îndoială.

Cu toată această deschidere a istoriei spre un domeniu superior, ea nu e scoasă din ordinea ei coruptibilă, sau a morții definitive a persoanelor individuale. Numai Învierea lui Hristos a scos o persoană istorică din acest plan, deschizând perspectiva eliberării viitoare a istoriei în întregime din acest plan. În acest sens, învierea e singurul eveniment care dovedește nu numai că istoria se face cu colaborarea unor puteri mai presus de puterile umane strict „immanente”, ci și că istoria în generalitatea ei e destinată să fie ridicată într-un plan superior ei, în planul vieții incoruptibile și fără de moarte, în planul pnevmatizat, unde domnesc nu procesele uniforme ale naturii, ci libertatea spiritului uman, prin care Duhul Sfânt pnevmatizează și face transparent și trupul. Din acest punct de vedere Învierea lui Hristos are o adâncă legătură cu istoria și ea trebuie să arate istoriei această importanță a ei pentru istorie, sau începutul eficienței ei ca forță de pnevmatizare, de îndreptare a istoriei spre planul supraistoric deschis de ea, mai bine zis spre planul spiritualității care o transcende.

¹⁶² H. v. Campanhausen, *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab*, Heidelberg, 1961, p.7, la Klappert, *op.cit.*, p.19.

¹⁶³ W. Pannenberg, *Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung*, în: *Offenbarung als Geschichte*, hrsg. Pannenberg, Göttingen, 1961, *op.cit.*, p.98.

¹⁶⁴ La Klappert, *op.cit.*, p. 22.

¹⁶⁵ *Ibid.*

Învierea lui Hristos este astfel nu numai verificabilă, ca un fapt impenetrabil în conținutul lui mai presus de conținuturile faptelor istorice, ci ea ne deschide un conținut de existență din alt plan, cu cea mai mare eficiență asupra istoriei. Ea are o mare și continuă cauzalitate pnevmatică asupra istoriei. Datorită ei, istoria nu se mișcă numai în planul mărginit, am spune static, care nu ne-ar duce la nimic esențial nou, ci ne pune în legătură cu un conținut, în care se comunică continuu istoriei conținuturi noi. Învierea stă în legătură cu istoria nu numai prin cauzalitatea supraistorică, pe care a adus-o asupra istoriei, ci și prin rolul ce l-a avut și-l are în introducerea unui nou mod de viață în istorie. Hristos a înviat pentru că a biruit prin viața Lui slăbiciunea firii umane cu afectele ei, mergând în manifestarea acestei tării spirituale până la acceptarea morții pentru alții. Fără să intre deplin ca un efect și ca o cauză în istorie, Hristos a intrat într-o legătură anumită cu istoria, aducând anumite efecte în istorie și având rolul unei cauzalități asupra ei, pentru a-i deschide accesul la depășirea modului de existență într-o simplă repetiție imanentă care nu o duce nicăieri, care nu o scoate de sub stăpânirea morții.

În acest sens trebuie luat în considerare nu numai faptul că cercetarea istorică ajunge până la unele persoane cărora li S-a arătat Hristos cel înviat și până la mormântul gol, și faptul că pe de o parte învierea are în ea posibilitatea să se facă sesizată de persoane istorice, iar pe de alta, că persoanele istorice sunt în principiu capabile de a fi martore, deci de a sesiza realitatea faptului superior al învierii lui Hristos, ci și faptul că conținutul ei înalță și îmbogățește modul vieții istorice.

Dar cu aceasta trecem la scopul propriu-zis al Învierii, care constă în eficiența ei asupra umanității istorice.

c. Iradierea pnevmatică și eficiența transformatoare a învierii lui Hristos în lume.

Protestantismul a redus foarte mult conținutul eficienței lui Hristos cel înviat asupra istoriei. Teologii protestanți contemporani vorbesc de Înviere numai ca de un fel de dovadă că Dumnezeu a acceptat suportarea ispășirii de către Hristos în locul nostru, iar cei care merg mai departe consideră Învierea ca o punere în aplicare a iertării obținute de Hristos pe cruce, în sensul că Dumnezeu le dă oamenilor credința și, prin ea siguranța că sunt iertați. Pentru Karl Barth Învierea ca „sculare” a lui Hristos din morți prin Dumnezeu este sentința Tatălui prin care Dumnezeu „dă Celui răstignit dreptate și pune împăcarea în aplicare”.¹⁶⁶ „Învierea lui Iisus Hristos este marea sentință a Tatălui, executarea și proclamarea hotărârii lui Dumnezeu asupra evenimentului Crucii. Ea este aprobarea Lui.”¹⁶⁷

Teologia catolică nu e nici ea prea departe de această concepție, căci și după ea mântuirea ni se dăruiește pentru jertfa lui Hristos, nu prin trupul jertfit, înviat și îndumnezeit al lui Hristos. De aceea, Hans Urs von Balthasar zice: „Prin actul Său (de înviere a lui Hristos), Dumnezeu (Creatorul și Tatăl) furnizează în același timp justificarea supremă a adevărului Cuvântului Său și adevărul vieții Fiului Său ascultător.”¹⁶⁸

În strânsă legătură cu aceasta stă și concepția teologiei occidentale că învierea lui Hristos nu e și un act de putere al lui Hristos Însuși, ci numai al Tatălui, asupra lui Hristos cel mort. Se știe că în concepția răsăriteană Crucea lui Hristos este ea însăși biruitoare, căci Hristos murind, sufletul Lui s-a dus plin de dumnezeire în iad, unde n-a putut fi ținut, ci l-a biruit, ridicând apoi și trupul Său, care nici el nu era lipsit de dumnezeire și nici lăsat să intre în stricăciune. Toată iconografia Bisericii răsăritene de la sărbătorile Crucii și de la Paști afirmă aceasta. După teologia occidentală, dimpotrivă, Hristos a suferit în moarte slăbiciunea omului până la extrema limită, pentru ca după aceea învierea să-I vină ca un dar din afară, de la Dumnezeu-Tatăl. Teologul catolic Hans Urs von Balthasar vorbește, ca și Karl Barth, numai de o „ridicare” a lui Hristos din moarte ca act al Tatălui.

Aceasta e o concluzie firească a înțelegerii mântuirii ca realizându-se prin satisfacția adusă de Hristos Tatălui, sau ca ispășire suportată de El în mod juridic drept echivalent pentru

¹⁶⁶ La Klappert, *op.cit.*, p. 25.

¹⁶⁷ Karl Barth, *Kirchl. Dogmatik*, IV, 1, p. 340, la Klappert, *op.cit.*, p. 29.

¹⁶⁸ *Op. cit.*, p. 198.

jignirea onoarei divine. Hristos cunoaște moartea ca o epuizare totală a existenței Sale umane, oarecum despărțită de Ipostasul divin, neavând în El nici o putere ca să învie. A trebuit ca să-L ridice Tatăl din acest abis al neînțelegerii, odată satisfăcut pentru acceptarea din partea lui Hristos a acestei aneantizări, opusă jignirii aduse Lui de către oameni, prin neascultarea și orgoliul lor de a fi prin ei înșiși. V. Balthasar declară: „Deci Tatălui Îi este atribuită în mod universal inițiativa învierii Fiului. El este cel ce acționează și acționează exact așa cum o face cu omul, adică în calitate de Creator, desăvârșind acțiunea Sa creatoare prin învierea morților. Afirmarea că Tatăl a înviat pe Iisus Hristos revine frecvent în Noul Testament.”¹⁶⁹ Și V. Balthasar menționează mai multe locuri din Noul Testament în acest sens.

De fapt există un număr de astfel de locuri (Fapte 3, 15; 2, 24, 32; 5, 30; 13, 37; 17, 31; I Tes. 1, 10; I Cor. 6, 14; 15, 45; Rom. 4, 24; 8, 11; 10, 9; II Cor. 4, 14; Gal. 1, 1; Col. 2, 12). Dar Noul Testament nu-L prezintă pe Hristos numai ca obiect al învierii (ὄν ἀνέστησεν) în locurile menționate, ci în aceleași, sau în și mai multe locuri, îl prezintă ca subiect al actului învierii (Mt. 16, 21; 17, 23; 20, 19; Mc. 9, 34; Lc. 18, 33; I Cor. 15, 4; Lc. 24, 34; In. 2, 22; 17, 3; 6, 9; 7, 4; 8, 34; I Cor. 15, 12, 16, 17; II Cor. 5, 15; I Tes. 4, 14; II Tim. 2, 8). Creștinii ortodocși se salută până azi la Paști și până la înălțare cu expresia „Hristos a înviat!” iar Biserica Ortodoxă cântă și preamărește pe Hristos ca subiect al Învierii și al actului de biruire a morții: „Hristos a înviat din morți, cu moartea pe moarte călcând și celor din mormânturi viață dăruindu-le.”

Atribuirea alternativă a actului învierii când Tatălui, când Fiului arată o împreună-lucrare a Lor, care include și o intensă împreună-lucrare a Duhului Sfânt.

Tatăl, de la Care Duhul porcede, dar Care este și în Fiul, pnevmatizând trupul Domnului, îl pnevmatizează prin Duhul. Dar unde e Duhul activ, Hristos nu poate fi un obiect, ci e și El în activitate. În acest act comun de pnevmatizare supremă a trupului, se realizează suprema comuniune între Tatăl și Fiul în Duhul Sfânt. Numai datorită acestei depline pnevmatizări, din trupul Fiului va iradia în lume Duhul, Care de la Tatăl porcede și, prin Hristos ca om, va fi trimis în lume. Căci nu e pasiv Hristos în această iradiere a Duhului din trupul Lui.

Sfântul Chiril din Alexandria unește pe Tatăl și pe Fiul în actul învierii zicând: „Căci fiind puterea lui Dumnezeu și Tatăl, Fiul Și-a făcut El Însuși viu trupul Său.”¹⁷⁰ Sau: „Hristos S-a sculat prin slava Tatălui” (Rom. 6, 4).¹⁷¹

Hans Urs von Balthasar, deși vorbește, silit de textele din Noul Testament, și de un rol al Duhului în învierea lui Hristos, referă acest rol la întâlnirea Lui cu Hristos, după ce Acesta Se înalță la ceruri, lăsând să se înțeleagă că înălțarea lui Hristos și trimiterea Duhului Sfânt urmează imediat după Învierea Lui.¹⁷²

Dacă Hristos n-a suportat ca un obiect învierea, ci a fost împreună-subiect al ei împreună cu Tatăl, urmează că El Însuși a biruit sau a participat la biruirea morții, exercitând puterea Sa de Împărat în acest act, și anume nu numai ca Dumnezeu, ci și ca om. De altfel, numai recunoscând aceasta menținem uniunea ipostatică în toată realitatea ei, cu implicațiile ce rezultă din ea asupra naturii umane.

Potrivit învățaturii Sfinților Părinți, Hristos a îndumnezeit trupul încă în cursul vieții pământești, umplându-l de putere și prin eforturile Lui de a Se menține curat. În timpul morții trupul nu s-a putut goli de această îndumnezeire. E o învățătură a Bisericii că dumnezeirea nu s-a despărțit nici în timpul morții, nici de sufletul Lui, nici de trupul Lui. *Învierea lui Hristos nu a fost deci numai rezultatul unui decret al Tatălui, ci a fost pregătită și de această unire a umanității Lui cu dumnezeirea, prin Ipostasul Lui dumnezeiesc care purta și natura omenească.*¹⁷³

¹⁶⁹ *Op. cit.*, p. 178.

¹⁷⁰ *Glaphyr.*, P.G. cit., col. 365 B.

¹⁷¹ *Ibid.*, col. 441 A.

¹⁷² *Op. cit.*, p. 205 urm.

¹⁷³ Leonțiu de Bizanț zice: „Întrucât trupul Lui era de o ființă cu trupurile celorlalți oameni, cum a murit, așa

Ca atare, trupul înviat al lui Hristos nu e numai un gaj dat nouă de Tatăl, că și noi vom învia, ci este și un izvor de viață dumnezeiască pentru noi în viața pământească, un izvor de putere și de curăție. E un izvor de putere, de pnevmatizare, pentru a ne menține și a spori și noi în curăție și în pnevmatizarea care duce la înviere. De această pnevmatizare ține progresul într-o transparență care, fiind o continuă personalizare și întărire a persoanei noastre, e în același timp o întărire a comuniunii între noi și Dumnezeu și între noi înșine.

Încă de la aparițiile Sale, Hristos *iradiază* din trupul Lui această putere și slavă, sau Se face cunoscut într-o asemenea transparență luminoasă, care de cele mai multe ori covârșește trupul și numai când voiește îl face vizibil, dar și arunci, străluminat de puterea impunătoare a Sa ca persoană. Despre efectul acestui trup înviat al lui Hristos asupra noastră vorbesc toți Sfinții Părinți și cântările Bisericii Ortodoxe. „A înviat Hristos, să ne curățim simțirile,” se spune într-o cântare bisericească. Sfântul Chiril din Alexandria zice: „Căci a înviat Hristos, călcând moartea, ca și pe noi să ne izbăvească de stricăciune și, oprind tânguirea din pricina ei, să ne încredințeze să strigăm plini de bucurie: „Ai întors plânsul meu în bucurie, ai rupt sacul meu și m-ai îmbrăcat în veselie” (Ps. 29, 12).¹⁷⁴

Că Hristos n-a fost înviat ca un obiect dintr-o moarte care L-ar fi redus la totală neputință, o arată Sfinții Părinți și din faptul că El Și-a manifestat puterea încă mai înainte de învierea cu trupul, în sfărâmarea porților iadului și în eliberarea de acolo a celor ce au nădăjduit mai înainte de venirea Lui. El învinge iadul cu sufletul Său omenesc, dar unit cu dumnezeirea. Din această cauză El este primul suflet care nu poate fi reținut în iad, ci scapă de el, și prin iradierea puterii Lui dumnezeiești eliberează din iad și sufletele celor ce au crezut mai înainte în făgăduințele despre venirea Lui, ale celor ce au contemplat în Logosul vestit în Vechiul Testament intenția venirii Lui în trup. Leonțiu de Bizanț zice: „Deci, am zis că sufletul, nu pentru firea lui (căci pe aceasta o avea asemenea cu toate celelalte suflete), ci pentru dumnezeirea Cuvântului cu care a coborât și la iad, a putut nu numai să nu fie ținut de iad, ci a și dezlegat legăturile celor ce erau ținuți acolo, care au crezut în El.”¹⁷⁵ Persoana Cuvântului, intrată prin suflet într-o relație nemijlocită cu acele suflete, le-a menținut în această relație, deci în raiul pe care l-a întemeiat prin aceasta pentru ele și pentru toți cei ce vor răposa în El.

Despre domnia obținută de Hristos și peste sufletele credincioase din iad, spune Sfântul Chiril din Alexandria: „Pentru aceasta a murit și a înviat Hristos, pentru ca să stăpânească și peste morți.”¹⁷⁶ Dar în aceste cuvinte sunt implicate anumite nuanțe. Hristos este întrucâtva încă la începutul învierii și, prin aceasta, al puterii Sale împărătești, în momentul când intră în iad. El e încă mort cu trupul, „dar înviat cu Duhul,” sau prin Duhul (I Pt. 3, 18).

Despre un fel de început al învierii sufletelor încă din iad vorbesc și cântările din Sâmbăta mare la Vecernie: „Astăzi iadul strigă spunând: Mai bine mi-ar fi fost de n-aș fi primit pe Cel ce S-a Născut din Maria; că viind asupra mea mi-a surpat puterea; porțile cele de aramă le-a sfărâmat. Sufletele pe care le țineam întru mine mai dinainte, Dumnezeu fiind, le-a înviat.” Sau: „Astăzi iadul strigă suspinând: zdrobitu-s-a stăpânirea mea, Păstorul S-a răstignit și pe Adam l-a înviat.”

Dar Hristos eliberează sufletele de acolo, pentru că din sufletul Lui iradiază puterea Duhului de pe urma jertfirii trupului Său, a predării lui totale, lui Dumnezeu. Puterea Lui manifestată acolo nu e dezlegată de jertfa Lui, deci nici de trupul Lui, deși nu coboară acolo ca să sufere chinurile fără speranță ale iadului pentru acele suflete, căci în acest caz nu le-ar putea mântui. Dar în suferința Lui pe cruce a fost implicată și suferința pentru ele. Iar

putea să se și corupă. Iar faptul că nu s-a corupt nu arată schimbarea firii, ci puterea activă a voinței dumnezeiești, precum și mersul pe mare nu e o indicație a firii trupului, ci un semn al Dumnezeirii” (*Contra Nestor. et Eutych.*, P.G., 86, 1, col. 1341 D).

¹⁷⁴ *Glaphyr. in Levit.*, P.G. cit., col. 544 A.

¹⁷⁵ *Contra Nestor. et Eutych.*, P.G., 86, 2, col. 1341 C.

¹⁷⁶ *Glaphyr.*, P.G. cit., col. 95.

suferința pe cruce fiind și o compătimire pentru oameni - această compătimire rămânând până la sfârșitul lumii - Hristos a putut avea o suferință compătitoare pentru acele suflete și în iad. Dar această suferință compătitoare e în același timp putere mântuitoare. Mila Îl însoțește oriunde și oricând. De aceea s-o cerem tot timpul. Dar având-o proprie și ca om, ea nu poate fi lipsită și de o notă de suferință.

Pe de altă parte, nu trebuie să socotim nici cuvântul (din Epistola I Pt. 3, 18): „ca să vestească duhurilor din închisoare” cu totul nepotrivit, căci le-a vestit eliberarea lor și viitoarea înviere cu trupul și în general le-a dus marea veste a mântuirii realizate de El. Deci a împlinit acolo și un fel de funcție învățătoarească-profetică, așa cum s-a spus mai înainte, cele trei slujiri nefiind niciodată despărțite.

Hans Urs von Balthasar declară că în această concepție răsăriteană despre Învierea care începe încă în iad, reprezentată și în icoana Învierii din Răsărit, are loc „o anticipare care situează evenimentul Paștilor Sâmbătă și o transformare a triumfului obiectiv și pasiv într-un triumf subiectiv și activ al lui Hristos”.¹⁷⁷ De fapt nu e o mutare a Învierii Sâmbătă, ci o considerare a începerii ei Sâmbătă, în actul de biruire a iadului, care ținea sufletele pentru eternitate despărțite de trup.

Acest act de biruință e de fapt o manifestare activă a lui Hristos. Hristos nu e în iad în starea pur pasivă, din care va fi ridicat numai de Tatăl, Duminică. Propriu-zis, Hristos biruiește întâi cu sufletul iadul, pentru că Duhul Sfânt, unit cu Ipostasul Său dumnezeiesc, produce întâi îndumnezeirea sau pnevmatizarea deplină a sufletului, după ce acesta a suportat până la capăt moartea pentru Dumnezeu și pentru oameni, intrând în comuniune desăvârșită cu Dumnezeu și făcând loc Duhului Sfânt în Sine în mod deplin. Din sufletul astfel umplut de Duhul Sfânt iradiază și în sufletul celor ce au nădăjduit în El, din iad, puterea care le scapă de stăpânirea iadului.

Din sufletul lui Hristos îndumnezeit deplin, sau pnevmatizat, va iradia apoi puterea care va învia sau va pnevmatiza și trupul din mormânt. De aceea învierea începe în iad. Acest lucru e spus în mod implicit în Epistola I Pt. 4, 6.

Von Balthasar mai observă că, „în vreme ce icoanele occidentale ale Paștilor arată pe Hristos înviind totdeauna singur, Răsăritul ne face să vedem latura soteriologică și socială a operei de răscumpărare”.¹⁷⁸

De fapt cele două moduri de reprezentare iconografică a Învierii sunt solidare cu cele două concepții despre mântuirea în Hristos. În teologia occidentală Hristos, neavând nici o putere în El Însuși care să se arate în înviere, e ridicat singur din neputința extremă a morții de către Tatăl, Acesta având apoi să atribuie celor ce cred o grație creată, acordată lui Hristos pentru fapta Lui meritorie, dar de care El nu are nevoie. În teologia ortodoxă, Hristos iradiază din El Însuși, sau din sufletul și din trupul Lui, energia necreată, începând această iradiere încă în iad, și penetrându-i prin ea pe cei ce au nădăjduit în venirea Lui dinainte de venirea Lui, de fapt, în trup. Prin jertfa Lui a intrat, îndată ce ea s-a săvârșit pe Golgota, nu numai în comuniune deplină cu Tatăl, ci și cu oamenii, deocamdată cu sufletele celor fără trupuri, înainte de a-Și învia trupul.

Hans Urs von Balthasar recunoaște și el o anumită putere pe care o transmitea Hristos cel înviat prin aparițiile Sale. El rezumă această putere în următoarele:

a) Toate relatările celor cărora le-a apărut Hristos cel înviat vorbesc despre aparițiile Lui ca de niște întâmpinări ale Lui. Nu ei provoacă întâlnirea, ca în viziunile subiective, ci El o provoacă. „El este cel ce ia inițiativa întâlnirii de care beneficiază martorii. Fie că e un Cuvânt, sau un semn, un salut, sau o binecuvântare, o adresare, o invocare, un mesaj, o învățătură, o mângâiere, fie o trimitere, sau întemeierea unei comuniuni, ea e totdeauna un dar gratuit.”¹⁷⁹ Simțurile oamenilor participă ca la orice întâlnire, dar nu pe experiența lor se pune accentul, ci pe Cel cu care se întâlnesc; iar Acesta e Însuși Hristos cel viu. Aceasta o spune

¹⁷⁷ *Op. cit.*, p. 174.

¹⁷⁸ *Ibidem.*

¹⁷⁹ H. Schlier, *La résurrection de Jésus Christ*, Paris, 1969, p. 43, la Hans Urs von Balthasar, *op. cit.*, p.213.

expresia „S-a arătat” (ophite), folosită în locurile decisive (I Cor. 15, 3, urm. de 4 ori; Fapte 13, 31; Lc. 24, 34, pentru întâlnirea cu Petru; iar pentru apariția în fața lui Pavel: Fapte 9, 17; 16, 9). Cuvântul acesta spune mai mult ca o viziune. Uneori Cel ce Se arată stăruie pentru a Se impune celor ce nu-L recunosc (Lc. 24, 16; In. 20, 15; 21, 4). De aceea se poate vorbi de „întâlniri” reale. Inițiativa aparține Celui ce Se arată, Care ține să-Și facă cunoscută identitatea cu Iisus cunoscut de ei înainte de moarte. Cuvântul Celui ce Se arată are un mare rol în întâlniri. Prin Cuvânt vrea să-i convingă că El este cel cunoscut de ei înainte de Cruce; El spune cuvinte familiare, prin care arată ucenicilor că sunt cunoscuți de El.

b) Cel ce Se arată subjugă, convertește, angajează pe cei cărora li Se arată. Aceasta arată inițiativa și fapta obiectivă superioară a Celui ce Se arată. Ucenicii au conștiința nu numai că sunt cunoscuți, ci străpunși în inimă. El are interes să le reînnoiască credința în El, ba chiar să le dea o credință superioară. Și numai El o poate face impunându-Se ca Dumnezeu cel înviat.

c) Această acțiune care convinge și convertește inimile obține de la ucenici recunoașterea definitivă a dumnezeirii Celui înviat. În lumina ei se legitimează revendicarea Lui dinainte de înviere de a fi recunoscut ca Dumnezeu. Acum se face simțită în mod clar puterea Lui, ca Dumnezeu. În întâlnirile cu El după înviere, I se aduce pentru prima dată, neîndoielnic, închinare ca lui Dumnezeu (Mt. 28, 9 și 17; In. 20, 16). Numai de acum se luminează pentru ucenici deplin viața, și învățătura anterioară a lui Iisus, ba chiar și referirea la El a întregului Testament Vechi. Totul devine coerent acum în concepția lor despre Vechiul Testament; totul se leagă de Iisus și se referă la El. Toate predicile lor se vor referi de acum înainte la Vechiul Testament ca cel ce a condus spre El.¹⁸⁰

d) Aceste întâlniri pun început misiunii lor. Hristos îi trimite acum cu o putere căreia ei nu-i pot răspunde cu indiferență. „Precum M-a trimis pe Mine Tatăl și Eu vă trimit pe voi” (In. 20, 21; Lc. 24, 47-49; Fapte 1, 8; Mt. 28, 18-20). E o trimitere în toată lumea, pentru că Hristos care îi trimite are putere peste toți. Arătările lui Hristos se produc chiar în vederea trimiterii lor.¹⁸¹

Dar Sfânta Scriptură și Sfinții Părinți afirmă că Hristos cel înviat iradiază din El celor ce-L văd cu mult mai mult decât o siguranță că El e Dumnezeu, și o trimitere, cum spune von Balthasar. Iradiază din El lumina și puterea Duhului, umplându-i și pe ei de acest Duh. Convingerea că El e Dumnezeu o primesc prin Duhul comunicat lor, Care, după ce a pnevmatizat trupul Lui, îi umple și pe ei de putere. Iar puterea aceasta continuă să se comunice și după Înălțare și ea va spiritualiza treptat și trupurile noastre, ducându-le spre Înviere, prin iradierea din El în noi (Rom. 8, 9-11). „Nu a ars rugul înconjurat de flacără, ci mai degrabă ne luminează Hristos prin Duhul Sfânt și este în noi prin El.”¹⁸² Participând la sfântul Lui trup ne facem și noi „sfinți”.¹⁸³ Căci din acest trup sfințenia iradiază ca lucrare a Duhului. „Hristos ne izbăvește prin lucrarea Duhului de patimile ascunse în lăuntru minții.”¹⁸⁴

Prin urmare, puterea din trupul înviat al Domnului continuă să li se comunice atât ucenicilor cât și tuturor celor ce cred în El și după înălțarea lui Hristos la cer. Li se comunică la început prin coborârea Duhului Sfânt și apoi în Tainele Bisericii. „El v-a făcut vii împreună cu Sine,” spune Sfântul Apostol Pavel (Col. 2, 12). „Hristos este viața voastră” (Col. 3, 4). „Să umblați întru El, înrădăcinați și zidiți fiind într-Însul... Iar întru El locuiește trupește toată plinătatea dumnezeirii” (Col. 2, 6, 7, 9).

Aceasta nu înseamnă că ni se dă tot ce este în Hristos de la început și că nu există și un efort al nostru pentru a asimila tot mai mult din ceea ce este în Hristos, adică din umanitatea Lui. „Iar noi, toți, cu fața descoperită răsfrângând ca o oglindă mărirea Domnului, ne

¹⁸⁰ Hans Urs von Balthasar, *op. cit.*, p.213, 221.

¹⁸¹ *Idem, ibidem.*

¹⁸² Sfântul Chiril din Alex., *Glaphyr.*, P.G. cit., col. 416.

¹⁸³ *Idem, ibidem*, col. 549 B.

¹⁸⁴ *Ibidem*, col. 560 D.

prefacem în aceeași asemănare din slavă în slavă, precum este de la Domnul, Care este Duhul” (II Cor. 3, 18). În Hristos cel înviat este viața dumnezeiască pentru că în El e și moartea omului, luată în El însuși, și amândouă acestea sunt active și în noi. „Noi totdeauna purtăm în trup moartea lui Hristos, ca și viața Lui să se arate în trupurile noastre” (II Cor. 4, 10). Din puterea morții, dar și a Învierii Lui murim păcatului și viem lui Dumnezeu. „Iar dacă Hristos locuiește în voi, trupul vostru este mort pentru păcat... Și dacă Duhul Celui ce a înviat pe Hristos din morți, (deci și Duhul lui Hristos, n.n.), locuiește în voi,... vii va face și trupurile voastre” (Rom. 8, 10-11). Locuri ca acestea se pot înmulți încă foarte mult. Conținutul lor a fost făcut explicit în multe feluri de Sfinții Părinți. Acest conținut se poate rezuma în următoarele: Trupul lui Hristos cel înviat este un trup ridicat la deplina transparență duhovnicească și în această calitate s-a umplut de sfințenie, de îndumnezeire, aflându-se așa în fața Tatălui. Dar această sfințenie, transparență și îndumnezeire ni se comunică și nouă prin împărtășire de trupul Său și deci Învierea lui Hristos înseamnă nu numai o comuniune a Lui cu Tatăl, ci și intrarea Lui în deplină comuniune cu noi, comuniune la început pentru noi virtuală, dar având să devină comuniune actualizată, prin sălășluirea lui Hristos prin Duhul Său în ființa noastră.

Hristos și trupul Său jertfit, iar prin aceasta sfințit, pnevmatizat și transparent pururea în fața Tatălui, e ca un miros de bună mireasmă înaintea Lui, arătând prin aceasta deplina predare a Sa, ca om, Tatălui, deplina comuniune cu Tatăl în Duhul Sfânt. Acesta e sensul spiritual al expresiei „jertfă întru miros de bună mireasmă”, atât de des folosită de Sfântul Chiril din Alexandria.

Starea Lui de jertfă binemiroitoare în fața Tatălui e starea de completă predare Tatălui, ca opusă oricărei posibilități de afirmare de Sine a Sa ca om. E o stare destinată să fie izvorul unei stări asemănătoare în ceilalți oameni. De aceea, Hristos trebuie să Se afle permanent în această stare. Nicolae Cabasila zice: „Hristos S-a gândit să păstreze pe trup mărturia jertfei Sale și să poarte pe El pururea urmele rănilor Sale dobândite în clipa răstignirii, vrând să arate prin aceasta că și la venirea a doua oară în lumina orbitoare, va fi pentru robii Săi același răstignit și împuns, rănilor acestea ținând loc de podoabe împărătești.”¹⁸⁵ Aceste răni nu sunt numai niște amintiri, ci au o actualitate permanentă în Hristos. Dar ele sunt și puterea Lui care iriază în noi. El e într-o continuă predare a Sa Tatălui, ca izvor de moarte jertfelnică pentru orice om față de păcat, ca izvor din care fiecare se împărtășește de buna mireasmă a jertfei Lui spre a o înfățișa Tatălui, ca opusă relei miresme a păcatului, a afirmării unei independențe în plăcere și mândrie. „Nu e nici o îndoială că păcatul este în noi o stare tristă și rău mirositoare. Viața tristă și rău mirositoare se transformă însă prin Hristos într-o bucurie. Prin credință, Hristos transmite omului buna mireasmă. Noi ne oferim prin Hristos lui Dumnezeu, căci El este cel ce curățește prin jertfa Sa pe păcătoși și spală spiritual pe cei ce se află în necurăție. Prin Hristos ne oferim și noi, prin El avem curajul, noi, cei necurați, să ne apropiem. Dar noi ne apropiem prin credință și ne oferim Tatălui ca bună mireasmă numai dacă încetăm să existăm pentru noi, dacă avem în noi numai pe Hristos ca bună mireasmă spirituală.”¹⁸⁶ Dar această stare de jertfă reală în care Se află El, e și o stare de compătimire reală cu noi, care ne pătrunde și pe noi.

Cum se vede, sfințenia ca transparență pnevmatică sau ca bună mireasmă, deci ca predare a lui Hristos ca om în fața Tatălui, ne face părtași și pe noi la ea, deci și la dragostea Tatălui față de noi, realizând comuniunea noastră cu El. Așa cum s-au urcat preoții și fruntașii lui Israel cu Moise și Aaron pe munte, așa ne ridicăm și noi la Tatăl, cu Hristos și ajungem aproape de El, curățindu-ne în sângele Lui, Care „Și-a dat trupul întru miros de bună mireasmă”.¹⁸⁷ Căci prin Hristos „avem aducerea noastră la Tatăl și am ajuns aproape de El”.¹⁸⁸ Am câștigat această intimitate cu Tatăl, pentru că am intrat într-o familiaritate cu

¹⁸⁵ *Viața în Hristos*, trad. rom. de Teodor Bodogae, Sibiu, 1946, p.138.

¹⁸⁶ *Adoratio in Spiritu et Veritate*, libr. 15, P.G., 68, col. 973.

¹⁸⁷ Sfântul Chiril, *op. cit.*, col. 517 C.

¹⁸⁸ *Ibidem*, col. 507 C.

Hristos, Fiul Lui. „Tatăl și Dumnezeu îi învrednicește de privire și îi cunoaște numai pe cei ce au o familiaritate duhovnicească cu Fiul și care s-au recunoscut prin Duhul în El și s-au îmbogățit prin El.”¹⁸⁹ Ne învrednicește pentru predarea lui Hristos, dar și pentru compătimirea Fiului Său față de noi, stare în care rămâne El permanent. „Familiaritatea duhovnicească” cu Fiul înseamnă o unire cu Hristos prin Duhul, Care e o transparență a Lui pentru noi ca să ne facă și pe noi transparenți Lui, penetrându-ne în Euharistie de trupul Lui.

Pe măsură ce devenim și noi transparenți lui Hristos, El nu mai e o realitate obiectivă pentru noi, nici una subiectivă, ci El și noi ne aflăm într-o unitate reală, dincolo de obiectivitate și subiectivitate. El e în noi și noi în El, fără să ne confundăm, în relația cu Hristos am depășit subiectivitatea, ne aflăm în Hristos ca în realitatea cea mai obiectivă, dar și cea mai subiectivă. Această transparență trupească înseamnă și o transparență sufletească, și prin amândouă se realizează transparența lui Hristos ca persoană, care înseamnă o mare sensibilitate și iubire a Lui. Aceasta ne face și pe noi sensibili față de El și delicați între noi.

Prin Înviere, prin faptul că trupul Lui transparent, iradiant de iubire, ne penetrează. Însuși El ne-a devenit propriu împreună cu sufletul și cu dumnezeirea din El. Iar noi, înduhovnicindu-ne, am devenit proprii lui Hristos, întrucât ne-am deschis Lui prin credință. „Hristos Se sălășluiește deplin (τέλειος) în noi prin împărțășirea Duhului și nu S-a împărțit, cum spune Pavel” (I Cor. 12, 4).¹⁹⁰ „Punându-Și sângele pentru noi, a desființat moartea și a nimicit stricăciunea; și așa ne face ai Săi, ca unii ce nu mai trăim viața noastră, ci mai degrabă viața Lui.”¹⁹¹ La iubirea Lui, răspundem cu iubirea noastră, prin care renunțăm la noi, cum a renunțat El la Sine.

Cei ce sunt în această intimitate cu Fiul primesc prin Duhul o lărgime în viața și cunoștința lor, din lărgimea vieții Fiului ca om, înaintând spre statura spirituală a lui Hristos: „Hristos ni Se dă nouă mort, înviat și înălțat la cer, lărgind prin Duhul în chip spiritual inimile celor ce-L primesc.”¹⁹² Viața lui Hristos a devenit viața noastră. Incoruptibilitatea trupului Său înviat lucrează în noi în vederea învierii noastre. Orizontul nostru s-a lărgit prin Hristos cel înviat, a depășit orizontul fenomenelor fizice și psihice care se repetă în fond, sfârșind în moarte. Legea ne închidea orizontul, lăsându-ne în afara comuniunii cu Dumnezeu în Hristos. „Căci ne lărgim și noi prin credință (prin încredere) și iubire, dar numai înrădăcinându-ne în Hristos. Pentru că legea era strâmtă și mintea închinându-se la idoli era îngustă.”¹⁹³ Cu Hristos care a urcat prin jertfă și înviere, urcăm și noi la vârful cunoașterii lui Dumnezeu și ale vieții dumnezeiești prin curățire de patimile egoiste. Acum privim cu fața descoperită, prin transparența trupului lui Hristos, slava neplafonată și veșnică la care s-a ridicat omul în El. Prin aceasta ea se oglindește și în noi (II Cor. 3, 18).¹⁹⁴

Dacă Fiul Îi înfățișează Tatălui buna mireasmă a omului predat cu totul Lui, și odată cu El și pe noi, nouă Fiul ne comunică nu numai puterea acestei bune miresme a predării și deci a renunțării la orice egoism, ci și buna mireasmă a cunoașterii de Dumnezeu la care a ajuns prin aceasta omul în Hristos, sau buna mireasmă a cunoașterii celei mai înalte de Dumnezeu prin umanitatea lui Hristos. „Căci prin Sfinții Apostoli, Domnul nostru Iisus Hristos ni S-a arătat ca miros de bună mireasmă a cunoașterii lui Dumnezeu și Tatăl.”¹⁹⁵

Slava ce o avem este una cu iradierea acestei bune miresme, dar este totodată iradierea Persoanei unice divino-umane, pentru Care trupul nu-i o barieră. Căci deși trupul e prilejul trăirii comuniunii cu Persoana lui Hristos, uităm de trupul Lui, cum uităm și de al nostru, cum spune Sfântul Apostol Pavel (II Cor. 5, 16; 12, 2). Desigur, toate acestea sunt în mare măsură o virtualitate pentru aproape toți credincioșii; dar, o virtualitate reală, din care luăm puterea spre învierea noastră pentru viața viitoare. „Căci cele în Hristos sunt făptură nouă și ne-am

¹⁸⁹ *Ibidem*, col. 332 D.

¹⁹⁰ Sfântul Chiril, *Glaphyr.*, col. 425 A.

¹⁹¹ *Ibidem*, col. 437 B.

¹⁹² *Ibidem*, col. 242 A.

¹⁹³ *Ibidem*, col. 240.

¹⁹⁴ *Ibidem*, 233 D.

¹⁹⁵ *Ibidem*, col. 172.

înnoit în El spre sfințenie și nesticăciune și viață.”¹⁹⁶

Hristos cel înviat este începutul creației celei noi, pentru că ne cuprinde în starea jertfită și înviată a trupului Său în mod actual pe toți care credem nu numai prin comunitatea de natură ce o are cu noi, ci și prin cuprinderea noastră personală în El și prin petrecerea Lui în noi.

E de prisos să mai spunem că aceasta înseamnă și o cuprindere a noastră în memoria Lui (virtual îi cuprinde și pe cei ce nu cred în El). El prezintă în Sine Tatălui pe toți cei ce cred în El, deci sunt alipiți de El. Ei sunt văzuți în El de Tatăl, dar îi are înscriși și în memoria Lui veșnică. Și Tatăl îi vede înscriși în memoria Lui. Totodată vede imprimat și pe Hristos în ei, în starea Lui de jertfă și de înviere.

În fața lui Hristos îi vede pe toți cei care cred în El, căci pe fața Lui se reflectă gândul lui Hristos la fiecare, și în fața fiecărui credincios vede imprimat pe Hristos. Îl vede pe Hristos progresând în transformarea fiecărui credincios după chipul Lui până îl va aduce la starea Sa de înviere. În aceasta constă comuniunea progresivă a Tatălui cu toți cei ce cred în Fiul Său. Astfel unindu-ne cu Sine, Hristos ne unește cu Tatăl. „A devenit departe, cu noi, pentru noi, pentru ca și noi să ne facem împreună cu El și în El aproape de Tatăl... Căci făcându-ne părtași la El prin Duhul, ne unim cu Dumnezeu și Tatăl, prin El.”¹⁹⁷

Prin trupul înviat al lui Hristos iradiază, neîmpiedicată, puterea Celui ce a făcut acest trup nesticăcios, conducând pe toți cei ce se vor împărtăși de El la înviere și la nesticăciune, ba conducând întreaga creație la incoruptibilitate și la transparentă, adică la maxima transfigurare și comunicabilitate între persoane prin Duhul și la o totală personalizare a cosmosului, în Hristos și în oameni; pentru că există o continuitate ontologică între materia trupului și materia cosmosului. „Căci, după nașterea din trup, este frate acestora provenind din Adam, protopărintele în acest veac prezent; dar odată ce, prin înviere, trupul Său mort și l-a făcut duhovnicesc și ni-l oferă nouă spre mâncare, sădește și în noi prin el puterea vivificării spre învierea după moarte; prin aceasta ne-a devenit cauză a unei astfel de firi duhovnicești în veacul viitor și a unei stări nemuritoare și incoruptibile a trupurilor noastre stricăcioase de acum... Căci pentru noi, pe care ne va învia în trupuri duhovnicești, va restabili întru nesticăciune și corpurile din jurul nostru, corespunzătoare celor ce locuiesc, umblă, viețuiesc și petrec întru ele, pentru că și creația însăși se va elibera de robia stricăciunii, spre slava libertății fiilor lui Dumnezeu, Care S-a făcut om și frate și părinte al nostru și spune: Iată Eu și copiii pe care Mi i-a dat Dumnezeu.”¹⁹⁸

Starea aceea va însemna o biruință a persoanelor și a libertății lor asupra naturii care robește, o biruință a comuniunii lor, din comuniunea cu Persoana divină, sau supremă, devenită și Persoana umană eliberată, prin suportarea morții de bunăvoie, de stăpânirea morții, care e suprema tiranie a naturii învârtoșate, supremul dușman al persoanei sau al comuniunii interpersonale. Tot ce ne e dat acum ca natură se va personaliza, va sluji eternei comuniuni personale. Slava împăratească a Persoanei supreme devenită și Persoana umană, va deveni slavă a tuturor celor ce se vor deschide Persoanei supreme și centrale.

Prin toate se va vedea Persoana supremă, prin toate se vor vedea persoanele între ele. Nu se va mai vedea o natură care face greu de sesizat persoana. Vom vedea „față către față” pe Dumnezeu, dar ne vom vedea „față către față” și între noi, neacoperiți nici de natura manifestată în trebuințe materiale, în slăbiciuni trupești, în boli, supusă morții, nici de natura devenită exclusivistă prin tot felul de pasiuni. În veacul de acum, împărtășindu-ne de Hristos, vestim moartea Lui, care rămâne și în forma ei trupească în existența noastră, pentru a ne ajuta să o umplem și să o transformăm spre folos prin moartea noastră față de egoism. „Dar când va veni în slava Tatălui, nu vom mai oferi mărturisirea cuvenită despre patima Lui, ci Îl vom cunoaște în chip curat ca Dumnezeu „față către față”... Căci atunci nu-L vom mai cunoaște din cele ce sunt ale omului, ci Îl vom cunoaște din cele ce sunt ale lui Dumnezeu

¹⁹⁶ *Ibidem*, 172 B.

¹⁹⁷ *Ibidem*, 517 A.

¹⁹⁸ Leonțiu de Bizanț, *Adv. Nest.*, libr. V, P.G., 86, 1, col.1774 D-1745 A.

adevărat, fiind trecută iconomia prin care a devenit și trup. Căci vom înceta, cum se cuvine, rațiunile întrupării și va intra o cunoștință mai mare și ne va veni de la El o strălucire și o vedere și o înțelegere a mântuirii celei întru slavă.”¹⁹⁹

Trupul nu va înceta, dar el va fi transparent, încât vom vedea prin el nemijlocit pe Dumnezeu întru slavă, fiind totul înduhovnicit, toți și toate vor aparține tuturor, dincolo de împărțirea în subiectiv și obiectiv, dincolo de lanțurile naturii, de lupta pasionată pentru a stăpâni natura și pe ceilalți văzuți ca obiecte exterioare, de lupta fiecăruia pentru a se apăra de ceilalți. Singură învierea ne deschide perspectiva scăpării de fatalitatea naturii care duce la moarte, deschide un plan demn de noi și de năzuințele noastre; iar odată cu aceasta, perspectiva unei tot mai adânci sensibilități și delicatetei. Numai învierea ne va scăpa de lupta greșită pentru a ne asigura o existență efemeră, cu prețul profitării de alții, cu prețul unor imaginare experiențe de împlinire prin plăceri, prin orgolioase și găunoase realizări.

Numai perspectiva învierii ne dă puterea să ducem adevărata luptă cerută de ea: lupta împotriva pasiunilor, lupta pentru sensibilizare, pentru transparență, pentru comuniune, pentru asemănarea cu Hristos, puterea Celui care a înviat susținându-ne pe această cale.

Înălțarea la cer și șederea la dreapta Tatălui

După Epistola către Evrei, Iisus Hristos Se înfățișează cu jertfa Sa în fața Tatălui și apoi Se așază de-a dreapta Lui, dar jertfa Lui are o veșnică putere să curățească pe cei ce cred (Evr. 1, 4; 9, 17-24; 10, 12). Apocalipsa exprimă acest paradox al valabilității permanente a jertfei Sale și al măririi Sale, prin chipul Mielului junghiat care împărățește (Apoc. 5, 12).

Dintr-un punct de vedere, Hristos a intrat cu sângele Său la Tatăl prin moartea Sa și jertfa aceasta și-a arătat începutul puterii ei prin înviere. Tatăl o primește cu mirosul ei de bună mireasmă de când se aduce, și în esența ei spirituală se permanentizează din momentul primirii ei, arătată în învierea lui Hristos, în care se arată și puterea mântuitoare de care S-a umplut Hristos din acel moment aflat în comuniune deplină cu Tatăl ca om. Dar pentru noi oamenii și pentru iconomia mântuirii Fiul rămâne după Înviere cu trupul Său, încă nu total pnevmatizat, deci într-un plan mai aproape de noi, din care ni se putea face vizibil când voia. O cerea aceasta trebuința ca ucenicii să se convingă despre învierea Lui și să primească trimiterea la propăvăduire în vederea întemeierii Bisericii.

Diferiți teologi catolici și protestanți opinează că Învierea și Înălțarea coincid, căci aparițiile pot fi ale lui Hristos cel înălțat după înviere. Numai Luca a pus, după acești teologi, o distanță între Înviere și Înălțare.²⁰⁰ Dar e de întrebare: de ce aparițiile încetează după un număr de 40 de zile? De ce nu continuă cel puțin cât trăiesc Apostolii? Nu vedem alt răspuns decât în faptul că, în timpul aparițiilor, Hristos era cu trupul într-un mod mai puțin pnevmatizat. Unii socotesc că nu trebuie vorbit deloc despre o înălțare la cer, cum nu trebuie vorbit nici de o coborâre la iad, pentru a se lua puțința de a se învinui creștinismul de viziunea mitologică a unei lumi în trei etape, cum face Bultmann.²⁰¹ Dar lumea aceasta, iadul și cerul nu sunt trei etaje spațiale, ci trei moduri diferite de existență.

Socotim că motivul mai profund pentru care amintiții teologi identifică Învierea cu Înălțarea este că pentru ei Hristos ne mântuiește deplin prin satisfacția adusă lui Dumnezeu, sau prin ispășirea suportată de la Dumnezeu prin moartea pe cruce, iar dovada că Dumnezeu S-a declarat împăcat prin aceasta se arată în unicul act al învierii lui Hristos, nu într-o serie de acte săvârșite de Hristos, prin care lucrează în moduri și de la niveluri deosebite direct la sfințirea și îndumnezeirea noastră.

Potrivit Noului Testament, Hristos ridică umanitatea Sa la deplinătatea puterii prin care lucrează asupra noastră, prin cele patru momente succesive: coborârea la iad, Învierea cu

¹⁹⁹ Sfântul Chiril din Alex., *Glaph.*, P.G. cit., 429.

²⁰⁰ H. Urs von Balthasar, *op. cit.*, p. 242-243.

²⁰¹ Joseph Ratzinger, *Himmelfahrt Christi*, în: Herders Theologisches Taschenlexikon, Band 3, 1972, p. 290-292.

trupul, Înălțarea la cer și șederea de-a dreapta Tatălui. Înălțarea la cer și șederea de-a dreapta Tatălui reprezintă deplina pnevmatizare și îndumnezeire a trupului Său omenesc, deplina umplere a lui de infinitatea dumnezeiască, deplina ridicare a lui la starea de mediu transparent neîmpiedicat al iubirii infinite a lui Dumnezeu în lucrarea ei îndreptată spre noi. Fără îndoială aceasta nu înseamnă și topirea trupului lui Hristos în infinitatea dumnezeiască.

Răstimpul dintre Înviere și Înălțare a avut, pe lângă rosturile amintite, și pe acela de a asigura pe ucenici prin acte sensibile (Hristos mănâncă cu ei), că a înviat, și prin cuvinte, că va fi cu ei până la sfârșitul timpului, deci despre comuniunea Lui cu ei și cu Biserica Sa.

Înălțarea nu scoate pe Iisus din comuniunea cu cei ce vor crede în El, ci duce, dimpotrivă, această comuniune la deplinătatea unei interiorități reciproce cu aceștia, datorită pnevmatizării culminante la care ajunge trupul Lui prin înălțare.²⁰²

Încă din faza dintre înviere și înălțare trupul lui Iisus intra și ieșea prin ușile încuiate și „Se afla împreună cu ucenicii Săi totdeauna” nu venind, ci „mai degrabă arătându-Se când voia”.²⁰³ Prin înălțare Își trece trupul în planul unei pnevmatizări așa de desăvârșite - fără să înceteze de a-l avea - încât nu Se mai arată vizibil, ci Se sălășluiește invizibil în cei ce cred în El. Faptul că înainte de înălțare este cu ucenicii Săi oriunde, iar după înălțare Se sălășluiește în oricare din cei ce cred în El, cu infinitatea dumnezeiască, așezată intim în El, nu înseamnă o ubicuitate spațială a trupului Său. *Starea de pnevmatizare este altceva decât ubicuitatea spațială.* Este o prezență de adâncime și de înălțime spirituală, care se poate face sensibilă în diferite grade de intensitate, după gradul puterii de sesizare spirituală sau de credință al celui ce I se deschide Lui și prin aceasta Îl „vede” și Îl simte în sine.

Această prezență este simțită de cei ce cred ca o prezență personală a Lui dincolo de orice mijlocire corporală vizibilă. Mai mult chiar, cei ce simt prezența lui Hristos, nu o simt numai în ei înșiși, ci și în alții și uneori și în jurul lor, sau pretutindeni, dar nu ca un trup uriaș, extins spațial, ci ca trupul personal dar invizibil al lui Hristos, așa cum l-a avut în viața Sa pământească, în proporțiile umane obișnuite, dar totuși deplin transparent. Alții, care n-au progresat la acest grad de simțire a prezenței personale a lui Iisus, simt efectele prezenței Lui; simt această prezență ca o putere care-i îndeamnă și le ajută la gânduri și fapte curate, bune, ca producând în ei o stare de pace, de bucurie, o simțire a legăturii lor cu infinitatea iubirii personale a Lui ce iradiază de dincolo de ei. Această stare de pnevmatizare culminantă a trupului lui Iisus nu constă numai în putința de a se sălășlui și de a se face simțit ca trup purtat de Persoana lui Hristos, plin de putere ajutătoare spre bine în toți cei ce cred, ci și în suprema intimitate cu Tatăl. Iisus Se află acum și cu trupul unde Se află cu dumnezeirea, pe tronul dumnezeiesc, pe treapta supremei autorități, pentru faptul că e plin și în trup în mod desăvârșit de infinitatea vieții și iubirii dumnezeiești. Fiul lui Dumnezeu nu mai trăiește o cheneză, o golire de slavă în umanitatea Sa, ci și umanitatea Sa e plină de slava dumnezeiască. Dumnezeirea a copleșit cu totul trupul Său, mai bine zis transpare și iradiază neîmpiedicate prin el, fără să-l desființeze. Dumnezeu este om, omul este Dumnezeu, fără să înceteze de a fi și om și Dumnezeu; omul este Dumnezeu fără să înceteze să fie om, Dumnezeu este om fără să înceteze să fie Dumnezeu. În Hristos, omul este Dumnezeu, Care susține universul și-l conduce spre îndumnezeirea în care Se află El. „Domnul S-a suit la cer și folosindu-Se de un nor, ca de un car de lumină, S-a urcat în slavă și a intrat în Sfânta Sfintelor cea nefăcută de mână și S-a așezat de-a dreapta mării, în ceruri, făcând frământătura noastră împreună-

²⁰² Această pnevmatizare Îl face pe Hristos și după omenitate „Duh”, cum zice Odo Casel, deși el atribuie acest efect numai morții și învierii lui Hristos. Desigur, această stare de Duh nu înseamnă o lepădare a trupului. „Domnul a devenit prin patimă Duh; de aceea trebuie să trăim și noi împreună cu El patima în chip mistic ... Hristos este Duh prin unirea ipostatică cu Logosul divin, Care e Duh; dar această unire își produce efectul deplin (wirkt sich aus) într-o ridicare și a naturii, care prin Înviere s-a îndeplinit și s-a vădit deplin. Căci Domnul a venit mai întâi în umiliința trupului păcatului. Pe acesta trebuia să-l ținuiască pe cruce, ca în el să omoare păcatul și cu acesta, moartea. În același moment însă, în care păcatul a fost nimicit pe cruce, robul Iisus, Fiul Omului cel umilit, a apărut în măreția Domnului și a Fiului Omului. Întregul Dumnezeu-Om e acum Duh” (*Das christliche Kultmysterium*, ed. 2. Regensburg, 1935, p.34, 37 urm.).

²⁰³ Sfântul Grigorie Palama, *Cuvânt. 22, la Înălțarea Domnului*, P.G., 151, col. 296 C.

șezătoare și împreună-Dumnezeu (ὁμόθρονον καὶ ὁμόθεον).”²⁰⁴ Șederea „de-a dreapta Tatălui” a Fiului cel întrupat arată că Tatăl Îi dă Acestuia chiar primul loc în conducerea lumii spre îndumnezeire, în lucrarea de aducere a ei la unirea cu Dumnezeu, la umplerea ei de infinitatea dumnezeiască, într-o relație de iubire netrecătoare cu Dumnezeu. Expresia „la dreapta mării” sau „la dreapta lui Dumnezeu” din Epistola către Evrei (1, 3; 10, 12) este explicată în sensul amintit de Sfântul Apostol Pavel în I Cor. 15, 25-27: „Căci El trebuie să împărătească până ce va pune pe toți vrăjmașii Săi sub picioarele Sale, iar vrăjmașul cel din urmă va fi moartea. Căci toate le-a supus sub picioarele Lui. Dar când zice Scriptura că toate I-au fost supuse Lui, învederat este că afară de Cel care I-a supus Lui toate.” Ținta ultimă a lucrării lui Hristos este să învingă moartea universală, adică să ridice creația din starea de slăbiciune extremă pe care o produce despărțirea ei de izvorul vieții, care este Dumnezeu, înseamnă întărirea spiritului nostru din Duhul dumnezeiesc ce iradiază din El, în așa măsură încât să învingă supremația automatismului unei naturi învârtoșate care duce la moarte. Iar aceasta se face prin ridicarea oamenilor în comuniunea desăvârșită cu Dumnezeu cel personal, și înfinit în puterea Lui spirituală.

Dumnezeu vrea ca lumea să fie adusă la Sine printr-un om, prin trupul omenesc devenit mediu deplin transparent al infinitei Sale puteri de viață și de iubire; vrea s-o aducă prin Fiul Său preaiubit, pe Care în acest scop L-a făcut om, pentru ca, prin El, iubirea Sa infinită față de El să o reverse spre toți oamenii și spre lumea cu care sunt solidari prin creație. Prin aceasta atrage la Sine pe cei care văd în cinstea supremă acordată lui Hristos ca om, spre ce cinste sunt chemați și ei să urce. Iar omul Hristos nu Se folosește în lucrarea de conducere a noastră spre îndumnezeire decât de metodele Sale, metode de întărire a spiritului împotriva a ceea ce e opus libertății lui: biruirea patimilor din oameni și a morții din ei, prin întărirea lor înșiși și prin conlucrarea lor, după chipul în care le-a biruit în Sine. Deci El continuă să-Și exercite lucrarea Sa împărătească, îmbinată cu cea de Arhiereu și de jertfă, să-Și exercite puterea Sa ca un Miel înjunghiat. Sunt metode de convingere, nu de silă; metode de câștigare a oamenilor prin iubirea Sa din care nu lipsește împreună-pățimire a Sa cu ei. Prin aceasta El Se adresează libertății lor și vrea să întărească libertatea lor în efortul de a lucra prin ei înșiși la învingerea robiei lor. El îi ajută să învingă răutatea dintre ei prin răbdare, prin blândețe, prin delicatețe, pe care li le comunică din El Însuși.

Acțiune este sensul rămânerii Sale într-o stare de jertfă permanentă și al comunicării acestei stări și nouă, prin împărțirea de trupul Său jertfit și de sângele Său vărsat. El conduce ca un om, dar ca un om umplut de puterea și slava dumnezeiască infinită, care nu sunt însă o putere și o slavă ce se exercită în silirea oamenilor, într-o trufie față de ei, ci într-o iubire și o blândețe care vrea să le dovedească neîncetat că-i consideră frații Săi întru umanitate și vrea să-i ridice la aceeași putere și slavă a libertății și a iubirii la care Se află El. Ridicat la slava și la autoritatea de Dumnezeu, Omul-Hristos rămâne totuși om și încă cel mai adevărat și omul-model la care trebuie să ajungem cei ce credem în El. Crezând în împreună-Lui-pățimire cu noi, care este în același timp puterea Lui ce pătrunde ființa noastră și o înalță, credincioșii Îi cer în același timp neîncetat „mila” Lui, acordându-I și toată slava: „Doamne miluiește.” În această expresie este și recunoașterea Lui ca Stăpân al nostru, dar și recunoașterea că acest Stăpân e nesfârșit de milos și de iubitor și deci de apropiat de noi.

Când metoda aceasta își va fi încheiat opera, atunci și Iisus ca om Își va fi încetat slujirea împărătească, trecând toate sub împărăția Tatălui (I Cor. 15, 28), sau Își va fi încetat această putere împărătească ca demnitate exclusivă a Lui, întrucât și toți cei ce credem vom fi ajuns împreună-împărați cu El, împreună-împărați peste patimile înrobitoare, deci la o slavă a libertății desăvârșite în relația iubitoare cu Hristos.

Dar dacă în pnevmatizarea culminantă a trupului Domnului, e implicată nu numai starea de desăvârșită îndumnezeire și intimitate deplină a Fiului ca om cu Tatăl, ci și capacitatea Lui de a Se sălășlui în noi cu toată puterea iubitoare și cu toată viața infinită a dumnezeirii, șederea de-a dreapta Tatălui se conciliază cu sălășluirea Lui în noi. Ea e o

²⁰⁴ Sfântul Grigorie Palama, *Cuv. 21, la Înălțare*, P.G. cit., col.280 D.

sălășluire comună a lui Hristos și a Tatălui în noi. El a devenit un mediu deplin transparent al dumnezeirii Lui și al Tatălui pentru noi, pentru că a devenit, și ca om, deplin transparent și deschis Tatălui.

Sălășluirea deplină are loc numai în inimile celor ce iubesc pe Dumnezeu, după ce s-au curățat de egoismul pasiunilor, prin împlinirea poruncilor Lui, deci s-au deschis și s-au făcut transparenți Duhului Sfânt din Hristos și orizontului pnevmatic infinit în care Se află Hristos. Numai în felul acesta ei devin „cer” al lui Dumnezeu, sau depășesc despărțirea între subiectul uman îngroșat și devenit aproape obiect și cel divin și ridică toată existența în această stare de unitate în Duh. „Dacă Mă iubește cineva, păzi-va Cuvântul Meu și Tatăl Meu îl va iubi pe el și vom veni la el și Ne vom face locaș” (In. 4, 23). De sălășluirea aceasta și de condiționarea ei prin iubirea noastră, depinde atât de exclusiv înălțarea noastră, că fără ele putem participa la Învierea Domnului, dar nu și la Înălțarea Lui, nu și la unirea cu El pentru veci.²⁰⁵ Cei ce nu vor avea parte de Înălțare, nu-L vor avea în ei, ci numai vor ști de El.

Astfel, Înălțarea lui Hristos cu trupul la cer și șederea Lui de-a dreapta Tatălui înseamnă ridicarea Lui ca om la treapta de supremă eficacitate asupra celor ce cred. În aceasta stă puterea și slava supremă la care S-a urcat Hristos prin Înălțarea la cer.

„Trupul domnesc,” ridicat nu numai la cer, ci „la cerul cerului”, „mai presus de toată autoritatea și stăpânirea și de tot numele și demnitatea,” care e numit de Isaia „muntele lui Dumnezeu și casa lui Dumnezeu așezată pe vârful tuturor munților,”²⁰⁶ sălășluiește în același timp în intimitatea cea mai profundă a celor ce cred și se face vădit în intimitatea celor ce s-au curățit de patimi, ca „loc” prin care și din care izvorăște toată puterea de sfințire și de îndumnezeire a noastră. Această paradoxală coincidență între tronul dumnezeiesc și intimitatea noastră se datorește faptului că însuși trupul omenesc al Domnului șade pe tronul dumnezeiesc.

Occidentul creștin s-a depărtat de această înțelegere a Înălțării Domnului cu trupul la suprema putere și slavă, ca la suprema eficacitate a Lui, prin sălășluirea Lui concomitentă în noi. Pentru el Hristos a devenit, prin Înălțare, un Stăpân, un Domn exterior, care iartă în baza puterii de a ierta obținută prin jertfa Lui, asigurându-ne o fericire în viața viitoare. Catolicismul a putut astfel să-I dea lui Hristos în Biserică un locțiitor, iar protestantismul a lăsat pe fiecare ins cu „libertatea” lui în afară de lucrarea lui Hristos în oameni, care e o falsă libertate, odată ce e o libertate neeliberată de trufie și de patimi. Numai o libertate în Hristos și după chipul libertății lui Hristos, ca eliberare de patimi și de trufie, însemnând unirea cu Același Hristos și având chipul lui Hristos imprimat în toți cei ce cred în El, se conciliază cu unitatea tuturor în credință și în înțelegere, aflându-se toți în ambianța aceleiași iubiri a lui Dumnezeu, care hrănește și iubirea lor față de El și pe cea între ei. Pentru creștinismul de la început, așa cum a fost menținut în Ortodoxie, Înălțarea trupului Domnului la cer e înălțarea noastră însăși, înălțarea din patimile noastre, în unitatea cu El, înălțarea începută pentru noi prin înălțarea Domnului, dar având să se continue până la desăvârșirea ei. „De aceea ne bucurăm, prăznuind Învierea și Înălțarea și așezarea (în locul suprem) a firii noastre și începutul învierii și al înălțării tuturor celor ce cred.” Căci „de Învierea și de Înălțarea Mântuitorului nostru ne împărtășim și ne vom împărtăși toți”.²⁰⁷ Fără îndoială, intimitatea noastră, sau a Bisericii, în care Se află sălășluit Hristos după înălțare, nu este ea însăși „tronul” unde Se află Tatăl cu Fiul. Tatăl cu Fiul sunt totdeauna deasupra intimității noastre, pentru ca să poată veni în ea de acolo. Tatăl cu Fiul „vin” prin Duhul Sfânt în intimitatea noastră, sau vin într-o măsură tot mai mare, sau pot să nu vină; nu inima noastră este ultimul loc de unde izvorăște prezența Tatălui și a Fiului. Tronul dumnezeiesc e suprema treaptă a existenței, treapta de supremă transcendență, sau izvorul și fundamentul ultim și nesfârșit unde toate își au începutul și cauza. Dar acolo e și starea de supremă pnevmatizare a trupului Fiului, care coincide cu comuniunea deplină a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh.

²⁰⁵ Idem, *Cuv. 22; Ibidem*, col. 296 C.

²⁰⁶ Idem, *Cuv. 21*, col. 276.

²⁰⁷ *Ibidem*, col. 277 D.

Pe de altă parte „venirea” lui Hristos și a Tatălui de pe tronul Lor în intimitatea noastră, nu-i o mutare a Lor de la un loc la altul, ci numai pătrunderea Lor, sau a supremului fundament și izvor al existenței, în noi, sau punerea noastră în legătură nemijlocită cu acest fundament viu sau izvor fără sfârșit al existenței, fără ca acest fundament viu și nesfârșit al existenței să înceteze de a rămâne deosebit de noi.

Creștinismul răsăritean, punând atâta accent pe prezența lui Hristos și a Tatălui în ființa intimă a credincioșilor prin Duhul Sfânt, afirmă o eficiență nemăsurată a Lor, sau a Sfintei Treimi, în credincioși încă din viața aceasta, dacă aceștia se străduiesc pentru curățirea lor de păcatele și de patimile care îi închid în ei înșiși. Prin aceasta credincioșii sunt ținuți în unitate și conduși pe calea sfințeniei, după asemănarea sfințeniei trupului lui Hristos, a cărui stare de pnevmatizare culminantă e o stare de iradiere a Duhului Sfânt, aflat în deplinătatea Lui în acest trup desăvârșit transparent.

Rezultatul acestei lucrări a lui Hristos în inimi, prin Duhul Sfânt, este Biserica; sau ea rodește ca Biserică. Nu se poate despărți între ea și Biserică.

PARTEA A PATRA

OPERA DE MÂNTUIRE
A LUI HRISTOS ÎN DESFĂȘURARE

I

Biserica, trupul tainic al Domnului în Duhul Sfânt

A

Pogorârea Duhului Sfânt și începutul Bisericii

Prin Întruparea, viața de ascultare, Răstignirea, Învierea și Înălțarea Fiului lui Dumnezeu ca om, s-a pus, în pârga firii noastre asumate de El, temelia mântuirii noastre. Dar mântuirea noastră propriu-zis se înfăptuiește de-abia prin sălășluirea în noi a lui Hristos cu trupul purtat de El, înviat și înălțat și deplin pnevmatizat, sau umplut de Duhul Sfânt și devenit prin aceasta desăvârșit transparent. Sălășluirea aceasta produce Biserica. Biserica este astfel finalizarea acțiunii mântuitoare, începută prin Întrupare. Biserica este actul cinci al acestei opere de mântuire, dacă Întruparea, Răstignirea, Învierea și Înălțarea sunt primele patru acte. În acest act, toți cei ce cred primesc pe Cuvântul ca Ipostas fundamental, prin trupul Său extins în noi. Prin aceasta se sădește și în ei sfințirea și începutul învierii, aflate în trupul lui Hristos, sfințire și început de înviere care sunt dezvoltate prin colaborarea lor cu Hristos.

După teoria creștinismului apusean, după care mântuirea constă în rezolvarea juridică exterioară a diferendului dintre Dumnezeu și oameni, Biserica nu mai are un rol absolut necesar, în mod consecvent, protestanții au slăbit caracterul văzut al Bisericii. Catholicismul, nerupând în mod tranșant cu viața creștină dinainte de scolastică, a păstrat Biserica, dar i-a dat mai mult un caracter instituțional decât sfințitor și îndumnezeitor, un rost asemănător cu al celorlalte instituții lumești.

Dar Hristos ne mântuiește întrucât Se sălășluiește în noi prin Duhul Sfânt. Prin aceasta iradiază în noi din trupul Său pnevmatizat puterea mântuitoare și îndumnezeitoare a noastră.

Coborârea Sfântului Duh e cea care dă existență reală Bisericii, punând începutul sălășluirii trupului îndumnezeit al lui Hristos în celelalte ființe umane și, cu aceasta, începutul Bisericii.

Pogorârea Sfântului Duh este astfel actul de trecere de la lucrarea mântuitoare a lui Hristos în umanitatea Sa personală la extinderea acestei lucrări în celelalte ființe umane. Prin Întrupare, Răstignire, Înviere și Înălțare, Hristos pune temelia Bisericii în trupul Său. Prin acestea Biserica ia ființă virtual. Dar Fiul lui Dumnezeu nu S-a făcut om pentru Sine, ci pentru ca din trupul Său să extindă mântuirea ca viață dumnezeiască în noi. Această viață dumnezeiască, extinsă din trupul Său în credincioși, e Biserica. Această viață iradiază din trupul Său ridicat la deplina stare de pnevmatizare prin înălțarea și așezarea Lui de-a dreapta Tatălui, în suprema intimitate a infinității vieții și iubirii lui Dumnezeu îndreptată spre oameni.

Biserica, aflată virtual în trupul lui Hristos, ia astfel ființă actual prin iradierea Duhului Sfânt din trupul Său în celelalte ființe umane, fapt care începe la Rusalii, când Duhul Sfânt coboară peste apostoli, făcându-i primele mădulare ale Bisericii, primii credincioși în care se extinde puterea trupului pnevmatizat al lui Hristos.²⁰⁸ Fără Biserica opera de mântuire a lui

²⁰⁸ I. Karmiris șovăie în privința actului prin care se întemeiază Biserica: aci declară, în spiritul teologiei catolice, că Biserica a fost întemeiată juridic pe Cruce (după teologia catolică pe Cruce s-a făcut totul pentru satisfacerea onoarei divine și deci pentru realizarea împăcării între Dumnezeu și oameni), aci declară, în spiritul Sfinților Părinți, că întemeierea Bisericii nu trebuie plasată într-un singur act, ci în Întrupare, în dispozițiile organizatorice, în Cina cea de taina, în Răstignire, Înviere și Înălțare ('Η ορθόδοξος Εκκλησιολογία, Atena, 1973, p. 98, nota 3 și toată expunerea de la pag.74-102). Iar importanța pogorârii Sfântului Duh o vede când în vivificarea (ζωοποίησις) Bisericii existente de mai înainte, în mod imobil, când în întemeierea de fapt a Bisericii, zicând: „Prin pogorârea și lucrarea Sfântului Duh s-a produs și întemeierea Bisericii” (*op. cit.*, p.96). În prima părere urmează exemplul teologului catolic Meschler, care vede rolul Sfântului Duh în punerea în mișcare

Hristos nu s-ar putea realiza.

Se obișnuiește să se vorbească de trimiterea Duhului Sfânt ca de un act prin care Duhul Sfânt ia locul lucrării lui Hristos. În acest fel de a vorbi, Biserica e considerată ca opera Duhului Sfânt, Care a preluat lucrarea lui Hristos. De fapt, Duhul Sfânt trebuie socotit totdeauna ca Duhul lui Hristos, deci nu trebuie văzut în nici un fel despărțit de Hristos. E falsă imaginea unui Hristos în cer și a Duhului Sfânt în Biserică, pentru că nu ia în serios unitatea Persoanelor treimice. Aceasta duce sau la raționalism sau la sentimentalism, sau la amândouă ca atitudini paralele, ducând fie la instituirea unui locțiitor al lui Hristos, ca în catolicism, fie la afirmarea unui individualism, inspirat de capriciile sentimentale, considerate ca impulsuri ale Duhului Sfânt și neținute în frâu de prezența unui Hristos care ne înfățișează o umanitate de model bine conturată și ne oferă prin Duhul Sfânt puterea de a ne dezvolta după chipul ei.

Prin Duhul Sfânt pătrunde în inimi Însuși Hristos, dar aceasta întrucât trupul Lui s-a pnevmatizat în mod culminant prin Duhul care a penetrat și copleșit cu totul trupul lui Hristos. Sfântul Ioan Gură de Aur spune: „Precum Hristos a spus despre Sine: „Iată, Eu cu voi sunt până la sfârșitul zilelor,” și de aceea putem serba Epifania (Crăciunul) pururea, așa și despre Duhul a spus: „Va fi cu voi în veac” și de aceea putem serba și Cincizecimea pururea.”²⁰⁹ Ba putem prăznuți chiar în fiecare zi atât Învierea cât și Cincizecimea, pentru că în fiecare zi e atât Duhul Sfânt cât și Domnul înviat cu noi. „Fiindcă deci putem vesti pururea moartea Domnului, putem prăznuți pururea Paștele... Dar să vedem care e motivul prăznuirii de azi și pentru ce o facem? Fiindcă Duhul a venit la noi și precum Unul-Născut Fiul lui Dumnezeu este cu oamenii credincioși, așa și Duhul lui Dumnezeu.”²¹⁰

Prezența Duhului în noi este atât de legată de a Fiului și a Tatălui, că „dacă n-ar fi Duhul, n-am putea numi pe Iisus Domn”. Dar fără Duhul „n-am putea chema nici pe Dumnezeu, Tată”, deci n-am putea rosti rugăciunea *Tatăl nostru*.²¹¹

Un alt fapt care arată unirea indisolubilă între prezența și lucrarea Duhului și a Fiului în noi este că lucrarea Duhului constă în a ne face tot mai mult după chipul Fiului, adică fii adoptivi ai Tatălui. Dar aceasta înseamnă că Însuși Fiul Își imprimă tot mai adânc Persoana Sa ca model activ și eficient în noi și, împreună cu aceasta, sentimentul Său filial față de Tatăl, primindu-ne în aceeași intimitate cu Tatăl și așezându-ne în aceeași relație intimă cu infinitatea iubirii Tatălui, în care a intrat El ca om. Dar Fiul, făcând aceasta în noi prin Duhul, nu poate rămâne pasiv, sau absent în această lucrare a Duhului asupra noastră. Sfântul Chiril din Alexandria spune: „Deci, fiindcă Fiul Se sălășluiește în noi prin Duhul Său, spunem că suntem chemați la filiația duhovnicească.”²¹² Cu alte cuvinte, dacă n-am deveni duhovnicești, n-am putea deveni nici fii ai Tatălui; dar nici viceversa. Tot Sfântul Chiril mai spune: „Hristos ne-a trimis nouă din cer pe Mângâietorul, prin Care și în Care este cu noi și petrece în noi.”²¹³ Sau, dacă Fiul săvârșește lucrurile mari în Duhul, „S-a făcut strălucitor în Duhul și slava de a putea face toate o are în Duhul”.²¹⁴ Cu alte cuvinte, Duhul lucrează din Hristos în noi întrucât trupul lui Hristos a devenit strălucitor prin transparența Lui, prin faptul că iradiază din El lumina puterii și iubirii nesfârșite a lui Dumnezeu; sau Duhul ni-L face pe Hristos mai evident ca Dumnezeu, ca Domn, având această evidență nu întrucât Îl sesizăm pe Hristos fără trupul

a organismului Bisericii, constituit de mai înainte (*Die Gabe des heiligen Pfingstfestes*, Freiburg, 1930, p.103, la Karmiris, *op. cit.*, p. 99).

Dar ce poate fi o Biserică nemișcată, sau lipsită de viață? Afirmția lui Karmiris implică ideea justă despre rolul de-viață-facător al Sfântului Duh, dar aceasta trebuie îmbinată cu ideea că prin pogorârea Sfântului Duh însăși Biserica ia ființa reală, completându-se tot ce s-a făcut mai înainte pentru punerea fundamentului ei de către Hristos. Sfântul Ioan Gură de Aur zice: „Căci trebuia să Se junghie Mielul și să dispară păcatul și să se producă mormântul și Învierea, ca apoi să vină Duhul” (Sfântul Ioan Gură de Aur, *La Sfânta Cincizecime*, Omil. 1, 4, P.G., 50, 658-659).

²⁰⁹ *In Sanctam Pentecostem*, hom. II, P.G., 50, 454.

²¹⁰ *Ibid.*

²¹¹ *Ibid.*, col.458.

²¹² *De Sancta Trinitate*, dialogus III, P.G., 75, col.853 D.

²¹³ *Idem, op.cit.*, dial.VII, col. 1093.

²¹⁴ *Ibid.*, col.1116.

Lui, ci prin însuși trupul Lui devenit deplin transparent.

Sfântul Grigorie Palama exprimă acestea declarând că Fiul trebuie să Se înalțe ca om la Tatăl, pentru ca să trimită pe Duhul chiar de la sânul Tatălui de unde purcede, afirmație întemeiată pe cuvântul din Evanghelia lui Ioan: „Când va veni Mângâietorul, pe Care-L voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul adevărului care de la Tatăl purcede, Acela va mărturisi despre Mine” (In. 15, 26).²¹⁵ Declarația Sfântului Grigorie Palama trebuie înțeleasă în sensul că numai când Hristos, Înălțându-Se la Tatăl ca om, Se umple în trupul Său de Duhul Sfânt, ca și Tatăl, sau ca și El Însuși ca Dumnezeu, din trupul Său desăvârșit pnevmatizat poate iradia plinătatea Duhului, întrucât trupul Lui însuși nu mai poate apărea în mod vizibil, dar pătrunde prin Duhul în inimile celor ce cred în El. Același lucru îl spune și Sfântul Ioan Gură de Aur: „Căci firea noastră s-a urcat înainte cu zece zile pe tronul împărătesc și Duhul Sfânt a coborât azi la firea noastră. A urcat Domnul pârga noastră și a coborât Duhul Sfânt... Voind să arate că a împăcat pe Tatăl cu firea noastră, I-a trimis îndată darurile împăcării. Noi am trimis credința (în Persoana lui Hristos ca om, n.n.), și am primit darurile, I-am trimis ascultarea și am primit dreptatea.”²¹⁶

Adică am intrat prin Fiul ca om în intimitatea iubirii infinite a lui Dumnezeu și această infinitate a iubirii dumnezeiești iradiază asupra noastră și în noi prin Persoana Duhului, dar fără ca Fiul și simțirea Lui filială față de Tatăl să rămână departe de noi. Darurile trimise nu sunt exterioare trupului Domnului, ci vin din plinătatea la care S-a ridicat prin moarte și înviere. Duhul ne vine ca purtător al infinității iubirii Tatălui față de Fiul Său, căci această infinitate ne îmbrățișează prin Fiul și pe noi și ni se comunică și nouă prin transparența Fiului. În transparența Fiului se arată nu numai nouă dumnezeirea Tatălui și iubirea Lui, ci se arată și Tatălui persoanele omenesti, care cred în Hristos și se deschid Tatălui, în El.

Fără îndoială, Duhul Sfânt care face prezența lui Hristos în noi mai eficientă prin lucrarea Lui mai simțită iese pe primul plan pentru simțirea noastră, dar iese pe primul plan ca să ne facă mai simțită prezența lui Hristos. Când lumina soarelui, străbătând prin nori, iese pe primul plan, nu iese numai pentru sine, ci ca să ne facă mai clare lucrurile văzute. Pe lângă aceea, la baza lucrării Duhului mai simțite de noi, stă mai departe Hristos. Duhul vine în noi prin transparența trupului lui Hristos. Prin această transparență a intrat în comunicare cu noi infinitatea activă a iubirii lui Hristos. „El dintr-al Meu va lua” (In. 16, 14), a spus Hristos; va lua nu dintr-un Hristos rămas departe și pasiv, nu dintr-un depozit impersonal adunat de Hristos, ci din Hristos care continuă să fie activ, împreună activ cu Duhul Sfânt, aducându-ne puterile dumnezeiești prin trupul transparent al lui Hristos, întrucât aceste puteri nu mai sunt împiedicate să ni se comunice, printr-un trup nedeplin transparent, ca cel dinainte de Înviere.

Duhul Sfânt iese pe primul plan al lucrării pentru sensibilizarea noastră și întrucât în trupul lui Hristos deplin pnevmatizat Duhul Sfânt Se află ca persoană plină de inițiativă iubitoare, așa cum Se află în Hristos ca Dumnezeu din veșnicie. Dar prin această inițiativă a Sa ca persoană ne face mai evident și pe Hristos ca persoană, deci plin de inițiativă și de putere. Astfel, Duhul ce ni Se comunică din Hristos ca persoană face în același timp deplin evident pe Hristos ca persoană, și ne face comunicabilă cu mult mai accentuat puterea lui Hristos Însuși. Acum Duhul Sfânt ne pătrunde cu prezența Lui integrală, datorită faptului că trupul omenesc al Domnului, inel din umanitatea noastră, s-a făcut deplin transparent pentru infinitatea dumnezeiască îndreptată spre noi.

Tocmai prin aceasta ni Se poate revela acum și Duhul ca ipostas, deci într-un mod deosebit de accentuat și de sensibil în înțelesul spiritual al cuvântului, așa cum I se potrivește Lui; într-un mod cum nu Se putea arăta înainte de Hristos și nici chiar înainte de moartea, învierea și înălțarea lui Hristos cu trupul. Căci Duhul nu poate penetra deplin decât printr-un trup și acela devenit deplin pnevmatizat sau transparent. Dar aceasta înseamnă că Hristos Însuși Îl arată acum pe Duhul ca ipostas, cum înainte de Înviere Duhul din planul mai adânc conlucra cu Hristos ca să-L arate pe Fiul mai clar ca ipostas divin prin întrupare și prin faptele

²¹⁵ *Cuv. la Cintizecime*, P.G., 151, 308 C.

²¹⁶ *In Sanctam Pentecostem*, hom. I, P.G., 50, 456.

săvârșite de El, inclusiv prin suportarea morții și mai ales prin înviere. Se poate spune că, pe măsură ce Hristos Își făcea tot mai clar Ipostasul Său, Se făcea tot mai dar și Duhul ca ipostas.

Lucrul acesta îl spune tot Sfântul Grigorie Palama: „Faptele minunate săvârșite prin trupul Domnului, care-L arătau pe Hristos ca fiind Fiul Unul-Născut al lui Dumnezeu, într-un ipostas propriu, unit cu noi în zilele de pe urmă, au luat sfârșit. Încep acum să se săvârșească cele care-L arată pe Duhul Sfânt într-un ipostas propriu, ca să cunoaștem și să aprofundăm prin meditație marea și vrednica de închinare taină a Sfintei Treimi. Căci lucra și mai înainte Sfântul Duh. Pentru că El grăia prin prooroci și vestea de mai înainte cele viitoare. A lucrat și prin ucenici pe urmă, alungând demoni și vindecând boli. Dar S-a arătat și acum în ipostasul propriu tuturor prin limbi de foc. Și așezându-Se ca un Stăpân peste ucenicii lui Hristos și oarecum întronizat în ei, i-a făcut organele puterii Sale proprii.”²¹⁷

Sfântul Chiril din Alexandria zice și el: „Noi nu posedăm numai harul, ci pe Duhul Însuși, Care rămâne în noi.”²¹⁸

Paul Evdokimov zice: „În timpul lucrării pământești a lui Hristos relația între oameni și Duhul Sfânt nu se efectua decât prin și în Hristos. Dimpotrivă, după Cincizecime, relația cu Hristos nu se efectuează decât prin și în Duhul Sfânt.”²¹⁹ Dar tot el zice iarăși: „Alături de domnia lui Hristos se instaurează domnia Duhului.”²²⁰

Duhul Sfânt vine ca ipostas, pentru că în plenitudinea de ipostas S-a așezat în trupul înălțat al Domnului. Duhul ca ipostas S-a putut arăta nouă numai în trupul lui Hristos devenit deplin transparent pentru adâncimile infinite și deplin intensive ale lui Dumnezeu în lucrarea lor față de noi. Numai în calitate de ipostas El face simțită cu toată puterea prezența lucrării Sale dumnezeiești. Transparența nedeplină a Duhului în trupul lui Hristos înainte de înviere se datora faptului că trupul lui Hristos se afla și el nedeplin transparent în condițiile existenței Lui terestre. Transparența deplină a Duhului prin trupul Domnului după înălțare, și cu aceasta simțirea intensității prezenței Lui ipostatice, se datorește deplinei pnevmatizării a trupului Domnului, care face și pe Hristos mai simțit ca ipostas, mai simțit în intensitatea lucrării Lui. De aceea transparența deplină a Duhului e în același timp o transparență spirituală și o intensitate mult sporită a prezenței lui Hristos.

Nu trebuie să socotim că Duhul Sfânt și Hristos trec succesiv din planul prim în cel de al doilea, sau în rolul de mediu al celuilalt. În timpul vieții pământești a lui Hristos, Duhul nu era deplin revelat ca Dumnezeu, cu intensitatea accentuată a lucrării Lui, și de aceea nici Hristos nu Se revela deplin ca ipostas dumnezeiesc. După Înălțare, prin arătarea deplină a Duhului, este cunoscut în mod sporit și Hristos ca Dumnezeu; sau Hristos Se revelează deplin ca ipostas dumnezeiesc prin faptul că prin El Se revelează, sau Se poate revela Duhul Însuși ca ipostas. Nici Sfântul Grigorie Palama și nici un alt părinte bisericesc nu spun că prin revelarea Duhului ca ipostas, Hristos a trecut pe un plan mai depărtat, sau mai puțin simțit.

Duhul Sfânt S-a arătat la Cincizecime, la începutul iradierii Lui ca ipostas din omenitatea lui Hristos, într-un mod oarecum mai sensibil, pe de o parte ca să convingă pe Apostoli și pe cei care nu făceau parte din Biserică de acest început al iradierii Lui; pe de alta, pentru că Hristos nu iradiase încă decât nedeplin în oameni ca ipostas dumnezeiesc. Din acest punct de vedere se poate spune că prin coborârea Duhului Sfânt ia ființă concretă Biserica, întrucât acum Hristos coboară pentru prima dată în inimi.

Dar Duhul rămâne pururea în această iradiere. Expresia „Duhul Sfânt rămâne în Biserică” nu se opune acestei iradierii continue. Expresia e adevărată numai în sensul că Domnul Însuși, aflându-Se ca om pe tronul dumnezeiesc împreună cu Tatăl, Se află totodată în inimile celor ce cred și în comuniunea dintre ei, adică în Biserică, și deci Duhul Sfânt iradiind din Hristos, iradiază din Biserică, în care Hristos e sălășluit. Dar dat fiind că Hristos e și pe tronul dumnezeiesc și vine și de acolo continuu în cei ce primesc credința sau o au și și-o

²¹⁷ Cuv. 24 la Cincizecime, P.G., 151, 312 C.

²¹⁸ P.G., 78, 757 A.

²¹⁹ *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris, Cerf, 1969, p.90.

²²⁰ *Ibid.*, p.91.

dezvoltă prin fapte, și vine mai bogat în cei ce sporesc în credință, Duhul vine totuși și de dincolo de Biserică, sau de intimitatea comuniunii credincioșilor. De aceea Biserica pe de o parte Îl are continuu, deși pe de altă parte Îl cere continuu. Îl cere întrucât Îl are, căci Duhul îi dă putere să-L ceară prin rugăciune ca să vină și mai mult (Rom. 8, 26).

Biserica ia ființă astfel și se menține în Hristos prin Duhul Sfânt, Care Se pogoară la Rusalii și rămâne în ea, dar și vine continuu în ea, cerut prin rugăciune și prin ferire de păcate, așa cum și Hristos care e în ea rămâne și sporește în ea, sau ea sporește în El, tot prin rugăciune și prin ferirea de păcate. Ca Cel ce rămâne, Duhul Sfânt totuși nu e static, precum nici Hristos nu e static ca Cel ce rămâne. Nu se poate spune că numai în venirea Lor se arată mișcarea Lor și ridicarea Bisericii mai deplin în Ei. Unde sunt Duhul Sfânt și Hristos, nu e lipsă de viață. Ei îndeamnă mereu inimile ca să-I ceară să vină și mai mult. Cei îmbrățișați nu sunt statici în îmbrățișarea lor, ci chiar în ea este impulsul de a se îmbrățișa și mai strâns. Numai acolo unde cineva nu-și mai trăiește credința, rămânerea Duhului și a lui Hristos are un caracter static. Dar în acest caz rămânerea e mai mult o virtualitate, decât un fapt viu și actual.

Duhul și Hristos, Care rămân în Biserică și în credincioși, nu sunt statici și pentru motivul că nu sunt puteri impersonale, ci persoane. Iar persoanele sunt mereu în mișcare, mereu vor să se comunice și mai mult. Persoanele dumnezeiești vin de la început prin voia Lor și rămân și în același timp vin, sau rămân ca să vină într-un mai mare grad, ca să mențină comuniunea vie și să sporească această comuniune, pentru care trebuie să se pregătească și să se deschidă și cei la care vin și să ceară sau să voiască o tot mai mult sporită venire a Lor. Chiar prima venire a Duhului, „pogorârea” Lui prin excelență, are loc peste Apostolii care „stăruiau în rugăciune” (Fapte 1, 14), desigur tot pe baza unei posesiuni parțiale a Duhului dat lor de Hristos după Înviere, ca o iradiere din trupul Lui în esență pnevmatizat prin Înviere (In. 20, 22-23), pe baza posesiunii parțiale a Duhului care, rămânând în ei, îi îndemna să-L ceară și mai mult. Biserica este astfel legată atât de esențial de pogorârea inițială, dar și de pogorârea continuă a Duhului ca ipostas în ființele umane, că „fără Duhul n-ar fi luat ființă Biserica; iar dacă există Biserică, e semn că e prezent (în ea) Duhul”.²²¹ Iar prin prezența Duhului ca ipostas, înțelegem, cum am spus, o prezență deosebit de intensă a Lui, cu tot conținutul dumnezeirii care ține de El ca ipostas. Iar odată cu această prezență deosebit de intensă, de vădită și de bogată a Duhului, e prezent și Hristos tot așa de vădit, de intens și de bogat, adică ipostatic.

Duhul S-a coborât dând ființă Bisericii și rămâne în ea, menținând-o, pentru că firea noastră a fost înălțată pe tronul dumnezeiesc, sau total penetrată și făcută transparentă de Ipostasul Logosului. Ca atare Biserica s-a umplut de Duhul ca ipostas, în urma morții suportate și a Învierii, prin care s-a făcut și ea însăși deosebit de penetrantă în ființa noastră.

Duhul ipostatic Se pogoară în chip de limbi de foc împărțite peste toți Apostolii, arătând voința lui Hristos de a extinde puterea dumnezeiască și sfințenia firii Sale omenești peste toată creația umană „ca să împace cu Sine prin Duhul toată lumea împărțită”.²²²

Firea omenească asumată de Hristos nu e a unui ipostas uman care se poate închide și folosi în mod individualist, ci a lui Dumnezeu-Cuvântul, Ipostasul din care derivă și spre care tind să se întoarcă rațiunile întregii creații. De aceea, „toată firea noastră era în Ipostasul lui Hristos,”²²³ ceea ce înseamnă că, într-un anumit sens, Hristos e ipostasul central, fundamental al tuturor ființelor umane. Ca atare și Ipostasul Duhului unit cu El și în firea Lui omenească Se poate extinde în toată umanitatea. Firea omenească a lui Hristos a devenit cu atât mai capabilă să cuprindă toată creația după Înviere și Înălțare, cu cât în această stare pnevmatizată ea s-a deschis infinității dumnezeiești care vrea să se reverse cu iubirea ei peste noi toți și în noi toți și să ne adune într-o unitate cu Sine și întrealtă. Cel ce se deschide infinității

²²¹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *In Sanctam Pentecostem*, hom. I, P.G., 50, 450. Vezi și Sfântul Irineu: „Ubi Spiritus Sanctus, ibi Ecclesia et omnis gratia, et ubi Ecclesia, ibi Spiritus Sanctus” (*Adv. haereses*, III, 24, 1, P.G., 7, 966).

²²² *In Sanctam Pentecostem*, hom. II, P.G., 50, 467.

²²³ Sfântul Ioan Damaschin, *Exp. cred. ort.*, III, 2, P.G., 94, 1008.

dumnezeiești în Hristos, participând la această infinitate, nu poate să nu tindă a se uni cu toți ceilalți în această iubire de care se umple.

Dar pogorârea Duhului în chip de limbi de foc arată nu numai voința lui Hristos de a cuprinde în Biserică, adică în iubirea Lui, toată lumea, unificată în această iubire, ci și voința ca în această unitate să se mențină identitatea fiecărei persoane. Hristos și Duhul nu desființează varietatea creației. „Și s-a produs un lucru nou și uimitor: precum atunci (la turnul Babel) limbile au împărțit lumea, așa cum limbile au unit-o și au adus la armonie (într-o simfonie) cele dezbinat.”²²⁴ Logosul din care au derivat rațiunile tuturor oamenilor a voit să le împace acum nu numai în Sine ca Rațiune unitară, ci și în Duhul ca iubire și putere dumnezeiască. Fiindcă rod al Duhului este iubirea (Gal. 5, 22). „Iar iubirea e rădăcina și izvorul și maica tuturor bunătăților.”²²⁵ De aceea limbile au chipul focului, pentru că focul arde tot ce e rău, tot ce dezbină;²²⁶ pentru că focul susține entuziasmul iubirii de Dumnezeu și de oameni, entuziasmul ridicării în infinitatea iubirii lui Dumnezeu și a răspândirii acestei iubiri spre toți oamenii, pentru ca toți să se adune în ea.

Prin cele dinainte s-a arătat că opera de mântuire al cărei fundament a fost pus în natura omenească a lui Hristos este dusă la îndeplinire în forma Bisericii, care este unirea noastră cu Dumnezeu și între noi. Numai în armonia dintre ființele umane în Dumnezeu se arată că ele au părăsit egoismul ca chip general al păcatului, sau al mărginirii în ele însele ca monade înguste. De aceea starea de mântuire echivalează cu apartenența bisericească, sau cu concentrarea celor mântuiți în Biserică, cu participarea comună la trupul lui Hristos, ridicat mai presus de orice preocupare de Sine prin starea de jertfă permanentizată în El. În baza Ipostasului Său divin și a stării Sale de jertfă, Hristos vrea și poate să-i adune pe toți, extinzându-Se în ei prin Duhul Sfânt, Care le imprimă aceeași dispoziție de jertfă din trupul lui Hristos.

Astfel faptul că Duhul apare în chip de limbi de foc peste toți Apostolii arată că Duhul nu e cu adevărat decât în comuniunea Bisericii, sau unde este Biserica.

Dar Duhul Sfânt nu S-a coborât numai în chip de limbi de foc, ci și însoțit de „un vuiet, ca de vijelie, care a umplut toată casa unde ședeau Apostolii” (Fapte 2, 2), „împreună cu femeile, cu Maria, mama lui Iisus și cu frații Lui” (Fapte 1, 4). Prin aceasta se indică puterea de care au fost umpluți primii membri ai Bisericii. Se naștea acum o realitate nouă în lume. Și dacă orice realitate nouă se naște dintr-o putere nouă pe care o poartă în ea, Biserica se naștea dintr-o putere nouă din cer, din puterea înfinită a iubirii dumnezeiești, pe care o va purta cu ea, sau din care va sorbi fără să o epuizeze și o va comunica lumii în toate timpurile, mereu împlătită. Biserica se naștea ca o realitate nu dintr-o putere mărginită din lume și cu o putere trecătoare din lume, ci dintr-o putere din cer, pe care o va purta în ea, comunicând-o lumii. Se înființa o comunitate umană care avea ca fundament și ca purtător al ei pe Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, prin Care se comunică lumii iubirea nesfârșită a lui Dumnezeu; lua ființă o realitate a unei comuniuni care nu-și va epuiza puterile, pentru că le va sorbi mereu din infinitatea lui Dumnezeu prin trupul omenesc al Ipostasului divin. Era o realitate sau o comuniune care reprezenta „cerul pe pământ”, pe Cuvântul întrupat, sălășluit în ea cu puterea Lui continuu îndumnezeietoare și unificatoare.

²²⁴ Sf. Ioan Gură de Aur, *In Sanctam Pentecostem*, hom. II; col.467.

²²⁵ *Idem*, col.468.

²²⁶ *Ibid.*, col.467.

B Constituția teandrică a Bisericii²²⁷

1. Hristos și umanitatea unită cu El și în El

a. **Biserica, trupul tainic al lui Hristos. Hristos, capul ei.** Biserica e unirea a tot ce există, sau e destinată să cuprindă tot ce există: Dumnezeu și creație. Ea e împlinirea planului etern al lui Dumnezeu: atotunitatea. În ea e eternul și temporalul, ultimul - destinat să fie copleșit de eternitate; necreatul și creatul, ultimul - destinat să fie copleșit de necreat, să se îndumnezeiască; spiritualul de toate categoriile și materia, ultima - destinată spiritualizării; cerul și pământul penetrat de cer; nespațialul și spațialul; *eu și tu, eu și noi, noi și voi*, uniți în „*Tu*” divin, sau în relație dialogică directă cu El. *Biserica este un eu uman comunitar în Hristos ca Tu, dar în același timp eu-ul ei este Hristos.* Biserica este eu-ul rugăciunii tuturor ființelor conștiente: pământenii, îngerii și sfinții, rugăciunea având în felul acesta un mare rol unificator. În Biserică, în mine și pentru mine, se roagă toți, și eu mă rog în toți și pentru toți. În Biserică toate sunt unite, dar neconfundate în această unitate. Biserica e trupul lui Hristos și ca atare e unită cu El și distinctă de El. *Biserica e imanentul care are în ea transcendentul, comunitatea treimică de Persoane plină de o nesfârșită iubire față de lume*, întreținând în aceasta o continuă mișcare de autotranscendere prin iubire. Biserica este Hristos extins cu trupul Lui îndumnezeit în umanitate, sau umanitatea aceasta unită cu Hristos și având imprimat în ea pe Hristos cu trupul Lui îndumnezeit. Dacă Fiul lui Dumnezeu n-ar fi luat trup și nu l-ar fi îndumnezeit prin Înviere și Înălțare, ar fi lipsit inelul de legătură între Dumnezeu și creație, precum ar fi lipsit iubirea lui Dumnezeu care să se reverse în noi și să ne atragă la unirea cu El în iubire.

Biserica are prin aceasta o constituție teandrică. Conținutul ei constă din Hristos cel unit după firea dumnezeiască cu Tatăl și cu Duhul, iar după firea omenească cu noi. Cuprinzându-se în Ipostasul întrupat al lui Hristos, Biserica poate fi numită Hristos, înțelegând pe Hristos cel extins în umanitate. Ea e „Hristos Însuși, Cel ce este dinainte de veci în sânul Tatălui și la plinirea vremii S-a făcut om și este și viețuiește pururea cu noi și lucrează și mântuiește și Se extinde peste veacuri”²²⁸.

Cei doi factori, Hristos și umanitatea, sunt atât de uniți în Biserică, încât în Biserică nu poate fi văzut unul fără altul și nu se poate vorbi despre unul fără de celălalt. Despre Hristos se spune că e cap al Bisericii, iar despre Biserică, că e trup al lui Hristos. Hristos are în Biserică poziția de cap, de temelie, de izvor de viață infinită. Orice vorbire despre unul implică pe celălalt și invers. Dacă totuși vorbim când de unul când de altul, o facem pentru a pune în lumină poziția specială pe care o are fiecare în această unitate. Poziția specială a lui Hristos în Biserică constă în mod principal în calitatea Lui de cap, de factor care unește pe credincioși în Sine ca pe un trup, și în calitate de model și de izvor de putere după care se orientează și de care se umple și se imprimă ei, făcându-se după chipul Lui.

Pe când Duhul Sfânt nu a asumat firea umană ca pe un chip al Său, deci nici nu poate fi cugetat ca un model al omului, Hristos asumând firea umană ca pe un chip al Său, e cugetat ca un model al omului. Dar omul nu poate deveni în mod actual un chip deplin al lui Hristos fără lucrarea Duhului Sfânt, sau fără ajutorul Duhului.

²²⁷ I. Karmiris folosește termenul: „Natura teandrică a Bisericii” (*op.cit.*, p.103). Noi am ezitat să folosim termenul *natură teandrică*, pentru a nu lăsa impresia că în Biserică Dumnezeirea și umanitatea s-au unit într-o natură în sens monofizit.

²²⁸ I. Karmiris, *op. cit.*, p. 10. G. Florovski: „În acest sens se poate spune că Biserica este Hristos” (*Die Kirche: ihr Wesen und ihre Aufgabe* în „*Die Kirchen im Gottes Heilsplan*”, ed. Consiliul Ecumenic, Zürich, 1948, p. 53). A. Nygren: „*Der Leib Christi ist Christus selbst. Die Kirche ist Christus, wie er nach seiner Auferstehung bei uns gegenwärtig und uns hier auf Erden begegnet*” (*Corpus Christi, En bok om Kyrkan*, Lund, 1943, p.20). La I. Karmiris, *op. cit.*, p. 10, nota 2.

Hristos a devenit capul Bisericii prin faptul că Ipostasul divin Și-a asumat chipul uman, pârga firii noastre, luând ca om o poziție centrală între oameni. Dar această poziție devine eficientă numai întrucât ne poate comunica, prin Duhul, în formă omenească, puterea dumnezeiască și ne poate face să ne imprimăm de El ca de modelul adevărat al omului, de omul îndumnezeit. Însă S-a făcut cap al Bisericii și prin faptul că a ridicat această pârgă la starea de jertfă, superioară oricărei preocupări egoiste de Sine, și la starea de Înviere, purtând prin aceasta cele două stări imprimate în mod îmbinat în trupul Său, ca să ne comunice și nouă puterea de a ni le însuși, sau de a ne ridica umanitatea noastră la ele. Iar aceasta înseamnă a ridica umanitatea noastră în unirea cu infinitatea lui Dumnezeu cel personal, căci numai prin jertfă, predându-ne lui Dumnezeu, dărmăm zidurile care ne închid în marginirea noastră și intrăm în comuniune deplină cu Dumnezeu și cu semenii.

Sfântul Apostol Pavel a numit în mod direct pe Hristos cap al Bisericii, „Hristos este capul trupului Bisericii” (I Col. 1, 24 și 18). „Toate le-a supus sub picioarele Lui și pe El L-a dat peste toate cap Bisericii, care este trupul Lui, plinirea Celui ce plinește toate în toți” (Efes. 1, 22-23). Sau: „Să sporim în toate în El, Care este capul Bisericii, în Hristos, din Care tot trupul bine alcătuit și bine încheiat și hrănit prin toate legăturile își săvârșește, prin lucrarea potrivită fiecărui mădular, creșterea ca trup” (Efes. 4, 15-16). Sau: „Bărbatul este cap femeii precum și Hristos este cap Bisericii, trupul Său, al căruia este Mântuitor” (Efes. 5, 23). În Epistola către Coloseni (Col. 2, 18-19), Sfântul Apostol Pavel îndeamnă pe creștini să nu se lase amăgiți de cei ce-i atrag spre puteri inferioare înrobitoare, „în loc să țină cu putere la Capul de la care tot trupul hrănit și bine întocmit își face creșterea de la Dumnezeu,” la Capul de la care primesc puterea creșterii în libertate și iubire. În alte locuri tot Sfântul Pavel, fără să numească pe Hristos în mod direct „cap” al Bisericii, o spune aceasta indirect prin faptul că numește Biserica „trup al lui Hristos” (Rom. 12, 4-8; I Cor. 6, 15-16; 10-17; 12, 12-27; Efes. 1, 22-23; 4, 15-16; 5, 23; Col. 2, 18-19). Numind pe Hristos „cap al Bisericii”, Sfântul Apostol Pavel precizează că prin aceasta trupul e plinit, hrănit în creșterea și în armonizarea lui, mântuit de Hristos. Hristos e capul trupului în sensul că „în acest trup se trăiește viața cea nouă după Hristos în Duhul Sfânt și în El se procură harul, mântuirea și viața dumnezeiască a capului, tuturor mădulelor trupului.”²²⁹ În „capul Hristos” se deschide orizontul infinității lui Dumnezeu și, prin El, trupul Bisericii primește putere de viață și de iubire unificatoare din această infinitate. „Ca urmare, Biserica e înțeleasă de ortodocși ca viață nouă în Hristos și în Duhul Sfânt, ca unitate a vieții harismatice, întrucât ea este organismul viu, unitar, întreg, trupul lui Hristos, din al cărui cap curge viața duhovnicească cea nouă în toate mădulele trupului prin lucrarea Duhului Sfânt.”²³⁰ „Hristos, în calitate de cap, și Biserica formează astfel o unitate duhovnicească, un organism unitar viu și divin omenesc.”²³¹ Prin aceasta Hristos e „Mântuitorul” Bisericii, sau al umanității adunate în El.

În aceleași locuri amintite, Sfântul Apostol Pavel ni-L arată pe Hristos drept cap al Bisericii, prin faptul că prin El Biserica se structurează ca un întreg armonios (συνβιβασόμενον), în care fiecare mădular împlinește lucrarea corespunzătoare lui (Efes. 4, 15-16; Col. 2, 18-19; Efes. 2, 21).

Legătura sau relația aceasta nemijlocită a fiecărui credincios cu Hristos, dar numai în cadrul corpului cel unic al Lui, îi unește pe ei și întreolaltă. Pe de altă parte, legătura aceasta nemijlocită cu Hristos, Dumnezeu devenit om, îi face pe ei biruitori peste toate puterile și pornirile care i-ar trage în jos și i-ar ține închiși în egoismul lor și în orizontul imanent al morții și al coruptibilității. Faptul acesta le înlesnește, la rândul lui, unitatea întreolaltă în ambianța infinită și liberă a Duhului sau a comuniunii iubitoare a Sfintei Treimi.

b. **Fundamentul Bisericii - Fiul lui Dumnezeu cel întrupat.** Sfinții Părinți au dezvoltat învățătura că Hristos este capul Bisericii, văzând-o întemeiată pe faptul că prin întrupare El a asumat pârga firii noastre; apoi, pe faptul că a acceptat starea de jertfă și a biruit

²²⁹ I. Karmiris, *op. cit.*, p. 129.

²³⁰ *Ibid.*

²³¹ *Ibid.*, p. 133-134.

moartea, putându-ne comunica și nouă din starea Sa de jertfă puterea de a birui egoismul din noi și a ne împărtăși virtual de Învierea Lui, eliberându-ne încă de acum de mărginirea egoismului și a legilor coruptibilității și prin punerea în legătură cu viața infinită și liberă aflătoare în trupul lui Hristos.

Încă prin întrupare, Hristos, luând „pârğa umanității”²³² a „asumat trupul Bisericii”²³³ „întrucât în firea omenească asumată de El a fost cuprinsă și recapitulată toată omenirea”²³⁴ „Toată omenirea era în Hristos, întrucât era om... Pentru că făcându-Se om, avea în El toată firea, ca s-o îndrepteze întregă, preschimbând-o în chipul ei străvechi.”²³⁵ Sau „toată firea noastră era în Ipostasul lui Hristos”²³⁶ Prin aceasta participa la viața Lui dumnezeiască infinită.

Prin întruparea Fiului lui Dumnezeu ca om se constituie ipostasul, care va deveni Ipostas fundamental al întregii umanități, al întregii creații, aduse la starea de „zidire nouă”, care se înnoiește continuu din viața infinită și neveștejită a Cuvântului întrupat. „În Hristos, ca prunc născut fără de păcat, s-a făcut începutul zidirii celei noi”²³⁷.

Dar Sfinții Părinți nu-L văd pe Hristos cap al Bisericii în mod separat prin Întrupare, sau prin Răstignire, sau prin Înviere, ci prin toate acestea legate între ele. Prin Întrupare Hristos a pus numai prima temelie a Bisericii, luând „pârğa firii noastre”. Trupul asumat de El devine temelia deplină a Bisericii, întrucât el e trecut prin moarte și înviere. Numai astfel trupul Lui e izvorul de unde curge în noi puterea morții pentru păcate și a învierii; numai așa, trupul Lui devenit deplin pnevmatizat și transparent pentru infinita viață dumnezeiască se face mediul prin care primim această viață și noi. Dând importanță fiecăruia dintre aceste fapte prin care Hristos devine capul, temelia și izvorul de viață al Bisericii, de câte ori declară în concret pe Hristos cap al Bisericii, Părinții bisericești înțeleg pe Hristos cel trecut cu trupul Lui prin toate aceste momente și ridicat la această stare de pnevmatizare și transparență deplină pentru viața dumnezeiască.

Ca să fie cap al Bisericii, Hristos trebuie să aibă ceva comun cu cei ce constituie trupul Lui. Dar în același timp trebuie să aibă poziția specială de cap, adică să aibă și ceva deosebit de toți cei ce constituie trupul Lui. Acest ceva deosebit e dumnezeirea Lui. Hristos e prin aceasta un cap care vede incomparabil mai departe decât vede orice om prin capul sau prin mintea lui, și poate comunica Bisericii Sale o lumină și o viață incomparabil mai mari decât o poate comunica trupului său capul obișnuit al omului. Hristos în calitate de cap e deschis luminii și vieții infinite și pe acestea le comunică Bisericii Sale. Prin calitatea Sa de Dumnezeu, dar și prin calitatea trupului Său înviat, Hristos e capul prin excelență al întregii creații, fiind ridicat mai presus de tot ce e omenească și creat, neavând mai presus de Sine un alt cap. Dar El este în mod special capul umanității adunate în El, pentru că S-a făcut și om și a și înviat ca om.

Ca să Se fi putut face cap al umanității, devenind om și punându-Se în legătură organică cu ea, spre a-i putea comunica fără greutate viața dumnezeiască infinită, Fiul lui Dumnezeu trebuie să aibă ceva în Sine, care-L face propriu pentru aceasta. Dar și umanitatea trebuie să aibă ceva în sine care o face aptă ca Fiul lui Dumnezeu să Se facă om și să devină prin aceasta capul ei care-i comunică lumina și viața infinită dumnezeiască.

Cuvântul lui Dumnezeu trebuie să aibă ceva în Sine care-L face propriu ca să deschidă umanității în Sine orizonturile infinite ale vieții dumnezeiești, iar umanul trebuie să aibă ceva în sine ca să poată cunoaște în Cuvântul lui Dumnezeu aceste orizonturi și să se poată împărtăși de ele.²³⁸ Fiul lui Dumnezeu trebuie să fie apt să comunice lumina și viața infinită

²³² Sfântul Chiril din Alex., *La Evangh. lui Ioan*, XVI, 6-7, P.G., 74, 422.

²³³ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omil. dinainte de exil*, 2, P.G., 52, 429.

²³⁴ I. Karmiris, *op.cit.*, p.137.

²³⁵ Sfântul Ioan Gură de Aur, *La I Cor.*, Omil. 8, 4 și 24, 2, P.G., 61, 72.

²³⁶ Sfântul Ioan Damaschin, *Exp. cred. ort.*, III, 6, P.G., 94, 1009.

²³⁷ Sfântul Chiril din Alex., *Glaphyra*, P.G., 69, col.303.

²³⁸ Sfântul Chiril din Alexandria spune: „Hristos fiind lumina prin fire, nu are nevoie de lumină, ci sădește în noi, care suntem creați și în afară de dumnezeire, lumina proprie” (*Închinare în Duh și Adevăr*, cartea IX, P.G., 68,

dumnezeiască umanității în forme omenești, deci să-și facă proprie umanitatea noastră, fără ca s-o desființeze în Sine și fără ca aceasta să rămână închisă față de lumina și de viața dumnezeiască infinită. Această adecvare a lui Dumnezeu-Cuvântul cu umanitatea și a umanității cu Dumnezeu-Cuvântul a stat mai întâi la temelia unirii celor două firi în Persoana lui Dumnezeu-Cuvântul.

E aici ceva analog cu adecvația care există între capul trupului omenesc și acest trup, și viceversa. Corpul omenesc are în sine o raționalitate unitară corespunzătoare rațiunii așezate în capul lui. Dar rațiunea capului imprimă, sau modelează conform ei, raționalitatea corpului. Apoi capul dă trupului întreg o orientare, o lumină ce se proiectează în jurul lui și mult mai departe. Întreg trupul se poate mișca astfel în lumina în care se mișcă și capul.

Între Ipostasul Cuvântului lui Dumnezeu și trupul asumat de El și între Hristos cel întrupat și corpul umanității, între capul Hristos și trupul Bisericii e o diferență infinit mai mare, dar există totuși și o adecvație, și datorită ei Fiul lui Dumnezeu Se poate încadra în umanitate, dar prin aceasta El încadrează umanitatea în Sine și îi deschide orizonturile infinite de lumină și de viață ale Dumnezeirii, dând umanității puțința de a se mișca în aceste orizonturi și de a trăi din ele.

Asumând umanitatea ca chip al Său, Logosul dumnezeiesc o face tot mai deplin asemenea Sieși, iar apoi devenind capul Bisericii, aceasta se imprimă în fiecare mădular al ei ca model al Lui, făcând calitatea acestuia de chip să devină tot mai mult asemenea Lui. Dar o face aceasta în măsura în care fiecare din ele se silește să devină mai asemenea Cuvântului întrupat. „Căci cunoștința Lui se măsoară fiecăruia potrivit cu înțelegerea lui cu privire la Cuvântul întrupat. E mică în cei mici și mare în cei mari. Căci spun proorocii: „E mare și înfricoșător peste toți cei din jurul Lui” (Ps. 88, 8), adică peste cei ajunși aproape de El prin ascuțimea înțelegerii. Dar și Pavel suportă durerile facerii „până ce va lua Hristos chip în ei” (Gal. 4, 19), adică până când trăsăturile mai presus de fire ale Dumnezeirii Lui se vor imprima în mintea lor pe încetul... În trei perioade se împarte întreg veacul: în cea trecută, în cea prezentă și în cea viitoare. În a treia va fi sfârșitul.”²³⁹ Iar sfârșitul acela va fi fără sfârșit, căci în cursul lui va fi cunoscută de oameni în mod nemicșorat și trăită însăși infinitatea dumnezeiască fără sfârșit.

Sfântul Chiril din Alexandria spune că „Hristos zidește Biserica din pietre inteligibile”,²⁴⁰ potrivit cuvântului Sfântului Apostol Pavel: „Întru El suntem zidiți spre locaș al lui Dumnezeu în Duh” (Efes. 2, 22). Aceste pietre inteligibile fiind ființele umane înzestrate cu minte, iar mințile fiind la fel ca mintea omenească a lui Hristos și putându-se deschide spre infinitul dumnezeiesc, acest infinit le vine prin mintea lui Hristos care fiind purtată de Ipostasul vieții și luminii dumnezeiești infinite, poate transmite de fapt prin sine minților omenești și ființelor omenești întregi această infinitate de viață și de lumină. De aceea Sfântul Chiril din Alexandria socotește că slava Bisericii este nesfârșit mai mare decât a templului vechi, nu numai pentru că acela era zidit din pietre materiale, ci și pentru că Dumnezeu Își trimitea în el slava Sa din exterior, nu prin mintea Sa omenească în comunicare cu cele omenești. Biserica e clădită din oameni, iar în clădirea sau în comunitatea alcătuită din ei intră Însuși Fiul lui Dumnezeu prin faptul că S-a făcut om, dar intră totuși ca „piatra cea din capul unghiului”, ca piatra de boltă susținătoare a întregului edificiu al comunității umane în El, ca piatra de boltă inseparabilă de comunitatea umană a Bisericii și în același timp făcând transparent acesteia și comunicabil tot cerul infinității dumnezeiești. „Căci Biserica se odihnește în Hristos și El ne poartă pe noi, nelăsând neamul sfânt și cinstit să cadă sub muncile mai presus de putere” ale patimilor.²⁴¹ Biserica trăiește în slava nemijlocită a lui Dumnezeu cel întrupat, o vede și o iradiază din ea. „Biserica din neamuri a văzut slava Fiului

644 D).

²³⁹ Idem, *Glaphyra*, P.G. cit., col.141 A B.

²⁴⁰ *Glaphyra*, P.G. cit., 325 A.

²⁴¹ Idem, *Închinare în Duh și Adevăr*, cartea X, P.G., 68, 712.

și în El pe Tatăl.”²⁴²

Hristos e Pantocratorul Bisericii într-un sens special de cum este Pantocratorul creației. Hristos menține Biserica în Sine ca pe un trup unitar, ca pe o unitate, dar nu ca pe o unitate impersonală, întrucât stă într-un dialog nemijlocit cu fiecare mădular al ei și ținând prin aceasta pe fiecare în legătură cu celelalte. Astfel stând într-un dialog cu Biserica întreagă, înțeasă ca un partener simfonic în acest dialog, Hristos locuiește astfel în mod viu în această casă a Sa, dar în această casă e zidit fiecare credincios mai departe ca o piatră inteligibilă personală, și în felul acesta Hristos armonizează continuu zidirea și o ține mereu vie.

Umanitatea însăși e creată în parte ca un corp, în parte, pentru a se realiza deplin în calitate de corp. Ea e un corp dialogic încă înainte de a fi adunată în Hristos, dar un corp dialogic cu mult mai simfonic după ce este adunată în Hristos. Căci fără un cap, care pe de o parte să fie un cap din rândul membrilor ei, pe de alta un cap superior ei, capul absolut, omenirea nu poate actualiza deplin calitatea de corp, căci mădulele din care e constituit, fiind egale, nu acceptă ușor unitatea sub un cap dintre ele, pentru că nici unul din ele nu le deschide un orizont mai presus de ele și nu le ridică în acest orizont și nu le pune în legătură cu puterile de viață infinite.

Întrunite sub Capul-Hristos, capetele sau persoanele umane nu-și pierd această calitate a lor pentru natura umană câtă este personalizată în ele, căci din capul său din Persoana divino-umană care e Hristos primesc lumina și puterea de a fi capete sau persoane deplin realizate, care participă la lumina capului suprem și își asumă răspunderea conducerii ființei proprii potrivit luminii primite. Ele sunt chemate să fie în modul acesta capete egale cu Hristos prin har, sau împreună-Hristoși, bucurându-se de deplină libertate în relația de iubire cu El, fără ca să spargă unitatea dintre ele și găsindu-și în același timp în Hristos armonia unui corp al Lui, deplin realizat. Căci toate Îl recunosc pe El ca unica sursă a luminii mai presus de ele, în care se pot înălța.

În pictura bizantină există o icoană, în care persoanele celor ajunsse în fericirea raiului sunt înfățișate ca aflându-se împreună în sânul lui Avraam. Capul lui Avraam, care e mai sus decât toate persoanele și sub care sunt adunate, nu le anulează calitatea lor de capete distincte. Avraam e cap al celor ce cred, pentru că el e primul care a cunoscut pe Dumnezeu cel personal și a crezut în El și în făgăduința mântuirii viitoare în Hristos. El e primul care a văzut mai sus și mai departe, a văzut măcar de departe orizonturile infinite în Hristos. În sensul acesta și alți oameni pot fi capete ale altora prin vederea lor mai înaltă și prin iubirea mai mare de Dumnezeu și oameni. Dar toți sunt numai tipuri ale adevăratului cap, ale capului suprem, care este Hristos. Căci El vede mai sus decât toți, El vede și are în El Însuși infinitețea dumnezeiască și El ne conduce până la Împărăția cerului (Evr. 2, 10). „În lumina Lui vom vedea lumină.”

Având pe Hristos cap și fiind constituită astfel în Biserică, umanitatea are prin aceasta transcendența ultimă în legătură intimă cu sine, ca ipostas viu și iubitor al ei; ea se poate transcende pe sine, ajutată de acest ipostas fundamental și totuși coborât în rândul ipostasurilor umane; ea se află prin El într-o nesfârșită transcendere.

Biserica trăiește dintr-o altă viață decât cea a omenirii naturale, deși aceasta nu e desființată, ci imprimată de Duhul trupului îndumnezeit al lui Hristos, mai bine zis deschisă infiniteții dumnezeiești din acest trup și părtaşă la ea. „Căci Biserica este mutată la altă viață și prin ea ne înțelegem pe noi înșine, care prin credința cea întru Hristos am dobândit prin Duhul unirea cu Dumnezeu. Când auzi de Biserică să știi că se vorbește de mulțimea sfântă a celor ce cred, care murind vieții lumești și trupești, sunt pe cale spre sporirea viețuirii în Hristos, și că este un mod de creștere la cele mai bune și superioare.”²⁴³

Slava de care e plină Biserica coincide cu dobândirea deplină a calității de fii ai lui Dumnezeu din partea membrilor ei, calitate care înseamnă cea mai intimă comuniune cu Tatăl. Ea constă nu numai în vederea, ci și în împărtășirea de slava de Fiu pe care o are

²⁴² *Glaphyra*, col.296 A.

²⁴³ *Idem*, col. 225.

Cuvântul lui Dumnezeu cel întrupat și capul Bisericii ca om. Căci El aflându-Se în legătură organică cu trupul, slava Lui se răspândește asupra întregului trup. Dar starea de fii e obținută printr-o transcendere peste viața naturală și mărginită, în lumina vieții infinite a lui Dumnezeu, în intimitatea relației filiale cu El. Iar în această stare se înaintează continuu și odată cu aceasta se înaintează încă în cursul vieții pământești spre înviere și incoruptibilitate.

c. **Biserica imprimată de jertfa lui Hristos. Relația cu Tatăl.** Dar de aici se vede că întruparea singură încă nu-L face pe Hristos capul deplin al omenirii ce se mântuiește și pe baza ei încă nu o duce până la slava ei deplină. Căci umanitatea asumată de El prin întrupare încă nu are toate însușirile prin care El ne poate fi cap adevărat și prin care Se poate sălășlui în noi, umplându-ne de lumina Sa și de puterea Lui de conducere spre viața incoruptibilă și veșnică în Dumnezeu și de introducere în ea.

Prin întrupare Cuvântul lui Dumnezeu a săvârșit numai actul de reșezare a Lui în poziția de cap al omenirii în vederea mântuirii. Mai trebuie să contribuie și natura omenească asumată la străbaterea unui drum și la împlinirea unor acte prin care Cuvântul cel întrupat urmează să o facă deplin capabilă pentru acest rol al Său, de cap, ca om în raport cu umanitatea. Mântuirea noastră se va înfăptui numai întrucât vom face în mod liber, sub conducerea Capului-Hristos, un drum asemănător aceluia pe care l-a făcut pârga noastră în El pentru a ajunge la starea deplinei îndumnezeiri. Numai așa s-a putut bucura natura asumată de El de toată transcenderea peste ea însăși în Dumnezeu, pe care i-o putea oferi Ipostasul dumnezeiesc în care a fost asumată, și numai făcând și noi așa, din puterea concentrată în ea, datorită și efortului ei, putem să fim înălțați în mod real spre participarea la ceea ce ne poate procura Capul-Hristos: înfinitatea vieții dumnezeiești și libertatea în ea.

Efortul naturii umane în Hristos face posibil efortul nostru în Biserică și este exemplar pentru acesta. E același efort spre libertate în viața infinită a relației libere cu Dumnezeu, din robia stricăciunii aduse de patimi. Și numai prin aceasta Hristos Își poate actualiza toată eficiența Lui de cap al Bisericii, de cap al nostru care ne conduce spre viața de relație liberă în iubire cu Dumnezeu cel infinit.

Natura umană în Hristos trebuia să învingă prin ascultarea desăvârșită și iubitoare de voia Lui dumnezeiască una cu voia Tatălui, sau prin conformarea cu ea și prin suportarea morții pe cruce, afectele înrobitoare intrate în firea noastră prin păcat ca tot atâtea slăbiciuni, și moartea ca ultima consecință a lor, deschizându-se astfel vederii neîmpiedicate orizontul infinit al Dumnezeirii și participării la el și vieții în el, stare care este obținută prin Înviere. „Căci a murit Emanuel, lărgindu-ne nouă intrarea în Sfânta Sfințelor și deschizându-ne ușile Bisericii din ceruri, nouă celor ce credem în El.”²⁴⁴

Hristos ține umanitatea Sa deplin deschisă infinității lui Dumnezeu prin starea ei de jertfă și ne comunică și nouă această stare în Biserică dacă ne deschidem și noi orizonturilor în care a fost ridicată umanitatea Sa. Sfântul Chiril din Alexandria a insistat mult asupra acestui fapt, spunând că numai însușindu-ne starea de jertfă a lui Hristos putem intra și noi la Tatăl.

Căci numai în starea de bună mireasmă a acestei jertfe suntem bineplăcuți lui Dumnezeu, adică numai renunțând la noi, putem realiza relația de iubire nesfârșită cu Dumnezeu cel nesfârșit în iubire. „Hristos este ardere de tot, adică întreg și nu în parte, oferindu-Se spre miros de bună mireasmă lui Dumnezeu și Tatăl. Prin aceasta este cu adevărat Sfântul Sfinților. Dar ne-am sfințit și noi în El.”²⁴⁵ După Sfântul Apostol Pavel suntem și noi „bună mireasmă a lui Hristos, lui Dumnezeu” (II Cor. 2, 15).²⁴⁶ „Iar locul cel mai cuvenit al dumnezeieștilor jertfe este Biserica lui Dumnezeu, căci în ea se săvârșește în chip necesar taina lui Hristos.”²⁴⁷ În ea ne curățim de păcate, împărțându-ne de jertfa lui Hristos,²⁴⁸ adică

²⁴⁴ Sfântul Chiril din Alex., *Glaphyra*, P.G. cit., col.545 D.

²⁴⁵ *Idem*, *op.cit.*, col.549-552.

²⁴⁶ *Ibid.*, 553.

²⁴⁷ *Ibid.*, 552 A.

²⁴⁸ *Ibid.*, 553 C.

în ea ieșim din robia patimilor care ne îngustează și ne câștigăm libertatea în relația iubirii nesfârșite cu Dumnezeu, Căruia ne predăm renunțând la noi, împărtășindu-ne de predarea analogă a lui Hristos.

Aducându-ne în Hristos jertfă, sau renunțând la egoismul care ne mărginește, ne punem în relație de pace și de iubire desăvârșită, sau într-o relație de deschidere deplină cu Dumnezeu Tatăl, ne deschidem prin iubire înfinității iubitoare a Lui, asemenea Fiului Său întrupat. Prin aceasta ne sfințim. Iar aceasta are loc în Biserică, în ambianța comuniunii credincioșilor cu Hristos cel jertfit, și întreolaltă. În Biserică dobândim în Hristos starea de jertfă sau de predare a Lui față de Tatăl, starea de deschidere față de Cel din care pornesc etern valurile vieții și iubirii nesfârșite. Tatăl ne deschide obiectiv intrarea la Sine, la relația cu Sine în iubire, dar și noi trebuie să înlăturăm subiectiv piedicile din calea apropiării de Dumnezeu, piedici care ne închid în noi înșine. „Căci Dumnezeu Tatăl ne privește în Hristos spre aducere aminte și ne-a făcut în El cunoscuți și vrednici de privire și ca scriși în cartea lui Dumnezeu.”²⁴⁹ „Hristos ridică păcatele noastre și prin El ne-am făcut primiți, când aducem darurile noastre în Duh lui Dumnezeu și Tatăl,”²⁵⁰ adică atunci când ne apropiem de El cu o iubire prin care am uitat de noi înșine.

Întrucât toți membrii Bisericii aduc această jertfă din puterea lui Hristos și împreună cu Hristos în Biserică, sau în comuniunea tuturor cu Dumnezeu, sau întrucât Biserica însăși face aceasta, Biserica trăiește în relațiile înfinitei iubiri a Persoanelor treimice. Ea are drept cap, prin care e introdusă și înaintează în acea viață, pe Hristos;²⁵¹ drept suflet animator, pe Duhul Sfânt; dar Se aduce jertfă Tatălui, într-o transcendere spre acest ultim izvor personal al existenței ei, al vieții și al iubirii fără sfârșit, întrucât e izvor al celorlalte două Persoane dumnezeiești și al vrerii creării și mântuirii lumii.

Jertfa noastră, ca renunțare la păcate - formele variate ale egoismului -, ia forma virtuților. De aceea Biserica este și locul în care se cultivă virtuțile, ca deschideri iubitoare spre Dumnezeu după asemănarea lui Hristos, Care este „ființa virtuților”, după Sfântul Maxim Mărturisitorul.

Biserica e o comuniune de iubire scăldată în relațiile înfinitei iubiri treimice. Ea trăiește în oceanul tripersonal sau întreit subiectiv, nesecat, al acestei iubiri și vieți, sau în legătură cu acest izvor infinit, adăpându-se din el. Adunați virtual în Fiul, în virtutea întrupării Lui din iubire, suntem adunați și mai mult prin jertfa Lui care ne dă puterea pentru jertfa noastră, pentru ieșirea din mărginirea egoismului nostru și pentru intrarea în relația iubitoare nesfârșită cu Dumnezeu și cu semenii. Cei ce se sfințesc mai mult prin jertfire mai continuă și mai deplină sunt mai aproape, în trupul lui Hristos, de mintea și de inima Lui; sunt mai intim introduși în infinitatea de viață și de putere care se mișcă în trupul Lui, purtat de unul din ipostaturile înfinitei vieți și iubiri treimice. Dar prin aceasta ei sunt mai iubiți și de Tatăl și trăiesc în conștiința lor în mod mai simțit valurile de viață și de iubire ale Tatălui care se revarsă spre Fiul și din Fiul, prin Duhul Sfânt, în inimile noastre.

În Biserică suflă Duhul iubirii dintre Tatăl și Fiul care aduce și sădește în oameni iubirea filială față de Tatăl și simțirea iubirii Tatălui față de Fiul și, prin El, față de cei uniți cu El în trupul Bisericii. Suflul acestei iubiri, aduse în noi prin Duhul, a creat lumea și suflul ei o reface ca Biserică.

Hristos, iubindu-ne, nu vrea să stea singur ca jertfă iubitoare în fața Tatălui, nu vrea să obțină, ca om, iubirea Tatălui numai pentru Sine, ci și pentru frații Săi întru umanitate. „Hristos rămâne pururea în ochii Tatălui. Căci când S-a făcut Unul-Născut ca noi, atunci a și intrat (ca om) în Sfânta Sfintelor (în intimitatea Tatălui) prin cortul cel mai mare și desăvârșit, adică în cer, ca să Se arate, precum s-a scris, în fața lui Dumnezeu pentru noi (Evr. 9, 24). Căci nu Se înfățișează pe Sine în fața Tatălui, ci pe noi în Sine, care am căzut de la fața și de

²⁴⁹ Sfântul Chiril din Alex., *Închinare în Duh și Adevăr*, cartea XI, P.G., 68, 736.

²⁵⁰ *Ibid.*, col.748.

²⁵¹ „Cei ce se sfințesc sunt strălucitori și prețuiți și așezați ca niște pietre prețioase lângă inima și mintea lui Hristos” (Sfântul Chiril, *op.cit.*, cartea XI, P.G., 68, 740).

la ochii Lui din pricina neascultării și a păcatului care a stăpânit peste toți. În Hristos deci am dobândit apropierea și îndrăznirea spre intrarea în Sfânta Sfintelor, precum ne-a spus înțeleptul Pavel. Căci precum ne-am sculat și am ajuns întru cele cerești în Hristos, așa am ajuns în fața Tatălui.”²⁵² În Hristos am intrat și înaintăm în infinitatea vieții și iubirii lui Dumnezeu, care izvorăște din Tatăl, pentru că această infinitate de viață și de iubire, umplând umanitatea lui Hristos prin jertfă și Înviere, ni s-a făcut accesibilă și nouă prin jertfa care ne duce la înviere.

Noi nu trebuie să murim de moarte sângeroasă ca Hristos. Căci nu în noi se biruiește, ca în pârga umanității, moartea. Dar în faptele noastre de renunțare continuă la păcate și de sporire în virtuți, ca ieșiri din mărginirea egoismului și ca deschideri spre Dumnezeu cel infinit și spre relația cu semenii în El, se activează continuu voința noastră de a nu mai trăi nouă, deci a unei vieți care ne duce spre moarte, ci lui Dumnezeu cel fără de moarte și semenilor noștri în Dumnezeu. În această intenție activă e cuprinsă virtual însăși capacitatea morții noastre fizice pentru Dumnezeu și pentru ajutorarea semenilor noștri, ca să ieșim din îngustimea egoismului propriu și conducător spre moarte la largul vieții și iubirii infinite a lui Dumnezeu.

Astfel jertfa noastră, fiind renunțare continuă la păcate, ca forme ale egoismului, ia forma virtuților și sporirii continue în ele, ia forma deschiderii iubitoare spre Dumnezeu și spre semenii, dat fiind că toate virtuțile sunt însuflețite de iubire față de Dumnezeu și de oameni și sfârșesc într-o iubire culminantă și fără sfârșit. Ca atare, jertfa noastră sau virtuțile noastre au un caracter dinamic și neînterupt. „Căci socotesc că noi trebuie să aducem lui Dumnezeu ca o bună mireasmă modurile (virtuțile) viețuirii în Hristos, făcându-ne ca niște miresme și aducându-ne pe noi lui Dumnezeu arderi de tot bine mirositoare, potrivit, socotesc, cu ceea ce s-a spus cu dreptate: „Înfățișați, așadar, trupurile voastre jertfă vie, sfântă, bine plăcută lui Dumnezeu - jertfa voastră înțelegătoare” (Rom. 12, 1). „Căci în toată vremea și fără încetare, de la început și până la sfârșit aducem în Hristos buna mireasmă prin toată virtutea, în cortul sfânt, adică în Biserică.”²⁵³

Aducând jertfa virtuților, sau a deschiderii noastre în Biserică, spre Dumnezeu cel infinit, sau în „locul” deschiderii spre infinitatea lui Dumnezeu în Hristos și spre unitatea cu ceilalți credincioși în Dumnezeu, realizăm prin aceasta în concret unitatea de corp extins al lui Hristos în care se mișcă iubirea nesfârșită a Persoanelor Sfintei Treimi, unitate căreia Cuvântul i-a pus începutul prin întrupare. Virtuțile sunt formele și gradele deschiderii noastre fără sfârșit spre Tatăl și spre semenii noștri prin iubire, în Hristos, întrucât în Hristos s-a făcut și rămâne veșnic această deschidere. Ne deschidem Tatălui la început prin credință, apoi prin ascultare, prin înfrânare, prin răbdare, prin smerenie, tot atâtea grade ale depășirii limitelor noastre, purtate de iubire și ajunse la iubirea culminantă, care nu are sfârșit. Dar prin toate acestea ne deschidem și indefinitului semenilor noștri și sporim în unitatea cu ei în infinitatea iubirii dumnezeiești puse la dispoziția noastră în Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Care S-a făcut ca om accesibil nouă.

d. **Biserica pnevmatizată prin Duhul lui Hristos cel înviat.** Dar deschiderea orizonturilor infinite ale cunoașterii vieții în Hristos, capul Bisericii, se lărgește cel mai mult prin învierea și înălțarea lui Hristos ca om și prin participarea noastră parțială la aceasta încă din timpul existenței noastre pământești. „Căci murind Hristos pentru noi, înviind și înălțându-Se la ceruri, a lărgit prin Duhul în chip spiritual inimile celor ce-L primesc.”²⁵⁴

Propriu-zis de-abia Învierea și Înălțarea fac pe Cuvântul cel întrupat și răstignit să Se extindă prin Duhul Său cel Sfânt cu trupul Său în cei care cred și se deschid Lui, devenind din capul virtual, capul actual al Bisericii. Cuvântul lui Dumnezeu S-a acoperit la întrupare, „deși e pretutendeni și în toate”. „S-a acoperit din iconomie, așteptând timpul arătării (prin trupul

²⁵² Sfântul Chiril din Alexandria, *Închinare în Duh și Adevăr*, cartea X, col.672.

²⁵³ Idem, *op.cit.*, cartea XVII, col.1124.

²⁵⁴ Sfântul Chiril din Alexandria, *Glaphyra*, P.G., 69, 239 A.

însuși, n.n.). Iar timpul arătării către toți a fost *Învierea din morți.*²⁵⁵

Învierea și Înălțarea lui Hristos cu trupul actualizează, prin sălășluirea Lui în noi, prin Duhul Sfânt, calitatea Sa de cap al Bisericii, care își ia începutul existenței reale prin aceasta, în mod special prin faptul că face ca comunitatea bisericească să primească în Capul-Hristos începutul vieții de veci și să vadă perspectiva nesfârșită a acestei vieți cu trupul, ba chiar să guste ceva din ea. Ea primește prin Înviere, pe lângă unitatea a cărei bază s-a pus obiectiv prin întruparea Cuvântului și s-a întărit prin jertfa Lui, perspectiva și arvuna învierii și a vieții de veci. Biserica are imprimată virtualitatea învierii, dar nu numai în trupul personal al lui Hristos sălășluit în ea, ci și în ființa celor ce o constituie ca trup tainic al Lui. Căci sufletele lor se umplu de puterea Duhului lui Hristos cel înviat, Care le va face capabile la sfârșitul lumii să-și readucă trupurile la o viață incoruptibilă.²⁵⁶ Sufletele lor se umplu de puterea Duhului lui Hristos, plin de puterile trupului jertfit și înviat al lui Hristos, prin tainele Bisericii, prin viețuirea lor animată de Duhul lui Hristos cel jertfit și de puterea trupului Lui înviat. Iar aceasta are un efect și asupra trupului lor încă din această viață, care îl va duce la înviere la sfârșitul lumii.

Propriu-zis Duhul lui Hristos cel jertfit e una cu Duhul lui Hristos cel înviat și primindu-L pe Acesta în viața de acum, primim odată cu puterea autojertfirii și arvuna învierii. De aceea Duhul lui Hristos cel jertfit și înviat conduce pe cei ce și-L însușesc la înviere. Prin viața de jertfă, susținută de puterea Duhului lui Hristos cel jertfit, credincioșii înaintează spre învierea lor. Astfel Biserica este „*locul*” în care se înaintează spre înviere, e „*laboratorul*” învierii. Ea are ca aspect principal pe cel *eshatologic*. Prin înaintarea pe drumul jertfei, sau al morții cu Hristos, sufletul se umple de o tot mai mare putere asupra trupului, care se va manifesta în învierea trupului. Aceasta înseamnă că membrii Bisericii înaintează spre pnevmatizarea lor și prin aceasta, pe drumul spre învierea cu Hristos.²⁵⁷

Învierea lui Hristos a pus în lumină semnificația vieții Lui de ascultare până la moarte, ca eliberare a omului de sine însuși și de puterile inferioare, pentru a fi capabil de relația de iubire nesfârșită cu Dumnezeu. Prin aceasta noi știm că prin viața noastră de ascultare iubitoare, de jertfă, sau de iertare și de sporire în virtuți, înaintăm spre înviere. Noi știm că, nefiind ai lumii acesteia, ai păcatului, suntem ai împărăției învierii. Știm că neavând cetate stătătoare pe acest pământ în care toate sunt destinate morții, avem cetățenie netrecătoare în ceruri (Evr. 13, 14; Fapte 3, 20). Aceasta pentru că Hristos cel jertfit, imprimat în noi, face cu noi drumul spre învierea Sa în noi și spre învierea noastră împreună cu El. *Biserica e pelerină spre cer pentru că Hristos e calea spre cer* și Cel ce călătorește cu ea și în ea spre cer. Aceasta nu înseamnă că membrii Bisericii nu sunt activi pe pământ, dar activitatea lor nu are numai rostul să întrețină trupul, ca și când totul s-ar termina cu moartea lor. Ci prin activitatea lor pun temeliile comuniunii eterne cu Fiul lui Dumnezeu devenit om și cu semenii. Ei ajută și material pe ceilalți. Dar prin aceasta ei vor să pună aceleași temelii ale unei iubiri care să dureze veșnic. Adică nu văd numai trupul lor și al altora. Ei nu slujesc stricăciunii. Ei nu se ostenească pentru ceva ce se corupe, cum se osteneau danaidele turnând apa într-un butoi fără fund.

Fiind în Biserică sau în Hristos, ei nu rămân prin moarte defenitiv în pământ, ci

²⁵⁵ Idem, *Închinare în Duh și Adevăr*, cartea X, P.G., 68, 661 B.

²⁵⁶ Sfântul Ioan Gură de Aur spune că pe când Hristos a avut o singură înviere, cea a trupului, pentru că El a murit numai cu trupul, nu și cu sufletul, noi, urmașii lui Adam, trebuie să înviem de două ori, o dată cu sufletul la Botez, și o dată cu trupul la începutul veacului viitor, pentru că noi eram morți și cu sufletul și muritori și cu trupul. „Adam a murit și prin păcat și prin fire. La Hristos moartea este una. Căci Hristos nu a păcătuit. Dar și această moarte unică e pentru noi... De aceea El a avut numai învierea din moartea cea una. Dar noi murind o moarte dublă, ne bucurăm și de o înviere dublă. Prima înviere am avut-o din păcat. Căci am fost îngropați cu El în Botez și ne-am sculat cu El prin Botez. Această primă înviere e izbăvirea de păcate. A doua înviere e cea a trupului. Ți-a dat-o pe cea mai mare, așteapt-o și pe cea mai mică” (*Cuv. despre Înviere*, P.G., 50. col. 438-440).

²⁵⁷ Sfântul Ioan Gură de Aur, pomind de la cuvântul Sfântului Apostol Pavel: „Și măcar că omul nostru cel din afară se strică, dar cel dinăuntru se înnoiește din zi în zi” (II Cor. 4, 16), zice: „Trupul se face mai slab, dar sufletul, tot mai puternic și mai viguros și aproape că prinde aripi.”

Biserica îi conduce la viața de veci. Murind, ei rămân în Hristos. *Căci moartea lor nu e deplină și nici definitivă*, ci ei rămân cu sufletul pentru viața viitoare și vor învia cu trupul în Hristos, având în vedere *că sufletele lor în viața viitoare se află în Hristos cel înviat cu trupul*. De aceea membrii Bisericii nu trăiesc ca unii ce n-au nădejde (I Tes. 4, 13), căci Hristos, ca Ipostasul dumnezeiesc al Bisericii, întrupat și înviat, nu o poartă în Sine ca să lase mădulele ei în pământ la sfârșitul vieții lor pământești; ci ca să-i ducă mai întâi cu sufletul, apoi și cu trupul în viața cea veșnică, la comuniunea iubirii treimice nesfârșite în care Se află Hristos Însuși ca om. Hristos, Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, răstignit și înviat, e ipostasul veșnic al celor ce parcurg în El pe pământ sau în Biserică, prin credință și prin virtuți, drumul pe care l-a parcurs El Însuși în cursul vieții Lui pământești. Și ei știu că vor învia, ba chiar participă anticipat în sufletul și în trupul lor, mădular al trupului înviat al lui Hristos, la învierea și la viața de veci a lui Hristos. Hristos li Se face transparent, li Se dăruiește parțial, ca Hristos cel înviat, încă prin Crucea pe care o poartă ei în viața aceasta, împreună cu El.

Arvuna aceasta constă în începutul pnevmatizării lor, care nu se face fără Cruce, dar nici fără Duhul; în începutul de realizare a unei transparențe prin care văd viața infinită a lui Hristos și se împărtășesc în parte de ea. Aceasta le vine din trupul înviat, deci pnevmatizat și subiectivat la culme, al Mântuitorului, din relația cu Hristos ajunsă la o mare intensitate datorită acestei pnevmatizări și subiectivării accentuate a trupului lor. Numai pentru că Biserica e un trup format din astfel de mădule pe cale de pnevmatizare, binevoiește să locuiască în ea Hristos cel înviat, sau numai în vederea acestei pnevmatizări a mădulelor ei, ca cei ce sunt preocupați de aceasta, fapt propriu îndeobște membrilor Bisericii, vrea să locuiască Hristos ca într-un locaș adecvat sau pe cale de a se face tot mai adecvat. Căci numai printr-un astfel de trup se poate face transparentă prezența și slava lui Hristos. „Nu a primit să locuiască în templul de pietre pe care l-a zidit Solomon... Ci locuiește în noi prin Duhul... Dar eram nepărtași de Duhul înainte de pogorârea Lui, cum zice preaînțeleptul Ioan: „Încă nu era Duh, căci Iisus încă nu era slăvit” (In. 7, 39). Dar sculându-Se din morți și readucând la chipul dumnezeiesc firea omului, a suflat întâi în sfinții apostoli, zicând: „Luați Duh Sfânt” (In. 20, 22).

Pnevmatizarea aceasta înseamnă în același timp eliberarea sau puterea eliberării de patimile înrobitoare și de legea unei naturi care duce la coruperea definitivă a trupului. Dar înseamnă și intimitatea filială cu Tatăl. Dar zice și dumnezeiescul Pavel: „Căci nu ați luat Duh de robie spre frică, ci Duh de înfiere, în care strigăm: „Avva, Părinte!” (Rom. 8, 15). Duhul robiei era în Israel, Duhul de fii, în noi..., adică în Biserica cea din neamuri e Duhul lui Dumnezeu spre înfiere, făcându-ne casă duhovnicească.”²⁵⁸ Iar pnevmatizați putem vedea cu ochii liberi slava lui Hristos cel pnevmatizat, adică îl putem vedea transparent unii în alții, sau în Biserică, noi înșine fiind transparenți pentru Hristos. „Iar Domnul este Duhul. Și unde este Duhul Domnului, acolo este libertate. De aceea noi toți, cum a spus iarăși acela, cu fața descoperită (transparentă, n.n.) oglindind fața Domnului, ne preschimbăm din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului” (II Cor. 3, 14-18).

Biserica, și în ea fiecare mădular al ei, este astfel rugul aprins, dar nemistuit de focul inepuizabil al iubirii, adusă oamenilor, în umanitatea lui Hristos. Căci Hristos cel înviat luminează din ea și o înflăcărează la nesfârșit, dar nu o consumă, așa cum a făcut și face și cu firea Sa. „Flacăra a cruțat măcăcinele și s-a făcut suportabilă lemnului mic și slab. Căci Dumnezeirea a încăput în umanitate. Aceasta e taina lui Hristos. Dar a locuit și în noi Cuvântul lui Dumnezeu, nu cerând pedepse, nu rostind judecăți, ci strălucind prin raze bune și blânde.”²⁵⁹ Hristos strălucește cu razele blânde ale iubirii, dându-ne curaj să ne apropiem de El, să intrăm în relație de iubire cu El, măcar că iubirea aceasta este nesfârșită, sau tocmai de aceea.

Purtată în Hristos, comunitatea celor uniți cu El trăiește în căldura dragostei și în lumina Lui, în lumina dragostei Lui față de credincioșii din El și a lor față de El și întreolaltă.

²⁵⁸ Sfântul Chiril din Alexandria, *Glaphyra*, P.G. cit., col. 233.

²⁵⁹ *Ibid.*, col.413-416.

E o viață într-un alt plan, în planul vieții nesfârșite și atotluminoase dumnezeiești.

2. **Întreita slujire a lui Hristos în Biserică, preoția generală personală și preoția slujitoare a Bisericii**

a. **Preoția lui Hristos în Biserică.** Biserica se menține și înaintează în planul vieții care se hrănește din sfințenia, din îndumnezeirea și din Învierea lui Hristos. Dar aceasta, nu numai întrucât Îl are în ea pe El ca ipostas divin întrupat și deci ca trup ipostaziat în Dumnezeu, jertfit și înviat o dată pentru toți, iradiind din El puterea de jertfă și puterea de înaintare spre înviere; ci și întrucât Hristos Însuși continuă să fie în ea Arhiereul care Se oferă pe Sine ca jertfă în continuare. Învățătorul care își propagă învățătura despre Sine și despre mântuirea în Sine și Conducătorul nostru spre mântuire. Hristos după ce a exercitat întreita Sa slujire, înainte de a fi dat ființă Bisericii, exercită această slujire și în Biserica Sa. El nu e capul Bisericii numai întrucât e ipostasul divin, devenit ipostas al umanității și întrucât Se menține în oameni cu trupul Lui jertfit, înviat și înălțat, ci și întrucât continuă să exercite și să susțină în ea cele trei slujiri mântuitoare ale Lui în Biserică. De calitatea Lui de cap ține și faptul că ne conduce, ne luminează și Se oferă în continuare ca jertfă pentru ca să ne conducă prin toate acestea, prin cunoștință și prin viața de jertfă, spre înviere și spre viața de veci în El.

Hristos, ca ipostas divin purtător al umanității noastre jertfite și înviate, nu rămâne pasiv în Biserică, ci în lucrarea Sa de Învățător, de Arhiereu și Împărat. În această întreită slujire, El nu are Biserica drept obiect, ci i se adresează ca unei partenere libere, chemate la libertate și la relația iubitoare cu Sine. Căci Biserica este alcătuită din persoane înzestrate cu libertate și chemate la libertate și la iubire netrecătoare. În calitatea de parteneră, Biserica pe de o parte primește învățătura, jertfa și conducerea Lui, pe de alta, răspunde la ele în mod liber și pozitiv ca la o chemare, învățând, jertfându-se și conducând ea însăși, sau participând la slujirile Lui de Învățător, Arhiereu și Împărat. Prin continuarea întreitei Sale slujiri în Biserică, Hristos întreține cu Biserica și cu fiecare mădular al ei un dialog progresiv în care nici El, nici Biserica, nici mădularele ei nu sunt într-o stare pasivă. Acesta e sensul preoției împărătești a credincioșilor chemați să vestească bunătățile lui Hristos și să se ferească de poftele trupești (I Pt. 1, 8-11; I In. 2, 20).

Corpul lui Hristos, format el însuși din capete, se umple de lumina ce-i vine din capul suprem și răspândește această lumină, întrucât o trece mădularelor lui și altora, ce se înalță prin participarea la jertfa și la învățătura Lui la o viață de jertfă a tuturor mădularelor, către Dumnezeu și întreolaltă. Ea se supune conducerii Lui și și-o însușește, conducând ea însăși în același duh de iubire mădularele sale personale și acestea conducându-se unul pe altul și învățându-se și îndemnându-se la jertfă. Precum Hristos este activ în aceste slujiri, așa este activă și Biserica Sa în împărtășirea de ele. Hristos ar putea rămâne pasiv numai când învățătura, jertfa și conducerea s-ar putea desprinde de Persoana Lui, cum se întâmplă într-o anumită măsură acolo unde I se dă lui Hristos un lociitor, sau unde fiecare membru al Bisericii socotește că se poate învăța și conduce el însuși într-un mod divergent de alții, fără a avea pe Hristos ca învățător și conducător unic al lor. Dar dacă Hristos este Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, El este prin Sine lumina, învățătura, jertfa și conducerea. Iar la acestea participă toți cei în care El este sălășluit în chip unitar, în unitatea lor de credință, de înțelegere, de participare la jertfă, se arată că Hristos Însuși rămâne neîmpărțit în toți, activ ca învățător, ca arhiereu și ca împărat.

Hristos învață Biserica Sa în continuare, luminând-o în înțelegerea cuvintelor Lui și a lucrării Lui mântuitoare în contextul fiecărui timp. Pe de altă parte o face partașă acestei slujiri, îndemnând launtric mădularele ei prin Duhul Sfânt să se învețe unele pe altele. Chiar în exercitarea acestui îndemn, El este învățătorul suprem. Căci El a îndemnat pe Apostoli să ducă învățătura de la obârșie sau cuvântul Lui și cuvântul despre El, tuturor neamurilor. El a îndemnat apoi pe misionarii din orice timp să-L facă cunoscut ca Mântuitor în toată lumea. El

îndeamnă pe părinți să-L facă cunoscut copiilor și pe toți credincioșii să comunice unii altora credința lor în El și să-și lămurească înțelesurile Persoanei și lucrării Lui mântuitoare. Toată Biserica e învățată de El și învățătoare prin participarea la slujirea Lui învățătoarească. Cei ce culeg mai mult din mana învățăturii Lui, sau sorb mai mult din apa vie a acestei învățături, dăruiesc mai mult altora.

Sfântul Chiril din Alexandria spune: „Trebuie să ne umplem de învățăturile dumnezeiești și evanghelice. Căci Hristos distribuindu-ne în aceeași măsură, nouă celor mici și mari, harul Său și hrănindu-ne pe toți spre viață, vrea ca și cei mai tari să adune cu ceilalți și să asude pentru frați și să le dăruiască ostenele lor acelor și să-i facă părtași darurilor de sus. Aceasta este ceea ce s-a spus către Sfinții Apostoli: „În dar ați luat, în dar să dați” (Mt. 10, 8). Căci culegând foarte multă mană pentru ei, s-au silit să împartă celor ce locuiau în același cort, adică în Biserică.”²⁶⁰ Sau: „Cei ce nu au puterea de a înțelege singuri prin ei înșiși taina desăvârșită a lui Hristos, sau nu sunt îndestulători spre cuprinderea Lui din pricina slăbiciunii înțelegerii lor, se vor împărtași totuși de El, dar primind ca împreună-lucrători și ajutători pe cei de aceeași credință. Căci prin îndrumare reciprocă putem urca uneori și la vederi mai înalte decât cele pe măsura noastră.”²⁶¹

În exercitarea slujirii de *Învățător*, se pune în relief continuu și calitatea ei profetică. Căci ea ne duce prin propovăduirea Bisericii la trepte tot mai apropiate de omul model care este Hristos și de relațiile de dreptate, de frățietate și de delicatețe umană, care vor domni în Împărăția cerurilor, unde va fi umanul în forma lui deplin realizată.

La fel Hristos ne călăuzește pe toți cu putere spre o legătură mai deplină cu Sine și spre unirea cu El în Împărăția cerurilor, dar ne dă și nouă putere să ne călăuzim unii pe alții în această direcție. Sau biruiește împreună cu noi pornirile inferioare și demonice care tind să ne țină departe de El prin tot felul de greutateți puse în calea străduinței noastre de apropiere de El, de împlinire a voii Lui. El este *Împărat*, dar și noi suntem chemați să ne împărtașim de puterea Lui împărătească, biruind aceste porniri și piedici, pentru a ajunge să împărțim împreună cu El, nemaifiind stânjeniți de lanțurile naturii, ale păcatului și morții. „Dacă stăruim în răbdare, (care e și putere, n.n.), vom fi împărați împreună cu El” (II Tim. 2, 12, vezi și I Tes. 2, 12; Evr. 12, 28; Iac. 2, 5).

Prin slujirea de Arhiepiscop în Biserică, Hristos Își înfățișează neîncetat trupul Său jertfit Tatălui, dar odată cu aceasta ne înfățișează și pe noi ca jertfe benevole de bună mireasmă, din puterea trupului Său jertfit de care noi ne împărtașim. Prin aceasta, El nu aduce jertfa numai pentru Sine, sau numai corpul Său personal, ci și corpul Său tainic în lăuntru cărui se află trupul Său personal.

În cazul Său este o identitate între jertfitor și jertfă, ceea ce înseamnă că Însăși Persoana Sa e jertfă benevolă, că jertfa e persoana care se jertfește, că nu se poate distinge între pasivitatea jertfei și spontaneitatea jertfitorului, că nu se poate separa între starea pasivă a jertfei și dispoziția activă a jertfitorului. *Același este activ ca jertfitor și pasiv ca jertfă*, mai bine zis, primitiv al stării de jertfă; Același susține în mod activ ca jertfitor starea Sa pasivă sau receptivă de jertfă. El Se predă activ și susține activ starea Sa pasivă sau receptivă de dăruire. Îmbinarea paradoxală de activ și pasiv sau receptiv în starea de jertfă continuă, identică cu jertfitorul, înseamnă că în jertfa de Sine jertfitorul continuă să susțină activ dăruirea Sa, împlinirea voii Celui cărui I S-a dăruit; să fie într-un tot activ în această dăruire de Sine în favorul Aceluia; să fie întreg pentru Acela, să nu fie în nici un fel pentru Sine.

La această stare de jertfă continuă și de jertfitor continuu ne atrage Hristos și pe noi. El nu ne jertfește ca obiecte, ci ne atrage la o autojertfire ca subiecte, la o autodăruire activă și la o rămânere în ea, împărtașindu-ne de starea Lui de jertfă, în care El, de asemenea, nu este obiect pasiv, ci dăruitor. Împărtașindu-ne deci de jertfa Lui, nu ne împărtașim numai de jertfă, ci și de jertfitor. Prin aceasta devenim noi înșine nu numai jertfe, ci și jertfitori sau preoți ai jertfei noastre în acest sens restrâns. Numai așa jertfa noastră e într-un miros de bună mireasmă,

²⁶⁰ *Ibid*, col. 457.

²⁶¹ *Ibid*, col. 425 BC.

pentru că e ca și a Lui, însăși persoana noastră în stare de jertfă, de autodăruire voluntară, de menținere activă în stare „pasivă” de predare lui Dumnezeu și semenilor, de trăire potrivit exclusiv voii lor. Noi asistăm nu numai în Biserică la jertfa Lui.

Deci pe de o parte Hristos ne aduce ca jertfe în calitate de Arhiereu împreună cu jertfa Sa, pe de alta, ne dăm noi înșine Lui ca jertfă, ca să ne aducă lui Dumnezeu și Tatăl. Predându-Se El Însuși Tatălui și umplându-Se astfel ca om de iubirea infinită a Tatălui și față de Tatăl, ne atrage și pe noi la această stare de predare, dar și noi înșine ne aducem prin aceasta, dacă nu suntem numai pasivi în ea. Noi nu ne putem aduce jertfă Tatălui decât în Hristos, dar totuși trebuie să ne oferim și noi Tatălui din puterea jertfei lui Hristos, adică să ne aducem și noi împreună cu El; trebuie să depășim prin aceasta limitele egoismului nostru, pentru ca, predându-ne Tatălui celui infinit, să participăm ca parteneri la iubirea Lui. Din jertfa lui Hristos iradiază ca o putere magnetică, atrăgându-ne și pe noi la jertfirea noastră. *Autojertfirea noastră e plină astfel de autojertfirea lui Hristos.*²⁶² Jertfa noastră constă într-o viețuire curată, în rugăciune și în alte daruri pentru semenii noștri lipsiți și pentru întreținerea lucrării Bisericii în vederea mântuirii. Jertfa noastră constă în esență în renunțarea la noi, pentru a intra în relația iubitoare cu Dumnezeu cel infinit.

Sfântul Chiril din Alexandria zice: „Căci toată vremea și fără încetare, de la început până la sfârșit, înălțăm în Hristos buna mireasmă prin toată virtutea în cortul sfânt, adică în Biserică. Pentru că fumul ce se ridică din Miel dimineța și către seară e un chip al Celui ce din pricina noastră și în favoarea noastră Se înalță spre Tatăl într-un miros de bună mireasmă, aducând împreună cu Sine și viața celor ce au crezut în El, Care are întru nădejde strălucirea slavei și a Împărăției.”²⁶³ Pătrunși de El ca ipostas fundamental al nostru, ne umplem de dispoziția Lui de jertfitor și suntem atrași și noi în actul Sau de autojertfire. Sau: „Căci dacă nu murea Hristos pentru noi, n-am fi fost primiți noi spre miros de bună mireasmă lui Dumnezeu Tatăl. Dar odată ce S-a desăvârșit El (ca om) prin pătimiri, venim după El îndată ca dar sfințit lui Dumnezeu și Tatăl și ne oferim pe noi înșine jertfă cu adevărat duhovnicească.”²⁶⁴

Hristos e Arhiereul continuu, pentru că continuu mijlocește intrarea noastră la Dumnezeu Tatăl, prin starea Lui de predare față de El; pentru că continuu mijlocește intrarea noastră în relația iubitoare cu Tatăl, primindu-ne în relația iubitoare a Sa cu Tatăl și făcându-ne să uităm de noi înșine, sau de limitarea noastră prin egoism, ca să intrăm în relația iubirii infinite ca parteneri ai Tatălui, împreună cu Hristos.

Dar intrarea aceasta a noastră la Tatăl e și un act al nostru, adică o predare a noastră, din puterea predării lui Hristos. Ne eliberăm de noi înșine și de patimile noastre prin libertatea deplină a subiectului central al nostru. „Căci Hristos este Arhiereul cu adevărat și mare, Mijlocitorul rânduit. Căci precum scrie dumnezeiescul Pavel: „Întru El avem apropiere în Duh către Tatăl” (Efes. 2, 18; Rom. 5, 2). Deci cei ce voiesc să-și predea (să se jertfească, sfințească – καθιερών -) sufletul lui Dumnezeu Tatăl, prin mijlocirea lui Hristos, trebuie să fie liberați de orice pată,”²⁶⁵ adică de orice gând sau patimă care-i limitează, care nu-i lasă să intre în relația de iubire nesfârșită cu Dumnezeu cel personal și, prin El, cu semenii.

b. Preoția lui Hristos în Biserică prin preoția generală. În felul acesta toți sunt preoți și jertfe în Biserică, toți sunt învățători și călăuzitori spre mântuire ai lor și ai altor credincioși apropiați, sau și ai altor oameni, dar fără o răspundere formală pentru comunitatea bisericească. „După Sfinții Părinți, omul este în același timp împărat, prooroc și preot ca și Hristos: împărat, în virtutea stăpânirii lui peste patimi; preot, din cauza autojertfirii; prooroc, ca un inițiat în tainele dumnezeiești.”²⁶⁶ Rugăciunile pe care le fac credincioșii personal și

²⁶² „Dar și noi înșine suntem uniți cu Tatăl, când se ridică din noi buna mireasmă a mirelui Hristos” (Sfântul Chiril din Alexandria, *Închinare în Duh și Adevăr*, cartea X, P.G., 68, 664).

²⁶³ *Op. cit.*, cartea X, col. 761.

²⁶⁴ *Ibid.*, cartea XVII, col. 1089.

²⁶⁵ *Op. cit.*, cartea XV, 957 B.

²⁶⁶ Paul Evdokimov, *Holiness in the Orthodox Tradition*, în vol. *Man's Concern with Holiness*, Holder & Staughton, p.131.

viața de jertfă pe care o practică pentru ei înșiși și în relațiile lor cu alții își iau puterea din aducerea continuă a jertfei lui Hristos și din împărtășirea de ea.

Dar aceasta se face evident cu deosebire în faptul că, pe lângă rugăciunile lor individuale, pe lângă jertfele făcute pentru alte persoane lipsite, unele din rugăciunile și jertfele lor le încredințează celui care aduce pe Hristos ca jertfă, spre a le alătura, ca jertfă a lor, jertfei lui Hristos aduse prin el.

c. Preoția lui Hristos în Biserică prin preoția slujitoare. Dar această jertfă n-o poate aduce orice credincios, căci în acest caz nu s-ar mai arăta că ea e adusă „pentru toți”, ci fiecare ar aduce-o pentru sine. Ea trebuie să fie adusă de unul pentru toți, reprezentând pe Hristos, Care, ca unul, Se aduce jertfă pentru toți. Acesta e preotul, slujitor al Bisericii, cu răspundere pentru o comunitate. Prin aceasta se arată în același timp conștiinței credinciosului că el are nevoie de Hristos ca Mijlocitor. Preotul simbolizează pe Hristos ca Mijlocitor, simbolizează faptul că omul nu poate intra prin sine în relația iubitoare nesfârșită cu Dumnezeu.

Deci slujirea preoțească, învățătoarească și împăratească generală, cu caracter individual, are nevoie de preoția slujitoare a Bisericii sau a comunității ca bază a ei.

Și precum Hristos nu Și-a luat preoția de la Sine, așa nu și-o pot lua de la ele nici persoanele rânduite la această preoție slujitoare și nu le-o poate da nici comunitatea.

Pe de altă parte, Hristos ca Mijlocitor mijlocește către Dumnezeu Tatăl, având ca scop să obțină ca om iertarea pentru oameni de la Dumnezeu. Ca atare El nu-Și ia singur preoția, ci e rânduit în slujba de Mijlocitor de către Dumnezeu Tatăl: „Și nici nu-Și ia de la Sine slujba aceasta, ci dacă este chemat de Dumnezeu, după cum și Aaron; așa și Hristos nu S-a preamărit pe Sine Însuși, ca să Se facă Arhiereu, ci Cel ce a grăit către El: „Tu ești preot în veac, după rânduiala lui Melchisedec” (Evr. 5, 4-6).

De aceea nici cel prin care se simbolizează Hristos, ca preot deosebit de credincioși, nu-și poate lua preoția de la sine, căci în acest caz și-ar lua-o fiecare credincios de la sine și nu s-ar mai respecta adevărul că preotul e chemat de Dumnezeu și nu s-ar mai recunoaște faptul că prin preot este simbolizat Hristos, ca deosebit de fiecare credincios și de toți laolaltă, ca Mijlocitor al lor. De aceea preotul nu poate primi preoția lui nici de la comunitate, căci comunitatea e compusă din membrii ei care nu sunt preoți. Comunitatea trebuie să recunoască și ca întreg, sau ca Biserică, faptul că Hristos, în calitate de Cap al ei, este altceva decât ea ca trup al Lui, că ea însăși are nevoie de Hristos ca Mijlocitor, iar faptul acesta trebuie să se facă vizibil prin preotul slujitor și mijlocitor. Atât credincioșii ca persoane individuale, cât și comunitatea trebuie să se refere la Hristos ca la Mijlocitorul deosebit de ei și de ea, prin preoții care nu sunt rânduiți preoți de comunitate, ci sunt rânduiți de Dumnezeu asemenea lui Hristos, ca chipuri vizibile ale lui Hristos, sau ca organe ale Lui.

Preoția ca activare în planul sensibil a preoției nevăzute a lui Hristos, sau a mijlocirii Lui către Dumnezeu, e un dar allui Dumnezeu. Credincioșii au mereu nevoie de preotul vizibil, deosebit de ei, pentru că au mereu nevoie de Hristos, ca Mijlocitor. Omul nu-și răpește mântuirea de la Dumnezeu, cum ar fi în cazul când s-ar face el însuși preot. Nici comunitatea nu o poate răpi, ca să dea preoția de la sine. Precum Hristos a fost trimis de Tatăl ca Mijlocitor, așa preoții și episcopii sunt trimiși de Hristos ca cei prin care Își împlinește în mod văzut lucrarea Sa mijlocitoare sau mântuitoare. De aceea ei primesc de la Hristos Duhul Său, ca Hristos să săvârșească prin ei lucrarea Sa de mântuire. „Precum M-a trimis pe Mine Tatăl și Eu vă trimit pe voi... Luați Duh Sfânt; căroră le veți ierta păcatele, iertate vor fi, iar căroră le veți ține, ținute vor fi” (In. 20, 23). Sau: „Eu v-am ales pe voi și v-am pus pe voi, ca să mergeți și roadă să aduceți și roada voastră să rămână” (In. 15, 16).

Respingând preoția slujitoare a Bisericii, concepția protestantă a respins necesitatea împărtășirii noastre de jertfa lui Hristos și deci necesitatea prezentării ei în continuare în Biserică, deci și pe Hristos în această stare de jertfă. Aceasta o face însă Hristos până azi și de aceea până azi El trimite pe slujitorii acestei jertfe. Hristos a chemat prin Apostolii Săi pe urmașii lor, primii episcopi, apoi prin fiecare generație de episcopi alți episcopi și prin fiecare

episcop, pe preoții Bisericii locale păstorite de El.

d. **Cele trei trepte ale preoției.** Apostolii, ca martorii lui Hristos cel înviat și ca pietre de temelie pe care s-a întemeiat Biserica, nu au urmași. Dar ca deținători ai plenitudinii harului întregii slujiri mântuitoare în Biserică, au ca urmași pe episcopi într-o succesiune neîntreruptă. „Apostolii ne-au binevestit, fiind trimiși de Iisus Hristos. Iar Hristos a fost trimis de Dumnezeu. Hristos e deci de la Dumnezeu și Apostolii de la Hristos.”²⁶⁷ Hristos a transmis Apostolilor „toate câte le-a auzit de la Tatăl” (In. 15, 15). În continuare și cei ce au urmat Apostolilor, „fiind rânduiți episcopi în diferite părți, sunt după hotărârea lui Iisus Hristos”²⁶⁸. Ei urmează, potrivit Sfântului Ignatie, Apostolilor „ca Iisus Hristos, Tatălui”, continuând lucrarea lor.²⁶⁹ După Clement Romanul, Apostolii predicând „în țări și orașe... au pus începuturile bisericilor, cercând în Duhul pe episcopi și pe diaconii celor ce aveau să creadă... Au așezat pe cei mai înainte pomeniți și le-au rânduit că, de vor adormi, să le urmeze în slujba lor sfântă (Liturgia) alți bărbați probați”.²⁷⁰ Astfel „episcopii, urmașii Apostolilor, sunt socotiți părtași ai aceluiași har arhieresc și ai aceleiași învățături și păzitori ai Bisericii”.²⁷¹

Fiecare episcop e urmașul tuturor Apostolilor, căci fiecare Apostol se afla în comuniune cu toți ceilalți Apostoli. Iar după aceea, fiecare episcop e hirotonit de mai mulți episcopi în numele întregului episcopat, primind același har și aceeași învățătură pe care le-au avut toți Apostolii și toți episcopii și odată cu aceasta putând împărtăși preoților, și prin ei credincioșilor eparhiei sale, același har și aceeași învățătură neschimbată, care sunt în toată Biserica,²⁷² sau punându-i în comuniune cu Același Hristos, Care, aducându-Se Tatălui ca jertfă în continuare, își ține umanitatea Sa în legătura iubirii nesfârșite cu Tatăl.

e. **Sucesiunea harului sau Hristos în continuarea lucrării Sale preoțești prin alți slujitori.** Succesiunea neîntreruptă a harului de la Apostoli nu înseamnă numai că râul harului sau al dragostei nesfârșite a lui Hristos vine numai din trecut, din persoanele care au mijlocit-o, în mod orizontal, printr-un lanț de intermediari. Dacă cel ce lucrează prin orice săvârșitor al unei Taine este Hristos Însuși, sau dacă Hristos Însuși Își comunică prin el iubirea Sa față de Tatăl și față de cei ce primesc Tainele, în episcopii care hirotonesc un nou episcop lucrează Hristos Însuși, Cel ce Se află în cer și în Biserică, comunicându-Și această iubire. Harul vine și de sus de fiecare dată. Succesiunea înseamnă numai că Același Hristos, Care a lucrat începând de la Apostoli în toți episcopii de până acum, lucrează prin mijlocirea rugăciunilor episcopilor hirotonisitori și asupra noului hirotonit și va lucra și prin Tainele ce le va săvârși el ca episcop. Hristos e o prezență directă pentru noul episcop, dar e Același care a fost o prezență directă și pentru episcopii din tot trecutul.

Hristos rânduieste invizibil în mod direct și vizibil prin episcop pe episcopi, pe preoți și pe diaconi din orice timp, comunicându-le pe Duhul Sfânt sau iubirea nesfârșită de Dumnezeu și a lui Dumnezeu care se află în trupul Său. Dar le-o comunică prin rugăciunile celor dintâi Apostoli, apoi ale episcopilor (episcopi: I Tim. 1, 6; Tit 1, 5; preoți: I Tim. 5, 22; I Tim 5, 1; Fapte 14, 22; 20, 28; diaconi: Fapte 6, 6; I Tim. 3, 10 etc.). Mijlocirea slujbei episcopale și preoțești implică totdeauna și o dimensiune a trecutului, căci implică continuitatea Aceluiași Hristos, dar și realitatea vie a celor ce ne transmit harul iubirii lui Hristos prin credința lor. Credinciosul, în care lucrează acum Hristos prin mijlocirea unui preot, Îl primește prin mijlocirea unui preot; acesta a primit harul în trecut prin credința lui, printr-un episcop care credea. El primește prin mijlocirea unui preot care a primit harul de la

²⁶⁷ Clement Romanul, I Cor. 42, 1-4; 44, 2 urm.

²⁶⁸ Ignatie al Antiohiei, Efes. 3, 2.

²⁶⁹ *Smirn.* 8, 1.

²⁷⁰ Clem. Rom., I Cor., cap. 42-44.

²⁷¹ *Refutatio omnium haeresium* I, la I. Karmiris, *op.cit.*, p.400.

²⁷² I. Karmiris, *op. cit.*, p. 466. Vezi tot la el și citatul din G. Florovski (*Le Corps du Christ vivant*, p. 33): „L'unité charismatique de l'Église est assurée par la succession apostolique... qui est un organe charismatique qui assure l'unité du corps vivant... C'est par son évêque, ou plus exactement dans son évêque, que chaque église locale ou particulière est incluse dans la totalité de l'Église catholique (totale). Par son évêque, elle est unie aux sources premières de la vie charismatique de l'Église liée à la Pentecôte.”

Hristos pentru că crede în El și l-a primit de la un episcop care și el credea în Hristos. Timpul cu succesiunea lui e inclus în însuși faptul că harul se primește printr-o persoană care-l are deja și crede și se roagă. Harul vine prin mijlocirea unor persoane care ne transmit odată cu el și credința lor prin Duhul Sfânt. Astfel, odată cu succesiunea harului de la Apostoli avem și succesiunea credinței de la ei. Preoția ca mijlocitoare obiectivă a lui Hristos, Care S-a făcut și rămâne El Însuși un Mijlocitor obiectiv, include în ea actualitatea prezentă a lucrării lui Hristos, dar a Aceluiași Hristos Care a lucrat în tot trecutul Bisericii.

Preoția slujitoare, care ne face prezentă într-un anumit loc și timp jertfa lui Hristos pentru a ne împărtăși de ea, înseamnă că Hristos e în continuare ca Arhiereu identic cu jertfa Lui. Nu se poate despărți jertfa benevolă a lui Hristos, de Hristos Însuși, ca Arhiereu, sau ca Mijlocitor obiectiv.

Protestantismul a respins realitatea obiectivă a Arhiereului sau Mijlocitorului Hristos, Care face eficientă lucrarea Sa mântuitoare în continuare dând puțină credințioșilor să se împărtășească de ea. Concepția protestantă a făcut să depindă mântuirea numai de subiectivitatea umană individuală. Mijlocirea lui Hristos s-a epuizat, după concepția creștinismului occidental, pe Cruce, ca într-un act pur juridic și deci suficient, și nu mai e nevoie de ea în continuare. Depinde acum exclusiv de noi să credem că mijlocirea de pe Golgota a rezolvat de fapt diferendul dintre noi și Dumnezeu.

Prin preoția sa slujitoare, preotul nu e scos nici el, ca persoană individuală, din necesitatea rugăciunilor pentru sine, asemenea tuturor credințioșilor. Slujind jertfa lui Hristos pentru comunitate și legând de ea rugăciunile pentru credințioși, se include și pe sine între aceștia, scoțând la proscomidie o părticică și pentru sine. Pe lângă aceea cere și el altor preoți să se roage pentru el la săvârșirea Euharistiei. În preoția lui slujitoare include și jertfa și rugăciunea lui individuală și în aceasta e arătată unitatea lui cu ceilalți slujitori. Iar dacă nu-și împlinește preoția lui cu vrednicie, sau dacă nu se roagă și nu-și aduce și jertfa lui pentru sine, își riscă mântuirea personală.

La fel și episcopii. Căci pentru menținerea unității în Biserică s-a rânduit încă de la Apostoli, pe baza poruncii Mântuitorului și a practicii Bisericii de la început - ba chiar pe baza exemplului Mântuitorului, Care pe lângă cei 12 Apostoli mai avea și un cerc mai larg de ucenici -, ca preoția în Hristos să se exercite prin trei trepte: episcopi, preoți și diaconi.

f. **Rolul preoției slujitoare în menținerea unității Bisericii.** Dacă preotul ține în unitate o comunitate liturgică, adunând pe toți membrii ei, cu rugăciunile lor, în jurul jertfei Domnului, episcopul menține unitatea între preoții unei Biserici locale reprezentând pe Hristos față de o comunitate mai largă și menținând prin aceasta în unitate Biserica dintr-un anumit teritoriu. Reprezentând pe Hristos în acea unitate mai largă a Bisericii, el hirotonește pe preoții din cuprinsul ei. Apoi prin comuniunea dintre fiecare episcop cu toți episcopii, începută prin hirotonia unui episcop de către mai mulți episcopi, ca reprezentanți ai întregii Biserici, se menține unitatea întregii Biserici.

Dar episcopii rămân și ei, ca persoane umane, încadrați în comunitate, ca mădulare ale corpului lui Hristos, mântuindu-se în cadrul corpului lui Hristos. Legea comuniunii e valabilă și pentru ei. De aceea relația între preotul și episcopul slujitor și comunitate nu se poate reduce la o singură formulă. El este și mijlocitor al lui Hristos, dar este și membru al Bisericii ca trup al lui Hristos. *Nici un episcop nu se singularizează, nu devine substitut văzut exclusiv al unicului cap, Hristos.* De aceea Hristos a lăsat la conducerea văzută a Bisericii comuniunea Apostolilor și după ei comuniunea episcopilor, ca urmași ai comuniunii Apostolilor, nu pe Petru singur și pe urmașii lui. Prin aceasta episcopul este încadrat nu numai în comunitatea Bisericii, ci și în comuniunea episcopatului, între ele fiind o strânsă legătură. Fiecare membru al Bisericii, chiar episcop de-ar fi el, se mântuiește în dependența de Hristos și în comunitatea Bisericii, pentru că Același Hristos este în toți membrii Bisericii, unindu-i ca pe un corp al Său în infinitatea iubirii Sale față de Tatăl și a Tatălui față de ei. De aceea un episcop e hirotonit de mai mulți episcopi, ca reprezentanți ai întregului episcopat, și prin aceasta, de Hristos în calitatea Lui de cap al întregii Biserici, căreia îi mijlocește lucrarea sa prin întregul

episcopat, prin toți preoții în comuniune prin episcopi.

Dar relația între preot sau episcop și Hristos nu se poate reduce la o formulă simplistă nici din alt punct de vedere. Cel ce ierurghisește prin el Euharistia este Hristos Însuși. Hristos este și în Liturghie nu numai jertfă, ci și jertfitor. Ca atare nu este jertfit propriu-zis de episcop sau de preot, ci Se jertfește Hristos Însuși. El „Se sfarmă și nu Se desparte”, El Se dăruiește celor ce se împărtășesc „prin mâna Lui cea atotputernică”. Prefacerea darurilor în trupul și sângele lui Hristos se săvârșește prin Duhul lui Hristos, dar pe Duhul Îl trimite Hristos și împreună cu Duhul este și El de față. Deși pentru zidirea sufletească a credincioșilor e de dorit ca preoții și episcopii să aibă o viață duhovnicească exemplară, adică să se aducă și ei jertfă împreună cu Hristos, totuși întrucât Hristos Însuși aduce și dăruiește prin preot și episcop trupul și sângele Său întregii comunități bisericești, aducerea și dăruirea Lui în Taine nu Și-o face dependentă de vrednicia preotului și a episcopului, întrucât nevrednicia lor nu e nevrednicia lui Hristos și a Bisericii ca trup al lui Hristos, Care se află în relația iubirii nesfârșite cu Dumnezeu. Sfântul Ioan Gură de Aur zice că Hristos „lucrează prin toți (preoții și episcopii), pentru a mântui poporul, chiar dacă ei ar fi nevrednici”²⁷³ Hristos Se pune prin aceasta în legătură directă cu poporul credincios, sau Se află într-o legătură pe care o intensifică, chiar prin actele slujitorilor nevrednici. Curios e că, chiar cei ce ar avea mai multă independență de slujitorii Bisericii în relația lor cu Hristos, se smintesc mai mult de nevrednicia lor, deci dau mijlocirii un sens mai important decât îl are de fapt. Mijlocirea trebuie luată mai mult ca ocazionare, ca mediere străvezie, decât ca impropriere personală de către slujitor a darului de la Hristos și ca transmitere în felul acesta, la credincioși.

g. **Precizări ale relației episcopului și preotului cu Hristos.** Deci mijlocirea preotului nu e identică cu o substituie a lui Hristos; preotul nu a devenit un alt Hristos. Puterea lui Hristos lucrează prin preot, mai bine zis prin actul lui, care nu e propriu-zis al lui, ci al Bisericii, fără să devină puterea preotului. Dar puterea lui Hristos nu vine prin preot nici numai ca printr-un canal pasiv, ci el trebuie să se roage, să participe la ceea ce se petrece prin rugăciune pentru ceilalți. Și întrucât definiția preotului e redată prin a aduce rugăciuni pentru popor către Dumnezeu, făcându-și oarecum rugăciunile lor rugăciunile sale și trimițându-le la altarul de sus, Sfântul Grigorie de Nazianz spune că el este „împreună-slujitor (συνιερεύοντα) cu Hristos”²⁷⁴ Rugăciunea arată iarăși pe om, ca om ce se roagă pentru ceilalți, asemenea lui Hristos, dar având eficacitatea în mijlocirea lui din mijlocirea lui Hristos. Hristos vrea să Se folosească de acest om în rugăciune pentru a lucra mântuirea. „Căci stă preotul, nu coborând foc, ci pe Duhul Sfânt; și rugăciunea lui se întinde mult, ca vreo flacăra de sus coborându-se să se consume cele puse înainte, ca harul coborând peste jertfă, prin ea să aprindă sufletele tuturor și să le facă mai strălucitoare ca argintul incandescent,²⁷⁵ adică să le umple de entuziasmul iubirii de Dumnezeu, asemenea lui Hristos ca om.

De ce a ales Dumnezeu o anumită persoană ca, prin rugăciunile ei, însoțite de rugăciunile comunității, să ocazioneze pogorârea Duhului? Pentru că trebuia să aleagă pe unul, ca să facă vădită slujirea de Mijlocitor obiectiv al lui Hristos. Dar putea alege pe oricare, cu condiția ca să creadă și să se pregătească pentru această slujire.

Astfel preotul, deși prin rugăciunile sale ocazionează lucrarea lui Hristos, rămâne om, care are lipsă și el de mântuire, rămâne așa de mult om, că se roagă mai mult decât ceilalți, în conștiința că nu a lui este lucrarea mântuitoare ce se efectuează prin har, ci a Duhului lui Hristos. Conștient că prin puținătatea lui omenească, săvârșind Taine atât de mari, lucrează Însuși Hristos, departe de a se mândri, el săvârșește rugăciunile și actele sale sensibile, prin care Hristos săvârșește nevăzut lucrarea Sa mântuitoare, cu o frică mai cutremurătoare decât a oricărui credincios. „Doamne, trimite mâna Ta dintru înălțimea locașului Tău și mă întărește spre slujba ce-mi este pusă înainte, ca neosândit stând înaintea înfricoșatului Tău altar, să

²⁷³ *Omil.* la II Tim. 2, 3, P.G., 62, 610.

²⁷⁴ *Cuv. II apologetică*, P.G., 35, 481 A.

²⁷⁵ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre preoție*, cartea III, P.G., 48, 642 D.

săvârșesc slujba cea fără de sânge” (Rugăciunea de la începutul Proskomidiei, din Liturgia Sfântului Ioan Gură de Aur).

Aceeași conștiință îndoită, a puterii dumnezeiești pe care Hristos Însuși o exercită prin el și a nevredniciei sale omenești, o trăiește preotul și în Taina Pocăinței, în care se exercită prin el puterea supraomenească de iertare a păcatelor, dar care totuși nu e a lui. „Cele ce le săvârșesc (preoții) jos, acestea le face Dumnezeu sus și Stăpânul întărește judecata robilor: „Căci celor ce veți ierta păcatele, iertate vor fi și celor ce le veți ține, ținute vor fi” (In. 20, 23). Ce putere va fi mai mare ca aceasta? Toată judecata a dat-o Tatăl, Fiului (In. 5, 22). Dar văd că toată a înmănat-o Fiul, acestora.”²⁷⁶ Numai golindu-se pe sine, prin smerenie, de toată mândria, primește cu sensibilitate intrarea puterii iubitoare a lui Dumnezeu în el și prin el trece cu aceeași sensibilitate la alții, și așa preotul sau episcopul se face și lăuntric un mijlocitor al harului lui Hristos, trăind într-o comuniune cu cei ce primesc acest har, sau iubirea nesfârșită a lui Hristos care vrea să-i unească pe toți atât cu Sine cât și întreolaltă. Dacă el nu trăiește cu extremă smerenie fiorul actului dumnezeiesc care se săvârșește prin el, el rămâne oarecum în afara acestei comunități a celorlalți credincioși cu Hristos, adică a credincioșilor care-L primesc pe Hristos prin el. În felul acesta, mai mult se folosesc credincioșii de preoția preotului decât preotul însuși.

Dar faptul că puterea lui Hristos se exercită prin el independent de vrednicia lui nu înseamnă că preotul trebuie să folosească arbitrar puterea care se exercită prin el, chiar dacă este nevrednic. Ci trebuie să se silească să-și identifice judecata și atitudinea sa față de credincioși cu a lui Hristos, nu să considere că o poate identifica pe a lui Hristos cu a sa. În sensul acesta, Hristos Însuși rostește judecata prin preot. Subiectivitatea umană trebuie să se identifice cu obiectivitatea lui Hristos în Taina Pocăinței și cu blândețea și smerenia lui Hristos în toate atitudinile ei. Ea trebuie să se conformeze deplin cu judecata și cu atitudinea lui Hristos, mai bine zis să se adâncească în iubirea de oameni a lui Hristos, sau să se facă organul ei corespunzător, conștientă mereu că nu ea este acest ocean de iubire.

Preotul trebuie să caute să se conformeze cât mai deplin cu realitatea iubirii lui Hristos, printr-o responsabilitate deosebit de accentuată a sa ca slujitor față de Stăpânul iubitor al tuturor, Care ne-a arătat căile prin care vrea să ne mântuiască. Responsabilitatea aceasta pune din nou în relief starea subordonată a preoției umane, dar și dependența mântuirii noastre de Mijlocitorul Hristos. Căci Mijlocitorul Hristos este animat de suprema responsabilitate pentru suflete în fața Tatălui ceresc, și din responsabilitatea aceasta se hrănește și responsabilitatea preotului văzut al Bisericii, dat fiind că el e răspunzător de împlinirea responsabilității lui Hristos față de Tatăl pentru credincioși, și prin această împlinire pune și mai mult în evidență calitatea de Mijlocitor a lui Hristos față de Tatăl și față de noi, dar și calitatea preotului de mijlocitor al lui Hristos.

Sfinții Părinți leagă strâns slujirea învățătoarească și cea pastoral-conducătoare, de cea preoțească, săvârșitoare a Tainelor. Mirenii își pot da învățături și îndemnuri de la persoană la persoană, dar răspunderea pentru luminarea întregii comunități în întreaga învățătură a lui Hristos o au episcopii și preoții. Prin învățătură se apără trupul lui Hristos cel tainic de contestările străine. „De aceea e trebuință de multă străduință, ca Cuvântul lui Dumnezeu să locuiască în noi cu îmbelșugare. Căci pregătirea noastră nu ne este spre un singur fel de luptă, ci acest război e variat și e purtat de mulți vrăjmași. De aceea trebuie să apărăm cetatea din toate părțile.”²⁷⁷ „Mie mi se cere în conducerea omului arta artelor, știința științelor.” „Medicina se ostenește pentru trupuri din materia fragilă și trecătoare, care se va desface.” „Iar osteneala preoției se referă la sufletul dumnezeiesc și din Dumnezeu, părtaș la noblețea de sus și tinzând spre aceea.”²⁷⁸ „Dacă ar fugi toți de această, să-i zicem, slujire sau conducere, ar șchiopăta în cea mai mare măsură, n-ar mai rămâne frumoasă plenitudinea

²⁷⁶ Idem, *op. cit.*, col. 645 C.

²⁷⁷ Idem, *op. cit.*, cartea IV, col. 664.

²⁷⁸ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuv. II Apol.*, P.G., 35, 423.

Bisericii.”²⁷⁹

Cea mai mare parte a tratatelor despre preoție ale Sfinților Ioan Gură de Aur și Grigorie de Nazianz se ocupă cu datoria preotului de a învăța. Pentru aceasta se cere o asiduă pregătire, o mare osteneală, o continuă preocupare nu numai de studiu, ci și de curățirea sa de păcate. „Preotul trebuie să se curățească întâi, apoi să curețe; să se înțeleptească, apoi să înțeleptească; să se facă lumină, apoi să lumineze; să se apropie de Dumnezeu, apoi să apropie pe alții; să se sfințească, apoi să sfințească; să conducă cu mâinile, să sfătuiască cu priceperea.”²⁸⁰ Se vede de aici ce fel de învățătură trebuie să dea preotul și episcopul: învățătura prin care să conducă pe oameni la Dumnezeu, la legătura curată și iubitoare cu El. Pentru aceasta se cere o mare cunoștință de om și o mare iubire de el. Toată învățătura pe care o dă trebuie să se refere la relația omului cu Dumnezeu, sau a lui Dumnezeu cu omul, căutând să intensifice această relație, să-l pregătească pe om pentru ea, ajutându-l să se purifice de patimi, de egoism, de tot ce-l mărginește și-l închide în sine și în lumea aceasta. Este o învățătură teandrică, urmărind înfăptuirea și adâncirea legăturii omului cu Dumnezeu, până la unirea lor. Căci aceasta este învățătura care mântuiește, care-i asigură omului veșnicia în legătură cu Dumnezeu cel netrecător.

Dacă slujirea învățătoarească și conducătoare e strâns legată de săvârșirea Tainelor, întrucât apropierea omului de Dumnezeu nu se poate înfăptui fără venirea harului în ea ca putere a lui Dumnezeu, un episcop nu poate avea în Biserică primatul juridic și infailibilitatea în domeniul învățăturii, fără suportul acestui primat într-o Taină specială, adică fără dreptul de a săvârși unele Taine în exclusivitate, sau fără o supremație în săvârșirea unor Taine. Episcopul Romei neavând în exclusivitate dreptul în săvârșirea unor Taine, sau neprimind un har deosebit printr-o Taină specială, nu poate decide singur nici în materie de învățătură, sau de conducere bisericească. De fapt, în Noul Testament, nu e nici un caz în care Petru, de al cărui pretins primat se prevalează episcopii Romei ca preinși succesori ai lui, să poruncească Apostolilor. Dimpotrivă, îl vedem pe Sfântul Pavel dând sfaturi episcopilor instituți de el: Tit și Timotei.

h. Sinodalitatea episcopatului și condiționarea ei de sobornicitatea Bisericii. Dreptul episcopilor în săvârșirea Tainelor fiind egal, iar hirotonia fiecăruia dintre ei săvârșindu-se de mai mulți episcopi în comuniune, în comuniune se exercită și hotărârile lor în chestiuni de învățătură. Căci învățătura nu e un domeniu pentru sine, ci prin ea se exprimă lucrarea mântuitoare a lui Hristos în Biserică, lucrare ce se săvârșește în mod principal prin Taine. Subiectul propriu-zis al propagării și lămuririi învățăturii despre lucrarea mântuitoare a lui Hristos este Hristos Însuși, prin Duhul Sfânt. Dar Hristos învață prin toate mădularele trupului Său tainic, căci în toate lucrează și în toate se luminează înțelesul acestei lucrări și caracterul ei și în mod principal prin treptele ierarhiei, pe baza săvârșirii Tainelor de către ea, iar și mai special prin episcopat, în comuniune actuală cu tot corpul Bisericii. *Căci în tot corpul lucrează Hristos ca Arhieru-Miel, ca Învățător și Păstor prin mijlocirea vizibilă a ierarhiei.*

Ținerea lucrării de păstor de suflete (conducător spre mântuire) în strânsă legătură cu aceea de săvârșitor al Tainelor, sau de jertfitor și jertfă prin puterea arhieriei lui Hristos, Care e în același timp și jertfă (împărăția Mielului înjunghiat), ajută să nu se prefacă lucrarea de păstorire a preoților și episcopilor în acte de dominare, și ar fi fost în măsură să oprească ieșirea episcopului Romei din intercon condiționarea comuniunii.

Conducerea ca păstorire a sufletelor spre mântuire e totdeauna o slujire; ea are caracter duhovnicesc, căci e de la Duhul Sfânt, împreună cu harul preoției. Ea nu urmărește altceva decât mântuirea credincioșilor ca și celelalte slujiri ale preoției, sau punerea lor în relația de iubire nesfârșită cu Hristos și întreolaltă. Ea se conduce după pilda Mântuitorului, Care n-a venit să I se slujească, ci să-Și dea sufletul Său ca jertfă pentru mulți (Mt. 20, 25-28).

Sfântul Apostol Pavel se socotea pe sine „slujitor” (διδάκωνος), „frate” și „împreună-

²⁷⁹ Idem, *op. cit.*, col. 412.

²⁸⁰ *Op. cit.*, col. 480.

lucrător”, nevrând „să stăpânească asupra credinței” creștinilor care „au fost chemați la libertate”, încetând să fie „sclavii oamenilor” (I Cor. 3, 5 urm., 24; Gal. 5, 13; II Cor. 1, 24). De aceea „puterea pe care i-a dat-o Domnul” o folosea „spre zidire, și nu spre dărâmare” (II Cor. 13, 10). În special episcopul nu trebuie să uite niciodată că „cel ce e chemat la episcopat nu e chemat la domnie (ad principatum), ci la slujirea (ad servitutem) întregii Biserici”.²⁸¹

Astăzi teologii catolici „progresiști” (Hans Küng) interpretează primatul papal ca „primat al slujirii” și papei îi convine această înfrumusețare exterioară a feței primatului. În sensul acesta ar vrea el să interpreteze cuvântul Domnului: „Cine va vrea să fie între voi primul, să fie slujitorul vostru” (Mt. 20, 26). Deci papa „vrea” să fie întâiul, prin faptul că declară că este în exclusivitate slujitorul tuturor. Dar Hristos dă în aceste cuvinte fiecăruia îndemnul să fie întâiul în slujire; aceasta nu e un privilegiu al unei singure persoane. Iar această aplecare a fiecăruia în fața celorlalți are ca rezultat comuniunea, iar în cazul episcopului, sinodalitatea, în care fiecare vrea să fie condiționat de ceilalți, vrea să țină seama de judecata celorlalți, chiar în slujire.

Biserica este în totalitatea ei de corp al lui Hristos infailibilă, pentru că infailibil este Hristos, iar El exercită întreita slujire în ea ca întreg. De infailibilitatea Lui se împărtășește deci Biserica în întregime, întrucât întreagă se împărtășește de întreita Lui slujire. Episcopatul ia în materie de credință hotărâri în mod infailibil, tocmai pentru că le ia în numele Bisericii și în legătură interioară cu ea și ținând seama de gândirea Bisericii legată de viața ei în Hristos. Și aceasta o poate face episcopatul, pentru că le ia în comuniune. Și comuniunea asigură nu numai pe fiecare episcop, ci și pe toți la un loc împotriva veleității dictatoriale în Biserică. Fiecare și toți împreună sunt limitați în exercitarea dreptului de hotărâre în materie de credință, de intercondiționarea lor reciprocă, dar și de faptul că ei caută împreună acordul între ei în acordul cu tradiția de totdeauna a Bisericii, prin aceea că își pun reciproc o frână față de orice veleitate de stăpânire pe care ar încerca să o manifeste unul sau altul. Istoria Bisericii Ortodoxe dovedește că practica sinodalității a ferit-o atât de orice schimbări în materie de credință, pe care deciziile de unul singur le-au adus în catolicism, cât și de haosul opiniilor individualiste din protestantism. Nici în catolicism, nici în protestantism nu a fost normativă tradiția vie a Bisericii, practica ei de viață sacramentală și spirituală, ci, în amândouă formațiile creștine din Occident, dătătoare de ton a fost o speculație rațională individuală ruptă de viața Bisericii, în sinoadele ecumenice episcopii totdeauna semnau o hotărâre dogmatică, bazându-se pe credința și pe viața sacramentală a Bisericilor lor, moștenite prin tradiție. Formulele dogmatice nu erau decât expresia concisă a acestei credințe practicate sau trăite în Biserică. De aceea aceste formule s-au putut încadra în cântările și rugăciunile Bisericii.

i. **Preoția slujitoare și caracterul văzut al Bisericii.** Preoția cu cele trei trepte ale ei este atât de necesară Bisericii, căci fără ea „nu se numește Biserică”.²⁸² De fapt, fără întreita slujire a lui Hristos continuată prin organe vizibile nu este Biserică. Iar această slujire continuă hrănește Biserica și o ține unitară și vie prin faptul că Însuși Hristos rămâne în Biserică și Se impune conștiinței ei ca Mijlocitor, deci ca Cel ce trebuie să aibă în slujitorul Bisericii chipul Său văzut de Mijlocitor. Am văzut că prin membrii ierarhiei ca mijlocitori obiectivi ai noștri către Dumnezeu se activează în mod vizibil mijlocirea obiectivă a lui Hristos.

Fiul lui Dumnezeu a luat trupul nostru și S-a făcut ca unul din noi, arătând că mântuirea nu ne-o putem dobândi noi înșine, prin stări subiective care ne pot înșela. Această mijlocire obiectivă neamăgitoare o activează Hristos prin mijlocirea obiectivă vizibilă a unor persoane, ca să nu facem dependentă mântuirea noastră de sentimente subiective nesigure. Preoția e astfel o confirmare a întrupării reale a Cuvântului lui Dumnezeu ca Mijlocitor obiectiv al nostru la Dumnezeu. Dacă Hristos S-a făcut om vizibil ca să arate că este și de partea noastră și de partea lui Dumnezeu, de ce nu S-ar folosi de organe vizibile dintre noi,

²⁸¹ Origen, *Omil. la Isaia* 6, 1, G.C.S. Origenes, tom. 8, p.269.

²⁸² Sfântul Ignatie, *Smirn. 9, Tral. 3*, P.G., 5, 855.

care însă mijlocesc de la Hristos puterea care nu este de la oameni, cum Hristos ca om ne-a mijlocit puterea dumnezeiască, care nu era de la umanitatea Sa? Dacă preoția este confirmarea întrupării reale a Fiului lui Dumnezeu ca om, negarea ei pune la îndoială însemnătatea întrupării Domnului. Nu degeaba în unele școli protestante s-a ajuns foarte frecvent la negarea lui Hristos ca Dumnezeu întrupat.

În strânsă legătură cu aceasta, negarea preoției mai pune la îndoială faptul că mântuirea cuprinde în raza ei și trupurile noastre, fapt care iarăși stă în legătură cu slăbirea credinței în întruparea Cuvântului lui Dumnezeu. Prin întruparea Cuvântului lui Dumnezeu și prin preoție, Dumnezeu ține seama că noi suntem și trupuri și nu putem fi mântuiți ca oameni adevărați dacă Fiul lui Dumnezeu nu a lucrat și asupra trupului Său și nu lucrează și asupra trupului nostru. Dar lucrările pornite din trupul Său nu se pot exercita asupra trupului nostru decât prin mijlocirea actelor sensibile săvârșite de persoane văzute sau de preoți, ca chipuri ale Mijlocitorului Hristos, îmbrăcați în trup, odată ce trupul lui Hristos prin pnevmatizarea lui nu se mai află în planul vizibil.²⁸³

Odată cu acestea, negarea preoției înseamnă negarea Bisericii, ca ambianța obiectivă a mântuirii în care ne încadrăm cu trăirea noastră subiectivă și pe care se întemeiază valoarea reală a trăirilor noastre subiective. Comuniunea noastră în Hristos nu poate să nu se arate și în manifestările noastre vizibile, deci harul lui Hristos, sau nesfârșita Lui iubire față de noi, care vrea să ne adune pe toți în această iubire a Lui și întreolaltă, nu se poate să nu se manifeste și în manifestările noastre vizibile, deci în Biserică, ca comuniune între noi. Nu degeaba negarea preoției slujitoare din partea unor confesiuni a dus și la slăbirea Bisericii văzute în favoarea unei Biserici nevăzute și la contestarea oricărei eficiente a mântuirii lui Hristos asupra trupurilor noastre, fapt care-și are premisa iarăși în slăbirea credinței în întruparea Fiului lui Dumnezeu, sau în slăbirea legăturii dintre Fiul lui Dumnezeu și natura omenească pe care unii mai pretind că a asumat-o.

Desigur Biserica nu e numai văzută. Fără Hristos și fără Duhul Său cel Sfânt nu există Biserică. Chiar sfinții și îngerii sunt într-o legătură cu ea și Biserica văzută nu se poate închipui fără ei. Tocmai pentru că credem într-o Biserică văzută, credem într-o prezență reală în ea a lui Hristos cel întrupat și a Duhului Său cel Sfânt. Nevăzutul în Biserică e numai o latură a întregului văzut. Dar văzutul în ea se prelungește în nevăzut, nevăzutul penetrează văzutul cu dumnezeirea lui. Văzutul e un chip sensibil al nevăzutului, e plin de nevăzut. Propriu-zis văzutul capătă o semnificație nouă în lumina nevăzutului. El devine pentru ochii credinței vas al nevăzutului.²⁸⁴ Iar nevăzutul devine văzut într-un fel prin partea văzută a Bisericii, căci multe se arată în Biserică transfigurate (trupul oamenilor duhovnicești). Dar chiar cele care nu se arată transfigurate, credem că sunt transfigurate prin efectele ce le au

²⁸³ Sfântul Ioan Gura de Aur: „Nimic sensibil nu ne-a dat Hristos, ci toate inteligibile în lucrări sensibile. Așa și în Botez, printr-un lucru sensibil al apei vine darul inteligibil, nașterea și înnoirea. Dacă ai fi fără trup, ți-ar fi dat aceste daruri netrupești dezvăluite, dar pentru că sufletul e împletit cu trupul, ți le-a dat inteligibile” (*Cuv. 82, 4 la Matei*, P.G., 58, 743).

²⁸⁴ I. Karmiris, *op. cit.*, p. 179 și G. Florovski, *Le Corps du Christ vivant*, p. 13: „Comme l’incarnation du Christ, elle aussi est un événement historique, bien que mystérieux et accessible seulement à la foi. Le mystère de l’Église a une structure bien antinomique, comme le mystère du Christ: l’antinomie implicite du dogme du Calcédoine. Deux réalités, divine et humaine, sans fusion, mais dans une unité indivisible et parfaite. On doit les distinguer avec soin, mai on n’ose jamais à les séparer.” S. Bulgakov, *Ortodoxia*, Sibiu, 1932, p. 5, 6, 9: „Totul în Biserică este invizibil și misterios, totul depășește limitele lumii vizibile; de asemenea, tot ce nu se vede poate să devină vizibil și faptul că se vede invizibil este condiția însăși de existență a Bisericii.” „Invizibilul este cuprins în vizibil; împreună formează un simbol. Cuvântul *simbol* indică un lucru care aparține acestei lumi, care e în mod strâns legat de ea, dar care are, cu toate acestea, un conținut a cărui existență este anterioară tuturor veacurilor.”

A. Homiakov, *Die Einheit der Kirche*, 8, în vol. *Östliches Christentum*, hrsg. von Bubnoff und H. Ehrenberg, p.11: „Biserica mărturisește credința în ea însăși... În această mărturisire ea arată că cunoștința despre existența ei este de asemenea un dar al harului, care e dat de sus și e accesibil numai credinței, nu rațiunii... Biserica văzută nu e numai comunitatea creștinilor, ci Duhul lui Dumnezeu și harul Tainelor care locuiește în această comunitate. De aceea și Biserica văzută e văzută numai de credincioși, căci pentru necredincioși Taina e numai un rit și Biserica numai o societate.”

asupra credincioșilor (apa sfințită, pâinea și vinul euharistie etc.). De aceea, în Biserică văzutul fiind transfigurat e mai mult decât văzut, fără să fie desființat ca văzut, în felul acesta și obiectivul din Biserică e un obiectiv pnevmatic, și nu e ca atare numai pentru subiectivitatea noastră. Pnevmatizarea lui nu se reduce numai la cauze imanente. Tainele nu sunt acte pur văzute, sau acte investite numai de subiectivitatea noastră cu unele puteri imagine, ci în ele sunt puteri dumnezeiești independente de noi, fie că sunt, fie că nu sunt trăite ca atare și de subiectivitatea noastră. Puterea dumnezeiască din Hristos se întinde și în elementele văzute ale cosmosului de care e legată viața credinciosului, pentru a pătrunde prin ele în această viață. Tainele sunt în alcătuirea lor vizibilă și în actele vizibile prin care se săvârșesc pline de lucrarea lui Dumnezeu. Dar atunci și săvârșitorii trebuie să fie aleși de Dumnezeu printr-un act vizibil rânduit de Dumnezeu și umplut de puterea lui Dumnezeu.

Cine neagă caracterul văzut obiectiv al Bisericii și lucrarea nevăzută dumnezeiască din ea, neagă Biserica însăși și plasează mântuirea în nesiguranța unei pure subiectivități. „Dacă nu poate intra cineva în Împărăția cerurilor, de nu se va naște din apă și din Duh, și dacă cel ce nu mănâncă trupul Domnului și nu bea sângele Lui s-a scos din viața veșnică, iar toate acestea nu se săvârșesc de nimeni altcineva decât de mâinile sfinte ale preotului,” se înțelege că „nimic sfânt nu este și nu se săvârșește în Biserică fără preot”.²⁸⁵ Și deci fără preot nu e nici Biserică. „Căci dacă nimic nu lucrează Dumnezeu decât prin preot, nu ai nici mântuire, nu te împărtășești nici de Taine, nu te bucuri nici de binecuvântare și nu ești deci nici creștin”²⁸⁶ fără el.

Prin slujirea de preot sau de mijlocitor al harului cu care este investit un semen al nostru și prin importanța pe care o capătă prin aceasta Biserica în calitatea sa de realitate obiectivă divino-umană, sau de corp al lui Hristos, care nu se reduce la subiectivitatea noastră, semenii noștri și comuniunea cu ei primesc o mare semnificație în mântuirea noastră. Iar aceasta pe baza faptului că și Fiul lui Dumnezeu S-a făcut un semen al nostru ca să ne aducă nouă mântuirea sau infinitatea iubirii dumnezeiești. Dar numai prin aceasta se pune în valoare și importanța persoanei noastre umane.

Redus la o pură subiectivitate schimbătoare și capricioasă, eu însumi nu mai sunt sigur de mine, odată ce nu mai însemn nimic nici pentru altul. Eu știu că exist și capăt siguranța mântuirii pentru viața veșnică prin faptul că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om, sau semen al meu, și că mă unește cu Sine nu individual, nu lucrând în interiorul meu pur subiectiv, ci în „corpul” umanității credincioase, care constă din suflete îmbrăcate în trupuri. El mă pune prin aceasta în lumină nouă și pe mine însumi și dă consistență sigură realității mele, constituită din suflet și trup și activată și realizată, în actele de relație cu ceilalți oameni. Eu devin real la maximum în Hristos, pentru că toți sunt reali în El, pentru că suntem reali împreună. Și suntem reali împreună, pentru că unii dintre noi sunt preoți sau mijlocitori ai Cuvântului întrupat, și ca atare Mijlocitorul, pentru că unii dintre noi sunt aleșii lui Dumnezeu ca să ne unească prin ei cu Cuvântul lui Dumnezeu, Care S-a făcut El Însuși om, sau „Mijlocitorul” suprem între noi și Dumnezeu, pentru că a rămas și Dumnezeu.

3. Însușirile Bisericii

Simbolul de credință niceo-constantinopolitan înfățișează Biserica drept una, sfântă, sobornicească și apostolească. Aceste însușiri decurg din constituția teandrică a Bisericii, ca trup al lui Hristos cel unul și sfânt. „Aceste patru însușiri și dimensiuni ale Bisericii sunt strâns unite între ele și oarecum întrepătrunse. De aceea nici una dintre ele nu se înțelege existând fără celelalte, ci fiecare presupune pe celelalte și coexistă cu ele în chip

²⁸⁵ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre preoție*, cuv. 3, 5, P.G., 48, 642.

²⁸⁶ Patriarhul Ieremia II al Constantinoplei, *Răspuns II către Luterani*. Sfântul Ioan Gură de Aur, Omil. Ia I Tes. 10, 1, P.G., 62, 456.

nedespărțit.”²⁸⁷

a. **Unitatea Bisericii.**

a) *Unitatea, de viață în același Hristos.* Unitatea ține de constituția Bisericii, ca trup extins al Cuvântului întrupat. Căci Domnul S-a întrupat, S-a răstignit și a înviat ca om ca să adune pe toți cei dezbinați în Sine, în infinitatea iubirii Sale față de Tatăl și a Tatălui față de El. Unificarea aceasta a tuturor în Sine constituie însăși esența mântuirii. Căci unitatea aceasta înseamnă unitate în Dumnezeu cel preafelic și veșnic. De altfel în afară de Dumnezeu nu e cu putință unitatea, deci nici mântuirea. Hristos Se extinde cu trupul Său jertfit și înviat în noi, ca să ne unească și să ne facă asemenea Lui, umplându-ne de aceeași iubire a Lui față de Dumnezeu Tatăl și de a lui Dumnezeu Tatăl față de El, care este în El. Dar aceasta e Biserica. Și Biserica fiind umplută de această iubire, ea înseamnă și unitatea iubitoare între membrii ei.

Biserica deci numai întrucât e una reprezintă locul și efectul lucrării mântuitoare a lui Hristos, sau rodirea efectivă a acestei lucrări. „Căci printr-Însul (a binevoit) să le împace pe toate cu Sine, fie cele de pe pământ, fie cele din ceruri, făcând pace printr-Însul, prin sângele crucii Lui” (Col. 1, 20), adică prin iubirea Lui nelimitată prin care S-a dat întreg Tatălui și nouă. „Și toate le-a supus sub picioarele Lui și mai presus de toate L-a dat pe El cap Bisericii, care este trupul Lui, împlinirea Celui ce plinește toate într-o toți” (Efes. 1, 22-23). Căci în Biserică se împlinește dorința lui Hristos de a ne avea uniți cu Sine în iubire și se împlinește voința de a avea în El iubirea întregii umanități față de Tatăl, de a avea rațiunile întregii creații reîntoarse în El, actualizată. El Însuși vrea ca „toți să fie una” (In. 17, 21), una în iubire cu El și cu Tatăl și una în iubirea dintre ei. Sfântul Maxim Mărturisitorul identifică Biserica cu unirea tuturor în Cuvântul cel întrupat, Care e și la Tatăl, dar e și în noi „ca aluatul întregii frământături”. Toți suntem chemați să ne adunăm în El, „ca membrele trupului cu capul,” prin lucrarea de arhitect a Duhului celui ce plinește toate în toți.²⁸⁸

Unde este Hristos este unitate, căci unde este Hristos este iubirea care vrea să-i îmbrățișeze pe toți în Sine și să-i înfățișeze Tatălui. Unitatea de aceea nu se poate dobândi decât prin înrădăcinarea în Hristos, Care este Cuvântul lui Dumnezeu devenit accesibil nouă prin întrupare, ca să ne readune pe toți în unitatea Sa. Dezbinarea e semnul ieșirii din această temelie neschimbată și unitară, alipirea la vremelnicia schimbătoare și variată, ca la singura realitate. Dezbinarea e lupta tuturor împotriva tuturor pentru lucruri singulare și vremelnice, sau lupta fiecăruia împotriva multora pentru a acapara cât mai multe din lucrurile ce li se cuvîin și lor. Dar cine trăiește în Hristos ca Dumnezeu devenit accesibil nouă cu infinitatea iubirii care ne cuprinde pe toți, se simte ca înrădăcinat în El și ca unit cu ceilalți toți, se simte ca în casa sa, împreună cu toți cei ce sunt de asemenea înrădăcinați în El ca în aceeași casă care este și a lor.²⁸⁹ Cine se simte în Dumnezeu încă în cursul vieții sale în lume, nu se mai simte însingurat, căci el cunoaște lumea ca a lui Dumnezeu și ea a devenit pentru el transparentă, iar prin transparența ei, vede pe Dumnezeu, vede rațiunile lucrurilor adunate într-o unitate nediferențiată în Hristos, Logosul dumnezeiesc cu care el este unit.

Cine are pe Hristos în sine, se simte el însuși în adâncul și nu la suprafața ființei sale, ci în temelie ei, dar prin aceasta în temelie ei comună cu a celorlalți, adică în Logosul dumnezeiesc. El se simte în Biserică întemeiat pe Hristos ca pe „piatra cea din capul unghiului”. El se simte în Hristos împreună zidit cu toți cei ce cred în Hristos, ca într-un locaș străbătut de Hristos, locuit de El. Cine nu se simte unit cu ceilalți în Hristos, nu este nici el însuși în Hristos. „Așadar nu mai sunteți străini și locuitori vremelnici, ci sunteți împreună cetățeni cu sfinții și casnici ai lui Dumnezeu (în intimitate deplină cu Dumnezeu, n.n.), zidiți fiind pe temelie Apostolilor și a proorocilor, unde Însuși Iisus Hristos este piatra cea din capul unghiului. Întru El toată zidirea bine alcătuită crește ca să ajungă un locaș sfânt în Domnul. Întru El și voi sunteți împreună zidiți spre locaș lui Dumnezeu în Duhul” (Efes. 2, 19-22).

Cine se simte sub fluxul de putere și de iubire a Cuvântului întrupat, sub valul de viață

²⁸⁷ I. Karmiris, *op. cit.*, p. 236.

²⁸⁸ *Ambigua*, P.G., 91, 1280-1281.

²⁸⁹ „Geworfen sein in der Welt”, cum spune Heidegger.

și de lumină nesfârșit al Lui, nu se poate să nu-L simtă pe El ca izvorul aceleiași vieți și puteri a tuturor celor ce se deschid prin voință, și deci prin credință, Lui.

Creatorul și susținătorul unității Bisericii este întemeietorul și Cărmaciul ei, „Care ne-a unit cu El și S-a unit cu noi și S-a făcut prin toate una cu noi,” în așa fel că „Cel ce privește la această lume nouă a zidirii Bisericii, vede în ea pe Cel ce este și S-a făcut în ea toate în toți”, pe Hristos, „Cel ce a adunat pe cele rătăcite și împrăștiate într-o unitate și le-a făcut pe toate o singură Biserică, o singură turmă”²⁹⁰.

Sfinții Părinți văd temelia unității Bisericii în prezența aceluiași trup jertfit și înviat, și ca atare umplut de infinitatea iubirii dumnezeiești, în toate mădularele Bisericii. Sfântul Atanasie spune că Biserica este una, întrucât se clădește pe temelia trupului lui Hristos, „care este pârga Bisericii,” întrucât ea este extensiunea trupului lui Hristos, deci identică cu El,²⁹¹ sau extensiunea iubirii și curăției acestui trup. Iar întrucât trupul lui Hristos e plin de Duhul sfânt, Care iradiază din El ca o energie unificatoare și dătătoare de viață și de sfințenie, contrare egoismului separatist, a doua temelie a unității Bisericii este, după Sfinții Părinți, Duhul Sfânt. Propriu-zis ei înfățișează trupul lui Hristos și pe Duhul Sfânt ca o dualitate nedespărțită producând și susținând și promovând unitatea Bisericii. Unitatea între Biserică și Hristos și în interiorul Bisericii se hrănește din unitatea între Fiul și Tatăl: „Ca toți să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, ca și ei să fie întru Noi” (In. 17, 24). Biserica trăiește în oceanul de iubire dintre Persoanele Sfintei Treimi. Așa cum nu Se pot despărți cele trei Persoane din unitatea Lor iubitoare, așa nu se poate despărți nici Biserica de Dumnezeu și nici membrii ei credincioși întreolaltă, în profunzimea ființei lor.

Trupul lui Hristos, plin de Duhul Sfânt, vine continuu în Biserică și în fiecare mădular ca un val mereu nou de iubire, pe baza actului voluntar al acestora de a se împărtăși de El. Unitatea lor în Biserică se menține și se întărește continuu prin această împărtășire. De aceea Euharistia, ca împărtășanie comună, are o însemnătate deosebit de mare pentru menținerea și întărirea unității Bisericii. Biserica se menține ca una prin împărtășania comună de Hristos, dar întrucât Hristos este în Biserică prin împărtășania comună și prin coborârea Duhului Sfânt încă de la Apostoli, El vine pe de o parte din cer, pe de alta este în Biserică. Astfel numai unde este Biserica este Euharistia și numai unde este Euharistia este Biserica. Biserica de până acum are pe Hristos, în calitatea ei de comunitate care crede în El și se împărtășește de El continuu, așa cum a crezut și s-a împărtășit comunitatea din timpul Apostolilor, păstrând continuitatea aceleiași credințe și Euharistii. Dar membrii Bisericii primindu-L din nou de fiecare dată, Biserica continuă prin aceasta să se hrănească din același Hristos. „Am fost chemați deci la împărtășirea de jertfa prea bine mirositoare ca un neam sfințit bineprimit, ca un neam sfânt, ca o preoție împărătească” (I Pt. 2, 9)... „Căci în Hristos Iisus nu mai e bărbat și femeie, ci ai Unuia suntem toți, ca unii ce ne împărtășeam dintr-o pâine” (Gal. 3, 28). Iar făcându-ne părtași de El prin Duhul, ne unim cu Dumnezeu și Tatăl prin Hristos.”²⁹² Sfântul Ignatie din Antiohia spune: „*Unul* este trupul Domnului Iisus și *umul* sângele Lui vărsat pentru noi; una și pâinea înbiată tuturor și unul paharul împărțit tuturor.”²⁹³ De aceea una e și Biserica. Biserica e Hristos înfățișat cu trupul Său jertfit și înviat, Tatălui, avându-ne în Sine pe toți cei ce credem în El, întrucât ne împărtășim de El. Sfântul Chiril din Alexandria zice: „Căci (Hristos) nu Se înfățișează numai pe Sine în fața Tatălui, ci și pe noi întru Sine, care am căzut de la fața Lui din pricina neascultării.”²⁹⁴

Biserica e locul în care Hristos Se aduce în tot timpul jertfă de bună mireasmă Tatălui,

²⁹⁰ Sfântul Grigorie de Nyssa, la „Când se vor supune”, P.G., 44, 1317.

²⁹¹ *Împotriva Arienilor*, Cuv. 2, 74, P.G., 26, 304.

²⁹² Sfântul Chiril din Alexandria, *Glaphyra*, P.G., 69, col. 517.

²⁹³ *Către Filadelf.*, 4. I. Zizioulas, Η ένότης της Ἐκκλησίας ἐν τῇ θεῖα Εὐχαριστία καὶ τῷ Ἐπισκόπῳ, p.117-118, spune că „împărtășania a constituit inelul de legătură cel mai înalt al unității comune” (Eusebie), întrucât fiecare Euharistie se aducea pentru Biserica cea una, sfântă, sobornicească și apostolească de la o mare la alta, fiecare episcop putând recunoaște Euharistia episcopului altei Biserici și fiecare credincios putând să se împărtășească de Euharistia altei Biserici.

²⁹⁴ *Închinare în Duh și Adevăr*, cartea X, P.G., 68, 672 BC.

și prin El și noi, prin faptul că în ea ne împărtășim de El. „Căci în toată vremea și fără încetare, de la început până la sfârșit înălțăm în Hristos buna mireasmă prin toată virtutea în Cortul Sfânt, adică în Biserică. Pentru că fumul ce se ridică din Miel (Num. 28, 1-8) dimineța și seara, e iarăși un chip al Celui ce din pricina noastră și în favoarea noastră Se înalță spre Tatăl întru miros de bună mireasmă, aducând împreună cu Sine și viața celor ce au crezut în El, care au întru nădejde strălucirea slavei și a împărăției sigure și pe lângă aceasta bucuria de desfătările veșnice.”²⁹⁵

Dar Euharistia nu e singura Taină prin care se menține și se întărește unitatea Bisericii. Prin ea se desăvârșește unitatea între membrii Bisericii. Dar ei nu se pot apropia de la început de ea. Ci trebuie să înainteze spre ea ca pe o scară prin alte Taine, prin Botez și prin Mirungere, iar dacă au căzut în păcate, prin taina Pocăinței. Prin toate aceste Taine omul se unește treptat cu Hristos cel aflat în Biserică. Prin Botez, el este primit în Biserică, întrucât se unește pentru prima dată cu Hristos, Cel ce a murit pentru noi toți și Se află ca Cel ce moare Sieși și biruiește moartea în Biserică, pentru ca și membrii ei să-și moară lor, adică egoismului, și să învingă prin aceasta moartea ca ultima consecință a slăbirii vieții spiritului prin egoism. „S-a jertfit pentru noi Hristos și a fost Același și în moarte și mai presus de moarte.” „Căci a fost omorât cu trupul, dar a fost făcut viu prin Duhul” (I Pt. 3, 18)... Dar Hristos ne face și pe noi curați, sfințindu-ne prin Sfântul Botez... Iar curățiți, ne unim cu sfinții, ne facem împreună-locuitori cu ei ai sfântului și cuviosului locaș. Intrăm astfel în casa lui Dumnezeu, dar încă nu la locașurile cele mai înalte. Cel botezat ia numai arvuna Duhului.”²⁹⁶ Adică prin Botez intrăm în unirea cu Hristos și prin El cu Dumnezeu Tatăl, însă n-am ajuns la deplinătatea acestei uniri. Totuși ca unii ce-am intrat în locașul lui Dumnezeu prin Hristos, am intrat în Biserică, chiar dacă n-am înaintat la locașurile cele mai dinlăuntru. Am intrat în general în casa lui Dumnezeu, care este Biserica.

Biserica Ortodoxă are astfel ca temelie a ei pe Însuși Hristos aflat cu trupul Lui jertfit și înviat în adâncul ei. Unitatea ei este o unitate ontologică, sau, mai bine zis, supra-ontologică. În catolicism acest fel de unitate interioară a slăbit datorită faptului că prin Taine se primește numai o grație creată, nu harul ca energie necreată în care este Hristos Însuși.

În catolicism această slăbire a unirii cu Hristos prin Taine a dus la ridicarea papei ca vicar, sau ca locțiitor al lui Hristos. Ascultarea de papa a devenit astfel mijlocul de menținere a unei unități mai mult juridice sau instituționale a Bisericii. Protestantismul, nesatisfăcut cu o astfel de unitate neduhovnicească și mai mult exterioară a Bisericii, a redus legătura cu Hristos la o simplă legătură a credinciosului cu El prin credință. Dar această credință, nemaiaivând drept izvor prezența lui Hristos cu trupul în Biserică, s-a golit în mare parte de putere și de conținut, devenind mai mult un act voluntar subiectiv cu un foarte redus conținut, pe care fiecare ins l-a hotărât singur.

Credința nu lipsește nici în Biserica Ortodoxă. Dar ea nu e credința în ceea ce spune episcopul Romei despre Hristos, neprezent în inimi și în Biserică, nici într-un Hristos aflat numai în cer și deci departe de putința unei experiențe a Lui, ci credința în Hristos e trăită în prezența și eficiența Lui cu trupul asumat, jertfit și înviat, în Biserică. Acest fel de credință are centrul ei în Hristos, îi ține pe credincioși atașați de Hristos, le dă experiența realității obiectiv-pnevmatice a Lui și credincioșii iau din Hristos cel prezent cu trupul Său sfințit și înviat puterea unei vieți ce se străduiește să moară față de păcat, să progreseze în virtuți și să guste arvuna învierii în suflet.

Unitatea Bisericii nu e o unitate de ordin instituțional și nici sfărâmată în indivizi cu credințe deosebite, sau cu interpretări deosebite ale ei, ci o unitate de viață, ontologic-pnevmatice în Hristos și în Duhul Lui cel sfânt. Această unitate cu Hristos și în Hristos nu e bazată numai pe afirmarea unei credințe comune, care poate avea un caracter subiectiv, ci ea se experiază în puterea identică ce le vine credincioșilor și Bisericii de la Hristos aflător în ea.

²⁹⁵ *Ibid*, cartea XVII, P.G. cit., 1113 B.

²⁹⁶ Sfântul Chiril din Alex., *Glaphyra*, P.G. cit., col. 56.

Credincioșii o experiază în aceeași putere ce li se dă spre o viață de curăție. Și pe măsură ce eforturile lor spre o astfel de viață sunt mai mari, în aceeași măsură experiența puterii Duhului lui Hristos e și ea mai mare. Dar și cei ce nu fac eforturi prea serioase pentru curăție, experiază puterea lui Hristos în sfințenia altor membri ai Bisericii. O experiază însă și în împlinirea atâtoro din rugăciunile lor în Biserică, în rugăciunile Bisericii.

Din acest punct de vedere, au dreptate teologii ortodocși Karmiris și Meyendorff, sau teologul occidental H. Schultz, că temelia unității Bisericii în Ortodoxie nu e de jos, din acordul credincioșilor, ci de sus, din Hristos. Dar de aici nu se poate trage concluzia, cum fac aceia, că despărțirile creștinilor în diferite Biserici nu sunt decât de suprafață, nu ating unitatea de fond a ei.²⁹⁷

Unitatea în păstrarea aceleiași credințe dogmatice ca expresie a experienței lui Hristos. Credința Bisericii, exprimând convingerea despre această prezență lucrătoare a lui Hristos în Biserică și în mădularele ei, nu e despărțită de o anumită experiență a acestei lucrări a lui Hristos. În această experiență își au dogmele caracterul lor neclintit. Și de aceea unitatea Bisericii este o unitate dogmatică, întrucât este o unitate bazată pe aceeași experiență a lui Hristos lucrător prin Duhul Sfânt, în toate părțile și în toate mădularele ei. Pe drept cuvânt, *Răspunsul patriarhilor orientali* către anglicanii nonjurori declară că iconomia practică de Ortodoxie nu se referă niciodată la dogme. „Căci în dogmele dumnezeiești nu are loc nicidecum o iconomie sau un pogorământ. Căci acestea sunt neclintite și se păzesc de toți ortodocșii cu toată evlavie, ca unele ce nu pot fi nesocotite.”²⁹⁸ Din același motiv, în Ortodoxie nu se face deosebirea între dogme principale și secundare, așa cum nu se pot scoate dintr-o clădire materialele de mai mici proporții fără să se surpe toată clădirea. Același *Răspuns al patriarhilor orientali* continuă: „Cel ce calcă ceva cât de mic din dogme se osândește ca eretic și se anatematizează și se consideră de toți ca schismatic și eretic și e scos din comuniune.”²⁹⁹ Iar Tarasie, patriarhul Constantinopolului, a spus: „A păcătui în dogme, fie mari, fie mici, e același lucru, căci prin amândouă se desființează legea lui Dumnezeu.”³⁰⁰

I. Karmiris observă în acord cu aceasta și citând din Sfântul Vasile cel Mare: „Nu se îngăduie deci deosebire în dogme, întrucât credința dogmatică constituie un întreg unitar și

²⁹⁷ I. Karmiris, deși afirmă cu putere în alte părți ale operei sale necesitatea unității dogmatice pentru unitatea Bisericii, din dorința de a fi de acord cu toate părerile, se exprimă și în privința aceasta în mod dubios: „Acestea așa fiind, împărțirea bisericească existentă acum provine din cele din afară și de jos, și nu din cele din lăuntru și de sus, provine de la oameni, din nedeșăvârșirile și păcatele lor, fiind mărginită și aproape disparentă în fața lui Dumnezeu, de la Care, dimpotrivă, provine unitatea interioară, mistică, a Bisericii. Ca urmare, există o unitate supranaturală și mai presus de Cuvânt a Bisericii, unitate a membrilor ei cu Hristos în Duhul sfânt și întreolaltă. Toți creștinii suntem uniți în chip tainic și negrăit cu Hristos și întreolaltă prin harul Tainelor, al Botezului și al Euharistiei” (p.242-243).

Iar la notă spune: „De aceea, Patriarhia ecumenică nu a ezitat să adreseze vestitul mesaj din anul 1920, *Către Bisericile lui Hristos de pretutindeni*, caracterizând confesiunile creștine ca *Biserici* și accentuând că „se impune să se învioreze și întărească înainte de toate iubirea între Biserici, socotindu-se între ele nu străine, ci ca înrudite în Hristos și concorporale și împreună moștenitoare ale făgăduințelor lui Dumnezeu, în Hristos.”

Tot la notă, Karmiris dă cu aprobare părerile în acest sens ale mitropolitului Platon al Kievului și J. Meyendorff. Platon zice: „Dacă se compară Biserica universală cu un templu uriaș, împărțit în mai multe paraclise, în partea de jos acestea sunt despărțite între ele prin pereți, fără ca aceste despărțiri să ajungă până la acoperiș. În partea de jos confesiunile sunt despărțite între ele, în cea de sus, dimpotrivă, sunt într-o comuniune spirituală între ele și toate au în același mod intrarea în cer, la acoperișul acestui templu mistic.” Iar din J. Meyendorff citează: „L'unité chrétienne est une unité avec le Christ dans l'Esprit Saint, et non une unité entre hommes, qui se serait perdue dans l'histoire: cette unité est dans l'Église une, qui ne serait divisée par des querelles humaines. Les hommes ne peuvent diviser Dieu et Sa vérité” (*L'Église orthodoxe hier et aujourd'hui*, Paris, 1960, p.189-190). H. Schultz nu trage o astfel de concluzie (*Der Kirchenbegriff der orthodoxen Kirche*, în: „*Zeitschrift für systematische Theologie*”, 17, 1940, p.405).

Dar aci nu e vorba de adevărul lui Dumnezeu în sine, ci de Biserică, sau de legătura oamenilor cu Hristos cel integral, prin credință. Cine nu are această legătură nu este despărțit numai de ceilalți creștini; el nu e unit deplin nici cu Hristos.

²⁹⁸ La I. Karmiris, *op.cit.*, p.262, nota 1.

²⁹⁹ *Ibid.*

³⁰⁰ În procesele verbale ale Sinodului VII ecumenic. La Hardouin, *Acta Conciliorum IV*, p.60.

organic, din care dacă am încerca să rupem și să aruncăm cele socotite, după judecata arbitrară a fiecăruia, ca „mici” și ca „neavând o putere mare”, n-am mai observa între ele dogmele importante, ci am vătăma credința, mai bine zis am reduce propovăduirea la un nume gol.”

De fapt, dacă dogmele Bisericii exprimă experiența lui Hristos cel prezent și lucrător în ea și dacă unitatea ei în dogme înseamnă această experiență unitară a lui Hristos, nesocotirea dogmelor înseamnă nu numai slăbirea Bisericii, ci și reducerea conținutului credinței la o sumă de interpretări subiective a unui Hristos de care s-a auzit și care rămâne la distanță, nu identificarea lor cu experiența lui Hristos trăit în lucrarea Lui, integrală, prin Duhul Sfânt. În acest caz, de fapt, propovăduirea lui Hristos nu este acoperită de experiența puterii Lui, ci devine o sumă de interpretări teoretice, speculative, golite de putere.³⁰¹ Dacă dogmele exprimă experiența tuturor lucrărilor lui Hristos în Biserică, refuzarea unora din dogme echivalează cu refuzarea sau cu necunoașterea unora din lucrările lui Hristos în Biserică, deci cu privarea lui Hristos de integritatea eficienței Lui în Biserică și în mădularele ei, ceea ce înseamnă că - dogmele recunoscute nemaleprezentând experiența lucrărilor lui Hristos sau reprezentând numai experiența anumitor lucrări ale Lui - Hristos nu mai are o deplină eficiență mântuitoare în Biserică și în mădularele ei. Unitatea într-o credință fermă, bazată, pe experiența lăuntrică a tuturor lucrărilor lui Hristos de către întreaga Biserică, este strâns legată cu asigurarea mântuirii obținute prin Biserică.

Dacă credința dogmatică a Bisericii și unitatea ei sunt expresia trăirii prezenței deplin mântuitoare a lui Hristos în ea, aceste dogme nu pot fi făcute obiect de tranzacție, cum ar putea fi o credință socotită simplă interpretare a lui Hristos aflat la distanță.

Întrucât dogmele sunt expresia experienței puterii mântuitoare integrale a lui Hristos prezent în deplinătatea lucrării Lui în Biserică, *unitatea Bisericii constă și în unitatea ei în Taine și în investirea ei cu o ierarhie unitară săvârșitoare a tuturor Tainelor, fără diferențieri*, și propovăduitoare a aceleiași credințe dogmatice. Propriu-zis de-abia prin Tainele săvârșite în mod unitar de membrii celor trei trepte ale preoției, Hristos cel prezent în Biserică e o realitate experimentată în lucrarea Lui, în mod unitar și deplin. Tainele sunt credința dogmatică aplicată și în același timp ele susțin credința dogmatică. *Credința dogmatică deplină și totalitate Tainelor formează un tot*. Numai împreună țin Biserica și pe credincioși în ambianța lucrării mântuitoare și a iubirii nesfârșite a lui Hristos, Unul din Treime devenit om. Biserica e una prin unitatea ei în toate cele trei laturi: în *dogme*, care exprimă în noțiuni și cuvinte credința în prezența lui Hristos în Biserică, în *cultul* care prin Tainele ce le cuprinde comunică lucrarea lui Hristos prezent în ea, și în *lucrarea ierarhiei* săvârșitoare a Tainelor și propovăduitoare a credinței în prezența lucrătoare a lui Hristos în Biserică.

În chestiuni de relații cu diferitele Biserici, în organizarea acțiunii ei în împrejurările de viață variate ale diferitelor neamuri sau grupuri de credincioși determinate de tradițiile lor, Biserica cea una poate lua înfățișarea unor Biserici autocefale, cu statute și regulamente și cu forme de acțiune proprii. Dar în dogme, în Taine, în ierarhia care propovăduiește dogmele și săvârșește Tainele, Biserica e una. Numai o Biserică-una în dogme, în Taine, în organizarea și comuniunea ierarhică, este o Biserică cu adevărat *unitară* și numai Biserica ce păstrează acestea trei fără știrbiri este Biserica *unică*.

Este unitară, pentru că, având pe Hristos lucrător în ea, este cu adevărat trupul Lui extins, adică e deplin unită cu capul și deplin unită în ea însăși. O Biserică neavând pe Hristos în ea în acest mod integral și intim și care socotește că Hristos este atât de distant de ea, încât

³⁰¹ Ideea aceasta de origine apuseană e afirmată și într-o revistă teologică românească, în articolul „Unitatea Bisericii în perspectivă ecumenică” (Ortodoxia, nr. 3, 1973), unde se spune că „unitatea Bisericii nu s-a spart”, pentru că „împărțirea și despărțirea creștinilor se referă numai la înțelegerea și interpretarea Bisericii și a conținutului credinței” (Isidor Todoran). Dar atunci se pune întrebarea: care este credința cea adevărată? Nu e cunoscută de nici o Biserică? Și interpretările acestea sunt toate de valoare egală? Nu intrăm prin aceasta într-un relativism fără ieșire?

e necesar să aibă un vicar, nu e deplin unită cu Hristos și deci nici deplin una în ea însăși și în mod interior. Nu mai vorbim de lipsa totală de unitate a Bisericii, acolo unde Hristos e și mai absent din ea, neexistând acolo o experiență a lui Hristos întreg și deci neexistând decât o credință în mare parte fără urmări pentru viață și interpretată în tot felul de forme câți indivizi sunt; acolo nu se mai mărturisește o Biserică văzută, iar dacă nu există o Biserică văzută, nu poate exista nici o Biserică reală. Căci dacă membrii Bisericii nu se cunosc între ei nu pot fi nici uniți între ei în mod conștient și nu pot dezvolta această unitate. Dar Biserica este unirea celor ce cred în Hristos, nu numai unirea unor indivizi luați în parte cu Hristos.

În același timp Biserica în sensul de mai sus este Biserica *unică* în înțelesul deplin al cuvântului *Biserică*. Căci formațiile creștine, care n-au pe Hristos sălășluit intim în ele, nu pot fi nici corpul lui Hristos, nici mireasa Lui. Pe lângă aceea, Hristos nu poate avea mai multe corpuri extinse organic din corpul Lui personal și mai multe mirese. Orice unire deplină a credincioșilor cu Hristos nu poate însemna decât o prezență intimă, integrală și lucrătoare a Lui în sânul lor. Și numai această unire e Biserica în sensul deplin al cuvântului.

Dar atunci se pune întrebarea: Ce sunt celelalte confesiuni creștine care nu mărturisesc o astfel de unire intimă și lucrătoare a lui Hristos cel integral în ele? Socotim că ele sunt biserici nedepline, unele mai aproape de deplinătate, altele mai depărtate.

Contrar mitropolitului Platon, care socotește că toate confesiunile sunt despărțăminte egale ale aceleiași unice Biserici, spiritul învățaturii și tradiției ortodoxe ne impune să socotim că confesiunile neortodoxe sunt despărțăminte care s-au format într-o anumită legătură cu Biserica deplină și există într-o anumită legătură cu ea, dar nu se împărtășesc de lumina și de puterea deplină a soarelui Hristos. Într-un fel deci Biserica cuprinde toate confesiunile despărțite de ea, întrucât ele nu s-au putut despărți deplin de Tradiția prezentă în ea. De altfel, Biserică în sensul deplin al cuvântului este numai cea Ortodoxă.

Într-un fel creația întreagă se află obiectiv încadrată în razele aceluiasi Logos preincarnațional, deci în faza Bisericii dinainte de Hristos, chemată să devină Biserica lui Hristos. Obiectiv și subiectiv întreaga omenire de diferite credințe cunoaște într-o oarecare măsură pe Logosul preincarnațional. Iar obiectiv și subiectiv îl cunosc pe Hristos, dar nedeplin, celelalte confesiuni creștine. Acele confesiuni au dobândit prin aceasta în parte calitatea de biserici ale lui Hristos, fiind chemate la realizarea lor deplină ca Biserica lui Hristos.³⁰²

Sfântul Grigorie de Nyssa vorbește de „biserica ajunsă în noroiul păcatului, împiedicată prin șarpe și căzută la pământ și ajunsă în căderea neascultării”.³⁰³ Sfântul Ioan Gură de Aur vorbește de biserica „trasă în jos”, „întinată, uscată, roabă, goală, murdărită de sânge”,³⁰⁴ „slujnica demonilor, supusă rătăcirii”.³⁰⁵

O anumită biserică subzistă și azi în afară de creștinism, întrucât există încă anumite legături ontologice ale forțelor umane între ele și cu Logosul dumnezeiesc. Cu atât mai mult există această biserică în celelalte formațiuni creștine, dată fiind legătura lor prin credință cu Hristos, Logosul întrupat, și dat fiind că au în parte o credință comună în Hristos cu Biserica Ortodoxă, Biserica deplină.

Dacă Mișcarea Ecumenică tinde să restabilească unitatea Bisericii, ea trebuie să tindă spre cea mai intimă prezență a lui Hristos întreg în sânul credincioșilor. Dar gradul celei mai intime prezențe lucrătoare a lui Hristos în sânul ei, îl mărturisește și îl experiază Biserica Ortodoxă, care a păstrat tradiția de viață a Bisericii primare. La unitatea Bisericii nu poate ajunge creștinătatea decât ajungând la unitatea de corp a lui Hristos, unit la maximum cu Capul, sau la relația de supremă unire cu Hristos, proprie miresei Lui. Fără acceptarea unității intime cu Hristos, nu se poate ajunge nici la unitatea Bisericii în ea însăși, ca corp unitar și ca mireasă unică a lui Hristos.

³⁰² La I. Karmiris, *op.cit.*, sunt date o mulțime de texte patristice despre biserica întinată de după cădere.

³⁰³ Explicare la *Cântarea Cântărilor*, cuv. 5, P.G., 44, 868.

³⁰⁴ *La Psalm 5*, 2, P.G., 55, 63. *La Psalm 44*, 10, P.G., 55, 199.

³⁰⁵ *La Psalm 44*, 11, P.G., 55, 200.

În situația actuală de nedeplinătate bisericească a diferitelor confesiuni creștine, se pune întrebarea: se mântuiesc membrii lor? Sau: există mântuire în afara Bisericii, care nu e decât *una*, în sensul deplin al cuvântului?

Întrebarea nu poate primi un răspuns simplist.

În diferitele confesiuni creștine sunt mulți credincioși a căror viață creștină nu s-a redus la formulele doctrinare oficiale ale confesiunilor lor. Tradiția veche creștină a fost mai puternică decât inovațiile de doctrină aduse de întemeietorii lor și susținute în mod oficial până azi de acele formațiuni și de teologii lor. În catolicism de exemplu se practică până azi Tainele însoțite de convingerea credincioșilor că prin ele se unesc intim și nemijlocit cu Hristos, deci că Hristos este lucrător *în sânul* Bisericii, deși teoria teologică a dat lui Hristos un locuitor și concepe mântuirea adusă de Hristos ca înfăptuită prin simpla satisfacție dată de El lui Dumnezeu, pe Golgota, sau declară că harul primit în Taine este o grație creată, nu o lucrare izvorătoare din dumnezeirea necreată a lui Hristos și ca prelungire a ei în ființa credincioșilor.

Mai trebuie ținut seama însă și de un al doilea factor: credincioșii diferitelor confesiuni creștine s-au trezit fără voia lor în cadrul acelor denominațiuni cu credința despre un Hristos, Care nu e prezent cu toată eficiența Lui mântuitoare în sânul lor. Participarea lor nedeplină la Hristos, și aceasta în mare măsură fără vina lor, poate va avea ca urmare o participare nedeplină la El și în viața viitoare, conform cuvântului Mântuitorului: „În casa Tatălui Meu multe locașuri sunt...” (In. 14, 2).

O vină neîndoielnică au ereziarhii, care, fără prea multă aprofundare a credinței moștenite și conducându-se mai mult de patima trufiei, au purces la sfâșierea creștinătății, ceea ce a produs un mare rău.

b. Sfințenia Bisericii.

Hristos cel jertfit, sursa sfințeniei Bisericii. Sfințenia Bisericii stă în strânsă legătură cu unitatea ei. Căci cu cât este mai unită Biserica cu Hristos și deci în ea însăși, deci cu cât e unită mai intim cu Capul ei cel sfânt, cu atât e și mai sfântă în calitate de trup al Lui. Păcatul, sau contrariul sfințeniei, este în fond un păcat împotriva unității.³⁰⁶ Sfințenia Bisericii și a membrilor ei decurge din unirea cu trupul sfințit prin ascultare și jertfă a Domnului. Sfințenia Bisericii și a membrilor ei e forma în care se arată strânsa lor unire cu Hristos, Care S-a sfințit prin jertfa Lui pentru noi, fiind fără de păcat deja în baza uniunii ipostatice.

Aceasta înseamnă că sfințenia Bisericii, ca și unitatea ei, își are izvorul ei în Hristos cel sfânt, prezent în ea. Unde există relația nemijlocită și intimă cu Hristos și în El cu ceilalți credincioși, există și sfințenia. În protestantism, unde a slăbit credința în prezența intimă și lucrătoare a lui Hristos în Biserică, a slăbit, odată cu unitatea Bisericii până la dispariția ei, și sfințenia Bisericii tot așa de mult. Preocuparea de sfințire a trupului prin înfrânare a slăbit foarte mult și în catolicism (lipsa postului, mâncarea înainte de Sfânta Împărtășanie etc.), datorită aceluiași fapt al neaccentuării împărtășirii cu trupul sfințit al lui Hristos în Biserică și, în general, aceluiași accent redus pus pe importanța trupului lui Hristos și a sfințeniei lui și a trupului nostru în opera de mântuire.

Sfințenia Bisericii, ca și unitatea ei provenind din strânsa unire cu Hristos, sunt însușiri în care se manifestă puterea mântuitoare a lui Hristos prin Biserică. Nu se poate dobândi mântuirea fără participarea la sfințenia lui Hristos lucrătoare în Biserică. Dacă mântuirea este participarea prin transparența trupului la înfinitatea dumnezeiească în Duhul Sfânt, care spiritualizează trupurile noastre, se înțelege de ce unele confesiuni apusene, eschivându-se de la eforturile spiritualizării trupului, concep mântuirea ca o rezolvare juridică a conflictului

³⁰⁶ Sfântul Maxim Mărt. vede sfințenia în depășirea oricărei dualități între trup și spirit, între sensibilitate și cunoaștere inteligibilă, între om și Dumnezeu, între timp și eternitate (*Ambigua*, P.G., 91, 1194). Unitatea membrilor Bisericii este și o unitate în Duh care-i sfințește, pentru că este o unitate la care ei contribuie cu iubirea. „Toți membrii ei constituie unul și același trup în Hristos, în unitatea Duhului și toți își împărtășesc unul altuia beneficiul harurilor dumnezeiești,” spune Sfântul Vasile cel Mare (*De Spiritu Sancto*, P.G., 32, 180).

dintre Dumnezeu și oameni, rezolvare pur formală, care-și va da roadele ei în ființa credincioșilor de abia în viața viitoare.

Hristos este sfânt mai întâi pentru că este Dumnezeu. Sfințenia este o însușire a lui Dumnezeu. Creatura nu are sfințenia decât prin participare. De aceea unde nu se afirmă participarea la El, nu se afirmă nici sfințenia creaturii (protestantism). Oriunde Se manifestă Dumnezeu, se trăiește sfințenia Lui, ca ceva care e cu totul deosebit de lume, dar care și comunică energia harului în vederea purificării, cu un fior de sfială, de venerație, sau de frică a omului în fața lui Dumnezeu, din pricina păcătoșeniei proprii care împiedică deplina participare la sfințenia Lui (Is. 6, 5-57; Ieș. 3, 5). În Vechiul Testament se vorbește continuu despre sfințenia lui Dumnezeu, dar și de comunicarea ei. Ea umple locul unde apare Dumnezeu, strălucește prin persoanele apropiate Lui și lasă o urmă în aceste persoane după ce Dumnezeu S-a apropiat de ele.

De această sfințenie a umplut Fiul lui Dumnezeu, prin întrupare și prin jertfă, și firea omenească asumată, ridicând-o pe tronul dumnezeiesc, asigurându-i viața din infinitatea dumnezeiască și, odată cu aceasta, eternitatea. Aflându-se cu această fire și în Biserică și venind și în credincioși, li se comunică și lor sfințenia, mântuirea și viața dumnezeiască, viața de veci. Ea se comunică din trupul Lui, prin Duhul Lui cel Sfânt. Prin trupul Lui pnevmatizat ni se comunică la nesfârșit în Biserică sfințenia Lui și puterea de a deveni tot mai sfinți, tot mai deschiși curăției și iubirii nesfârșite a lui Dumnezeu, liberă de orice egoism opus sfințeniei.

Despre sfințirea aceasta a lui Iisus ca om se vorbește adeseori în Sfânta Scriptură. Hristos Se numește El însuși pe Sine: „Acela pe care Tatăl L-a sfințit și L-a trimis în lume” (In. 10, 36). Iar în alte locuri din Sfânta Scriptură se spune despre Hristos: „L-a uns pe El în Duhul Sfânt și în putere” (Fapte 10, 38); sau: „Sfânt Fiul Tău Iisus” (Fapte 4, 27). El este „Sfântul lui Dumnezeu” (Mt. 1, 24) prin excelență. Din sfințenia Lui iradiază sfințenia Bisericii, care e trupul Lui extins, sau în care Se află El Însuși cu trupul Lui sfințit. Căci pentru sfințirea acesteia și-a sfințit trupul Său prin aducerea lui ca jertfă. De fapt, jertfirea de Sine ca predare lui Dumnezeu, înseamnă sfințire, dat fiind că cel ce se jertfește renunță la tot ce-l desparte de Dumnezeu și prin aceasta se unește cu Dumnezeu cel sfânt. În felul acesta sfințenia poate fi echivalentă și cu iubirea deplină de Dumnezeu, avându-și izvorul în sfințenia lui Dumnezeu ca iubire nelimitată a lui Dumnezeu față de noi. Sfințenia este iubirea perfectă care constă într-o unire a persoanelor ca persoane fără confundarea lor într-o unitate impersonală, ci într-un respect deplin prin care vor să se mențină ca atare în veșnicie. Sfințenia în acest sens nu poate veni decât de la Dumnezeu. În acest sens S-a sfințit și Iisus ca om, umplându-Se de iubirea desăvârșită de Dumnezeu din iubirea desăvârșită a lui Dumnezeu față de umanitatea Sa și, prin ea, față de noi toți. „Pentru aceea și Iisus ca să sfințească poporul cu sângele Său, a pătimit afară de poartă” (Evr. 13, 12).

Sfântul Chiril din Alexandria zice: „Căci toată firea văzută și nevăzută se împărtășește de Hristos. Îngerii și arhanghelii și cei mai presus de ei nu sunt altfel sfinți, decât numai prin Hristos în Duh. Deci El este altarul, El tămâia și El Arhiereul. De asemenea, El este sângele curățirii păcatelor.”³⁰⁷ Adică în Hristos se întâlnește iubirea nesfârșită a lui Dumnezeu cu iubirea umanității care se deschide acestei iubiri, predându-se integral lui Dumnezeu. Și El este Cel ce comunică iubirea Sa dumnezeiască nesfârșită ca Dumnezeu, dar o oferă și ca om lui Dumnezeu, predându-Se întreg Lui, în numele nostru, ca Arhiereul nostru, pentru ca umplându-Se și ca om de iubirea dumnezeiască căreia i S-a deschis desăvârșit, să ne-o transmită și nouă și prin aceasta să ne sfințească.

Starea de jertfă a lui Hristos ca om este o stare de iubire față de Tatăl și față de noi, odată ce numai iubirea față de o altă persoană face o persoană să renunțe la sine. Aceasta este buna mireasmă a jertfei lui Hristos în fața Tatălui. El a restabilit astfel relația noastră în general față de Tatăl. „Căci pe omul care s-a întors de la Dumnezeu din pricina neascultării și

³⁰⁷ *Închinare în Duh și Adevăr*, cartea IX, P.G., 68, 625 B.

a mulțimii păcatelor, Hristos l-a așezat iarăși în Sine, ca în cel dintâi, în fața Tatălui.”³⁰⁸

De aceea, sfințenia ca stare de jertfă în fața Tatălui e o stare de iubire, din iubirea Tatălui. Și pentru că iubirea lui Dumnezeu este nesfârșită și veșnică și dă și iubirii noastre această calitate, Dumnezeu făcându-ne în Hristos sfinți ne dă viața veșnică. Făcându-ne sfinți, Dumnezeu înveșnicește persoanele noastre, pune în evidență valoarea lor netrecătoare. De această stare de sfințenie din Hristos și deci de iubire între noi și Dumnezeu ne împărtășim în Biserică și ea e forța care ține Biserica sau pe membrii ei în unitate. „Înțelegi deci că ne-am mântuit, Hristos murind pentru noi, dar ne oferim și noi lui Dumnezeu și Tatăl, ca o bună mireasmă, supunându-ne Lui și ducând o viață în sfințenie.”³⁰⁹ Despre sfințirea Sa prin jertfa pentru noi din iubire, vorbește Iisus Hristos Însuși înainte de patima Sa, arătând că această sfințire vrea să o întindă asupra Bisericii: „Și Eu pentru ei Mă sfințesc pe Mine Însuși, ca și ei să fie sfințiți întru adevăr” (In. 17, 19). Iar Sfântul Apostol Pavel spune: „Printr-o singură aducere a desăvârșit pe veci pe cei ce se sfințesc” (Evr. 10, 14). Sau: „Hristos a iubit Biserica Sa și S-a dat pe Sine pentru ea, ca s-o sfințească pe ea, curățind-o în baia apei prin Cuvânt, ca s-o înfățișeze Sineși Biserică slăvită, neavând pată sau zbârcitură sau altceva din acestea, ci ca să fie sfântă și fără de prihană” (Efes. 5, 25-27; comp. și I Cor. 6, 11; I Tes. 4, 3). Sfântul Pavel face aici o legătură strânsă între iubirea lui Hristos și între jertfa Lui și sfințirea Bisericii prin ea. Iar despre extinderea sfințeniei lui Hristos în noi, care credem în El și ne unim în Biserică, se vorbește în mai multe locuri în Sfânta Scriptură. Prima sfințire a celor ce cred în Hristos are loc în Botez, prin care ei se unesc cu Hristos și întreolaltă în Biserică. Căci în Botez „s-au spălat (de păcate, de egoism), s-au sfințit, s-au îndreptat întru numele Domnului Iisus Hristos și întru Duhul Dumnezeului nostru” (I Cor. 6, 11). Apoi trăind sub puterea harului, cei ce s-au botezat formează „o preoție împărătească, un neam sfânt, popor agonisit lui Dumnezeu” (I Pt. 2, 9). Toți cei ce sunt ai lui Hristos sunt „chemați sfinți” (Rom. 1, 7; I Cor. 1, 2), „sfinți în Hristos Iisus” (Filip. 1, 1), „sfințiți în Hristos Iisus” (I Cor. 1, 2 etc.). Sălășluindu-Se Hristos cu firea Sa omenească sfințită în Biserică, aceasta este sfântă și sfințitoare, având în ea izvorul harurilor și darurilor. Dar pe acestea le obține în același timp prin rugăciune, întrucât același izvor e totodată mai presus de ea, în calitate de Cap al ei, de Cap ultim al ei, care nu mai are alt cap, fiind El Însuși izvorul ultim al sfințeniei și al iubirii. Ea e sfântă pentru că în rugăciunea ei este Duhul Sfânt, Care Se roagă cu putere și de aceea ea obține prin rugăciune pe Duhul Sfânt într-un grad sporit, pe Duhul Sfânt „care sfințește toate” cele de care se împărtășesc oamenii care cred și-i sfințește și pe ei înăluntru Bisericii, închegându-i și mai mult ca Biserica.

Sfințenia, devenită prin participare însușirea Bisericii și a membrilor ei, constă în primul rând în curățirea de păcate și în puterea menținerii în ea și a înaintării într-o viață de virtuți, care nu e decât expresia pozitivă și progresivă a curăției și iubirii. În curăție se includ toate aspectele desăvârșirii duhovnicești: înfrânare, cumpătare, răbdare, înțelepciune, smerenie, blândețe, bunătate în gânduri și fapte și iubirea față de toți. Ea e disponibilitate de comuniune cu Dumnezeu prin rugăciune și cu semenii în rugăciune pentru ei și în ajutorare reciprocă. Toate aceste aspecte ale sfințeniei le are Biserica și le au membrii ei.

Definind sfințenia ca relație iubitoare cu Dumnezeu, accentuăm faptul că puritatea și toate virtuțile legate de ea încă nu sunt esența sfințeniei. Sfințenia e în primul rând o strălucire mai presus de fire a lui Dumnezeu prin cei ce se străduiesc în aceste virtuți; e o transparență strălucitoare a luminii dumnezeiești. „Lumina Sfintei Treimi strălucește tot mai mult” prin ei, scrie Sfântul Grigorie de Nazianz.³¹⁰ Sfinții poartă chipul lui Hristos ca Cel ce ne comunică prin umanitatea Sa sfințenia și strălucirea Sfintei Treimi, sau iubirea desăvârșită din sânul ei.

Biserica este laboratorul în care Duhul lui Hristos ne face sfinți, sau chipuri tot mai depline ale lui Hristos, în Care e concentrată ca într-o persoană sfințenia și iubirea Sfintei Treimi. Duhul Sfânt o face aceasta, întreținând în noi în același timp preocuparea activă de

³⁰⁸ *Op. cit.*, cartea IX, col. 620 D.

³⁰⁹ *Op. cit.*, cartea XI, col. 760 B.

³¹⁰ Cuv. 31, P.G., 35, 267.

sfințenie. Biserica se ocupă în mod principal cu sfințirea membrilor ei, pentru că numai prin aceasta se mântuiesc. Duhul Sfânt lucrează la sfințirea credincioșilor în lăuntrul Bisericii, a cărei viață intimă este imprimată de trupul sfințit al lui Hristos, pe care îl poartă în sânul ei și din care iradiază Duhul Sfânt. Biserica lucrează la această sfințire a membrilor ei, întrucât îi ține pe toți în mișcarea iubirii și a comuniunii întreolaltă.

Pe pragul intrării lor în Biserică oamenii sunt sfințiți de Hristos întrucât îi integrează prin Botez, sau prin Duhul Său lucrător în Botez, în corpul celor uniți cu Sine, adică îi unește cu Sine. Ei au prin aceasta calitatea de „sfinți”, fiind „spălați” de păcatul strămoșesc și de păcatele lor până în acel moment, întrucât au fost ajutați să se decidă să iasă din egoismul lor, din viața lor în afară de infinitatea iubirii lui Hristos și de iubirea din comunitatea Bisericii. Hristos S-a imprimat la Botez, pe baza credinței lor, sau a celor ce garantează pentru credința lor ce are să se actualizeze, deci pe baza credinței lor potențiale, cu firea Lui omenească jertfită și sfințită, liberă de păcatul strămoșesc și de orice alt păcat și de orice pornire spre păcat, în firea lor. Hristos cel neîngustat în iubirea Lui nesfârșită de nici un egoism al păcatului, S-a imprimat în credința sau în deschiderea lor spre El, ca un elan al răspunsului lor la iubirea Lui nesfârșită. Lanțurile păcatului strămoșesc, care-i îngustau și țineau în robia acestei îngustări voința lor, au fost rupte de iubirea covârșitoare a lui Hristos, întărind în ei mișcarea de răspuns la iubirea Lui, ceea ce i-a făcut curați de păcatul strămoșesc al îngustării lor și le-a imprimat dinamismul spre viața neîngustată de păcat, în ambianța iubirii lui Hristos. Hristos, Care a murit ca om față de orice posibilitate a păcatului, față de orice posibilitate de îngustare a umanității Sale pentru infinitatea iubirii dumnezeiești, S-a imprimat cu puterea acestei iubiri nesfârșite în cel ce s-a botezat, făcându-l chiar în acel moment să moară păcatului, să iasă din îngustarea și din robia lui.

Dar posibilitatea de libertate a mișcării în infinitatea iubirii lui Dumnezeu prin Hristos, redobândită de voința împotriva păcatului prin Duhul lui Hristos, trebuie actualizată în fapte nu numai de Hristos, sau de Duhul Lui sălășluit în cel botezat, ci și de acela însuși. Sfințenia este astfel nu numai un dar, ci și o misiune, o îndatorire pentru credincioșii Bisericii. Sfințenia implică în ea tensiunea eshatologică, sau spre desăvârșirea vieții viitoare, cum o implică și unitatea Bisericii cu Dumnezeu și între membrii ei, spre a cărei desăvârșire eshatologică tinde și ea. „Tensiunea dinamică în Biserică, între „noul obținut” și „noul care încă nu e”, este cauzată de taina prezenței Împărăției, care precede ca dar și anticipează împlinirea lui finală.”³¹¹

b) *Cincizecimea, punctul de plecare al sfințeniei, și tensiunea ei eshatologică.* Sfântul Apostol Pavel descrie tensiunea aceasta între sfințenia ca dar și sfințenia ca misiune cu perspectivă eshatologică, astfel: „Deci ne-am îngropat cu El, în moarte, prin Botez; așa încât, după cum Hristos a înviat din morți, prin mărirea Tatălui, tot așa și noi să umblăm întru înnoirea vieții. Căci dacă ne-am făcut cu El o singură tulpină, întru asemănarea morții Lui, vom fi părtași și învierii Lui, dându-ne bine seama că omul nostru cel vechi a fost împreună răstignit cu El, ca să nimicească trupul păcatului, așa încât să nu mai fim robi ai păcatului. Fiindcă cine a murit este slobod de păcat” (Rom. 6, 4-7). Prin sporirea în sfințenia dobândită, înaintăm spre înviere. Prin sfințenie, Biserica este pelerină spre cer, ca și credincioșii ei.

Sfințenia are un caracter dinamic, nu e o însușire statică. Credinciosul în Hristos este mort trecutului. El e îndreptat mereu înainte, el nu trăiește nici trecutului, nici prezentului, ci viitorului eshatologic desăvârșit, ceea ce face din prezent o treaptă spre un viitor mai desăvârșit. Dar el activează totuși în prezent și încă în modul cel mai bun cu putință, pentru că nu poate înainta la treptele mai înalte dacă nu trece prin fiecare treaptă prezentă într-un mod care să nu-l oprească la ea sau să-l facă să se prăbușească la treptele peste care a trecut. Jertfa sau moartea cu Hristos este astfel o lucrare permanentă în El; și pentru a-l ajuta în aceasta, Hristos Se transpune și El într-o stare de jertfă permanentă, nu statică, ci dinamică. Imprimarea lui Hristos care Se jertfește și învie în noi este deci și ea o imprimare dinamică.

Curățirea de păcatul strămoșesc, deci eliberarea voinței din robia lui și sălășluirea în ea

³¹¹ Paul Evdokimov, *op. cit.*, p. 153.

a libertății lui Hristos și a puterii ei capabile de a întreține în om o continuă mișcare spre bine, este un eveniment atât de misterios, atât de ascuns în adâncul ființei noastre, că el nu se face arătat decât în trecerea lui în fapte ale voinței noastre. Noi cunoaștem din partea noastră numai intenția totală de a muri păcatului și de a trăi lui Hristos. Dar moartea noastră cu Hristos se arată că a fost efectivă în Botez prin întâlnirea intenției noastre de a muri cu moartea lui Hristos, prin activarea ei de după Botez. Sfântul Marcu Ascetul zice: „Ați putut înțelege că e vorba de curățirea produsă în chip tainic prin Botez, dar care e aflată efectiv (ἐνεργως) prin porunci. Dacă botezându-ne nu ne-am eliberat de păcatul strămoșesc, e vădit că nu putem săvârși nici faptele libertății. Iar dacă le putem săvârși pe acestea, arătat este că în chip tainic ne-am eliberat de robia păcatului; „legea duhului vieții m-a slobozit pe mine de legea păcatului și a morții” (Rom. 8, 2). Dar nesocotind poruncile Celui ce ne-a curățit pe noi, suntem purtați de păcat.”³¹² „Căci întâi ni se dă în Biserica universală și prin Botez în chip tainic harul, care locuiește astfel în noi în chip ascuns. Pe urmă, pe măsura împlinirii poruncilor și a nădejzii înțelegătoare, acesta se descoperă celor ce cred.”³¹³ „Drept aceea, o omule, care ai fost botezat în Hristos, dă numai lucrarea, pentru care ai luat puterea, și te grăbește ca să primești arătarea Celui ce locuiește în tine.”³¹⁴

Hristos ne rămâne pururea disponibil, în baza hotărârii ce am manifestat-o la Botez, de a muri păcatului și a vieții cu El, atâta vreme cât n-o revocăm. Dar ca în orice relație personală, lucrarea, sau manifestarea de iubire, trebuie să se efectueze continuu, din ambele părți. Numai afirmându-ne continuu prin fapte atenția noastră față de Hristos, ajungem să ne bucurăm de tot ce ne-a dat El potențial și de ceea ce la început nu cunoșteam.

Deci toți credincioșii Bisericii sunt sfinți în mod tainic încă din momentul Botezului. Dar sfântă este și Biserica întrucât prin ea, sau prin încadrarea în ea, devin sfinți. Dar dacă sfințenia lor ar rămâne mereu ascunsă, nearătată în fapte, ascunsă ar rămâne și sfințenia ei. Însă sfințenia lor se face arătată în lăuntrul ei, prin puterile ulterioare primite de la ea, sau în cadrul ei. În aceasta se face arătată și sfințenia Bisericii. Sfințenia Bisericii este astfel și ea activă. Ea e o scară uriașă în mișcare, care urcă pe toți și pe care urcă toți; pe această scară fiecare se află la altă înălțime a sfințeniei, în altă apropiere de Dumnezeu, în alt grad străbătut de lumina Lui, de iubirea Lui, pe măsura silințelor lui întreținute de puterea lui Hristos manifestată prin Biserică. Cei ce se află mai sus pun în lumină mai mult sfințenia Bisericii, sau a lui Hristos care sfințește Biserica. Nici treapta cea mai înaltă nu epuizează rezervele de sfințenie și de putere sfințitoare ale Bisericii, mai bine zis ale lui Hristos sălășluit în Biserică, mediul transmițător al focului infinitei sfințenii a lui Dumnezeu. Prin toți se slăvește Hristos și Biserica, pentru că prin toți se activează sfințenia trupului Său. Ea e în acest sens „plinirea Celui ce plinește totul în toți” (Efes. 1, 23). „Cel ce privește spre Biserică privește spre Hristos, Care Se clădește pe Sine însuși și Se mărește prin adaosul celor ce se mântuiesc,” spune Sfântul Grigorie de Nyssa.³¹⁵ Fără îndoială, această deosebire de trepte nu creează despărțiri între membrii Bisericii, nu creează despărțiri în Hristos, așa cum treptele și însușirile diferite pe care le au copiii și locurile pe care le ocupă ei în inima mamei, nu creează în ea despărțiri. Dimpotrivă, ea îi ține în unitate și între ei. Hristos Se clădește prin gândurile, simțirile și faptele bune ale celor uniți cu El în sensul că El poate actualiza ca chemare și răspuns la aceste autorealizări ale lor alte și alte rezerve din oceanul puterii și iubirii Sale. Pe lângă aceea, bogăția duhovnicească a celor mai ridicați fiind o bogăție întru smerenie, îi folosește și pe cei mai puțin ridicați. Nici un sfânt nu-și afișează sfințenia și nu face din ea o barieră în comuniunea cu ceilalți credincioși. Dimpotrivă, pe măsura sfințeniei lui crește și deschiderea lui spre ei. Smerenia sfinților e atât de accentuată, că ei nici nu vor să și-o cunoască și prin aceasta nu și-o cunosc de fapt, ci e cunoscută numai lui Dumnezeu și celor ce au ochi curați ca s-o vadă și care câștigă ei înșiși din ea. Ea e atât de ascunsă, încât ceilalți

³¹² Răspuns acelor ce se îndoiesc despre dumnezeiescul Botez, P.G., 65, 985-1028, Filoc. rom., vol.I, p. 276.

³¹³ Ibid., Filoc. cit., p. 288.

³¹⁴ Ibid., p. 290.

³¹⁵ Explicare ta Cânt. Cânt., cuv.13, P.G., 44, 1048.

credincioși trebuie să facă mari eforturi de ridicare proprie în sfințenie ca să o cunoască, fără a deveni invidioși. Pe lângă aceea credincioșii mai ridicați duhovnicește sunt stăpâniți de o iubire de oameni corespunzătoare ridicării lor, iar aceasta se arată în rugăciunea pentru ceilalți și în fapte de smerită slujire, care țin să treacă neobservate, încât cei ajutați nu se simt umiliți de ele.

Întrucât Botezul e Cincizecimea fiecărui om care intră în Biserică și prin el fiecare poate începe un drum nou și a devenit o „făptură nouă” în mișcare de creștere continuă, „creștinătatea inaugurată prin Cincizecime, așa cum e certificată de mărturia impresionantă a mărturisitorilor, martirilor și sfinților, este mesianică, revoluționară, explozivă. Evanghelia cere un mod de violență care ia cu sila Împărăția lui Dumnezeu, răpește cerurile și prefăce chipul vechi al lumii într-o nouă creație... Sarea pământului și lumina lumii, sfinții, uneori văzuți, alții obscuri și ascunși, merg înainte și conduc lumea și luminează pentru toată umanitatea”.³¹⁶

Cu Cincizecimea a început o eră nouă în viața obștească a omenirii. Membrii Bisericii în general își fac o preocupare din iertarea păcatelor, din înlăturarea dezbinărilor și diferențelor între oameni, din sporirea iubirii, și urcă spre Împărăția cerurilor.

Tabloul acesta variat al străduințelor spre sfințenie din Biserică explică de ce Biserica nu poate face o separație strictă între sfinți și păcătoși și de ce ea nu lipsește de comuniunea ei pe păcătoși, afară de cei ce contestă învățătura ei, care este însăși norma eforturilor spre sfințenie. Nu știe niciodată dacă un păcătos nu va părăsi lăncezeala lui și nu se va angaja la urcușul scării, pocăindu-se de viața sa în păcate. În orice caz ea vrea să țină mereu la dispoziția lui rezerva de putere și de iubire a lui Hristos aflătoare în ea; nu vrea să-l lipsească de o comuniune măcar exterioară, ca prilej al adâncirii ei într-o comuniune interioară. De altfel până ce un păcătos vrea să rămână în Biserică, el nu rămâne într-o comuniune pur exterioară cu ea, ci, prin voința lui de rămânere în ea și deci în legătură cu Hristos cel din ea, rămâne și într-o oarecare comuniune interioară.

Apoi cei aflați pe diferitele trepte ale scării de sfințenie au motive de nemulțumire cu treapta la care se află, întrucât nu sunt desăvârșiți. Din punctul acesta de vedere, se pare că nici unul n-a ajuns și nu se socotește ajuns la sfințenia desăvârșită înainte de moarte, de aceea nici unuia nu i se dă cununa sfințeniei oficial recunoscută de Biserică înainte de moarte. În multe de pe treptele cele mai înaintate se află încă imperfecțiuni, scăderi, greșeli, mici păcate. E atât de greu de spus de unde începe o viețuire lipsită complet de asemenea imperfecțiuni, sau dacă începe pentru vreunul din membrii Bisericii o astfel de viețuire, câtă vreme el n-a depășit mișcarea spre infinitatea iubirii și a sfințeniei lui Hristos și n-a intrat în odihna din interiorul ei.

Aceasta nu înseamnă, precum s-a văzut chiar din cele spuse, că toți în Biserică sunt la fel; nu înseamnă mai ales că, dată fiind neputința atingerii desăvârșirii în lumea aceasta, trebuie să devenim indiferenți față de păcat, sau să credem că orice efort e zadarnic, pentru că nu ne ridică în nici cel mai mic grad din păcate, la nici un fel de grad de sfințenie, cum face protestantismul. Acesta este unul din sensurile modului paradoxal în care vorbește despre starea creștinilor Sfântul Apostol Ioan, declarând pe de o parte că „sângele lui Hristos ne curățește de tot păcatul”, iar pe de alta că „dacă zicem că păcat nu avem, ne amăgim pe noi înșine și adevărul nu este în noi” (I In. 1, 7- 8).

Trebuie să ne aflăm într-o tensiune continuă de a depăși cât mai mult păcatele, ridicându-ne la greșeli cât mai mici și mărturisind în același timp pe cele ce continuăm să le mai facem și să le mai avem. Antinomia o rezolvăm prin mărturisire: „Dacă mărturisim păcatele noastre, El este credincios și drept ca să ierte păcatele noastre și să ne curățească de toată nedreptatea” (I In. 1, 9).

Dumnezeu, spune Sfântul Ioan Gură de Aur, scrie mereu păcatele noastre, dar mereu le și șterge cu mila Lui.³¹⁷ El ia în serios păcatele noastre întrucât le scrie sau ia cunoștință de

³¹⁶ P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 151.

³¹⁷ *In Sanctam Pentecostem*, P.G., 50, col. 458.

ele, ca reale. Dar ia în considerare și pocăința noastră pentru ele. Căci în pocăință depășim închiderea în noi înșine și intrăm în comuniunea iubitoare cu El, deci păcatele dispar de fapt, desigur întrucât ne vine în întâmpinare harul sau iubirea lui Hristos. Dar nu trebuie să păcătuiem intenționat, gândind anticipat că Hristos ne va ierta prin pocăință. Aceasta ar însemna să ne obișnuim să nu mai luăm nici pocăința în serios. Aceasta ar însemna a nu fi împinși numai de neputința reală a noastră la păcatul pe care-l săvârșim, ci și de o lipsă de respect față de Dumnezeu, gândind că putem profita de mila Lui. Dumnezeu ține seama de neputința noastră reală, nu de neputința pretextată. Jertfa lui Hristos s-a adus pentru neputințele noastre, nu pentru intențiile noastre de a profita de ea nesincer, în starea de după Botez, când în mare parte neputințele noastre au fost vindecate, întrucât Hristos cu puterea Lui S-a sălășluit în noi.

Paul Evdokimov zice: „Biserica este sfințită cu sfințenia lui Hristos (Efes. 5, 25-27); și în virtutea faptului că e sursa Tainelor și a sfințeniei ea aduce la existență comuniunea sfinților. Totdeauna, prin toată istoria ei, Biserica a definit un concept clar: ea nu e o societate de sfinți desăvârșiți, sau numai de aleși și de puri. Taina este de a fi în același timp „Biserica celor ce se pocăiesc, a celor pieritori”, cum zice Sfântul Efrem, dar și mediul de comuniune între păcătoși și lucrurile sfinte (Taine), al participării lor îndumnezeitoare la ceea ce este numai sfânt.”³¹⁸

E de făcut o deosebire între Biserică și membrii ei, deși pe de altă parte ea îi cuprinde pe ei: ea se constituie din cei ce transcend și din ceea ce se atinge prin transcendere continuă. Biserica are, în acest caz, sensul a ceea ce se atinge prin transcendere. Ea e în ființa ei adâncă izvorul sfânt pentru membrii ei, având imprimată în ea pe Hristos cel sfânt. Ea e lacul Vitezda, care tămăduiește pe bolnavi, dar nu se molipsește de microbii lor, ci-i dizolvă. „Biserica chiar pe pământ trăiește nu o viață pământească, ci una dumnezeiască și fericită. De aceea numește în mod sărbătoresc nu numai pe fiecare dintre membrii ei sfânt, ci și pe sine însăși în totalitatea ei, sfântă. Apariția ei văzută e cuprinsă în Taine, viața ei launtrică, în darurile Duhului Sfânt, în credință, nădejde și dragoste. Ea nu e niciodată desfigurată și nu are lipsă de nici o îmbunătățire.”³¹⁹

c. Sobornicitatea generală a Bisericii.

a) *Sobornicitatea ca unitate a persoanelor în varietate complementară.* Traducătorii slavi al Crezului niceo-constantinopolitan au redat termenul grec „catholiki” prin „sobornuii” din resentiment față de Biserica din Apus, dar probabil și pentru că sensul de „universală” dat de această Biserică cuvântului „catholiki” nu redă fidel înțelesul acestuia. Traducerea românească a adoptat din aceleași motive termenul slav, numind Biserica „sobornicească”.

Acest termen are un sens mai apropiat de înțelesul cuvântului „catolică”. Prin el se exprimă modul sinodal de păstrare a învățaturii Bisericii la nivel episcopal, dar și modul general comunitar al practicării învățaturii. Toată Biserica este un Sinod permanent, o comuniune, o convergență și o conlucrare permanentă a tuturor membrilor ei, căci numai în această stare se păstrează și se valorifică bunurile ei spirituale. În timpul nostru această sinodalitate generală e redată prin ideea de comuniune, care implică pe aceea de complementaritate.

Dacă prin însușirea unității se afirmă simplu că Biserica este una, prin însușirea sobornicității se arată de ce natură este această unitate. Ea e o unitate realizată și menținută prin convergența, comuniunea, complementaritatea unanimă a membrilor ei, nu printr-o simplă alăturare sau printr-o contopire a tuturor într-un tot uniform. Deci sinodalitatea sau sobornicitatea implică sensul Bisericii ca întreg organic-spiritual și prin aceasta se apropie de înțelesul adevărat al termenului „catolică”, fără să-l exprime direct. Adică sinodalitatea sau sobornicitatea exprimă poziția și lucrarea complementară a membrilor Bisericii, ca într-un corp adevărat, nu cauza ei, cum o exprimă termenul „catolică”.

³¹⁸ P. Evdokimov, *op. cit.*, p.154.

³¹⁹ A. Homiakov, *Die Einheit der Kirche, op. cit.*, München, 1925, p. 17.

O redare directă a sensului termenului „catolicitate” ne-ar oferi-o termenul de „întregime” (ὅλον) sau de „plenitudine”. Biserica este un întreg organic, un organism, sau un corp spiritual, o plenitudine care are totul, iar acest tot, această plenitudine e prezentă și eficientă în fiecare din mădulele ei, din actele ei, din părțile ei. Înțelesul acesta al Bisericii precizează înțelesul ei de „corp” al lui Hristos. Acest înțeles al Bisericii corespunde definiției date ei de Sfântul Apostol Pavel, ca „plinirea (plinătatea) Celui ce împlinește toate în toți” (Efes. 1, 23).³²⁰

Conform acestui înțeles, Biserica are pe Hristos întreg cu toate darurile Lui mântuitoare și îndumnezeitoare și fiecare Biserică locală și chiar fiecare credincios îl are întreg, dar numai întrucât rămâne în „întregul” corpului. Așa cum în orice celulă a unui corp e corpul întreg cu lucrarea lui, cu specificul lui, așa este în orice mădular sau parte a ei Biserica întreagă, și prin aceasta Hristos întreg, dar numai întrucât respectivul mădular, sau respectiva parte a ei, rămâne în Biserică. Mădulele nu sunt uniformizate prin aceasta, ci sunt complementare, datorită faptului că viața corpului întreg, sau Hristos însuși prin Duhul Sfânt e prezent în mod activ în toate.

Duhul Sfânt, Care însuflețește rugăciunea Bisericii, Se roagă în mine și odată cu aceasta se roagă însăși Biserica cu mine și în mine și e în Biserică. Se roagă cu mine nu numai Biserica celor de pe pământ, ci și sfinții și îngerii și Maica Domnului. „Heruvimi cu chipuri de foc, Serafimi cu ochi mulți, Scaune și Stăpâniri, Începătorii și Îngerii și toți Arhanghelii și sfințe Domnii, împreună cu fericitul Înaintemergător, cu Proorocii și Apostolii, cu Cuvioșii ierarhi, cu toți dreptii, rugați-vă, să fim miluiți!” (Canon către toți sfinții). „Noi ne rugăm în Duhul iubirii, știind că nimeni nu poate deveni fericit decât prin rugăciunile întregii Biserici, în care locuiește Hristos, știind și crezând că atâta timp cât timpurile nu sunt împlinite, toți membrii Bisericii, cei vii și cei morți, sunt neîncetat desăvârșiți prin rugăciune.”³²¹ Fiecare credincios este însoțit de unanimitatea Bisericii. Nici unul nu e singur, ci se află în această unanimitate. E o unanimitate perfectă de persoane, în care se păstrează neanulată fiecare persoană, primind putere din corpul întreg și contribuind cu specificul ei la bogăția și la viața corpului întreg.

Sfinții Părinți au limpezit ideea despre prezența Bisericii în fiecare mădular, dezvoltând viziunea Sfântului Apostol Pavel despre diferitele daruri ale mădulelor în corpul lui Hristos, provenite din și susținute de același Duh. În fiecare credincios însă, pe lângă darurile lui deosebite, există același har mântuitor, aceeași sălășluire a lui Hristos prin Duhul Sfânt, dar numai întrucât e în legătură cu parohia sa. Iar în parohie toate harurile credincioșilor și toate darurile lor se dezvoltă în solidaritate, dar numai în legătură cu episcopul și cu eparhia lui, iar prin aceasta în legătură cu toată Biserica.

Sfântul Vasile cel Mare afirmă direct că Duhul Sfânt „este întreg (ὅλον) în fiecare și este întreg pretutindeni”.³²² Dar este întreg în fiecare mădular printr-un dar, sau prin daruri diferite, care se caută reciproc și colaborează între ele la întreținerea corpului întreg și a fiecărui mădular în parte. „Dumnezeu a așezat mădulele în corp, pe fiecare din ele cum a voit. Dar ele se îngrijesc împreună de aceeași lucrare și unele pentru altele și au o comuniune spirituală” și o sensibilitate comună. În virtutea acestui fapt, „dacă un mădular suferă, toate mădulele suferă împreună și dacă un mădular este cinstit, toate mădulele se bucură împreună” (I Cor. 12, 26). „Toți suntem ca niște părți într-un întreg (ἐν ὅλω), în Duh.” „Căci

³²⁰ H. de Lubac (*Le Catholicisme*, Paris, 1938, p. 26) zice: „Biserica nu e catolică pentru că e răspândită actual pe toată suprafața pământului și cuprinde un mare număr de aderenți. Ea era deja catolică în dimineața Cincizecimii, când toți membrii ei se aflau într-o mică sală; ea era în timpul când valurile ariene păreau să o acopere; ea va fi și mâine, dacă apostaziile masive o vor face să piardă aproape toți credincioșii ei. Esențial, catolicitatea nu e chestie de geografie, nici de cifre. Deși trebuie să se răspândească în spațiu și să se manifeste în fața ochilor, ea nu e totuși de natură materială, ci spirituală.” Totuși De Lubac lasă impresia că vede catolicitatea mai mult ca potențialitate spațială.

³²¹ A. Homiakov, *op. cit.*, p. 23.

³²² *Liber de Spiritu Sancto*, P.G., 32, 141.

noi toți am fost botezați într-un Duh, pentru ca să fim un singur trup” (I Cor. 12, 13).³²³

Sobornicitatea ca comuniune și plenitudine în Duhul Sfânt. Deși mădulare cu slujiri și cu daruri deosebite, întrucât le avem de la același Duh și ne aflăm trăitori în același Duh și în același întreg organic al Bisericii, avem o sensibilitate comună, sau sensibilitatea întregului e trăită de fiecare. Duhul lui Hristos nu îmbracă pe fiecare mădular al Bisericii cu toate darurile Sale în izolare, așa cum nici la creație nu au fost date fiecărui om toate calitățile în izolare. În acest caz n-ar mai fi comuniune. Ci fiecare primește totul, dar în cadrul întregului, deci fiecare se bucură de totul, dar în comuniune. Comuniunea, departe de a reduce viața personală, o îmbogățește. Iar prin aceasta îmbogățește viața întregului. Comuniunea și plenitudinea, acestea sunt cele două sensuri ale însușirii Bisericii, exprimată prin termenul de „sobornicească” sau „catolică”.

I. Karmiris, după ce stăruie asupra identității de sens între „ortodoxie” (dreapta credință) și „catolicitate”, adaugă: „Cu toate acestea, catolicitatea înseamnă și întregimea și unitatea și identitatea Bisericii ca trupul lui Hristos cel unul și ca plenitudinea Celui ce plinește toate în toți (Efes. 1, 23). Este întregimea Bisericii, ca o mare unitate duhovnicească mistică, care ca trup al lui Hristos cel unul e călăuzită de Duhul Sfânt cel unul. Astfel catolicitatea înseamnă în general întregimea și plenitudinea Bisericii adevărate, cea una, și mai special plenitudinea Revelației păzite și propovăduite de ea și a harului mântuitor procurat de ea, prin care se urmărește mântuirea lumii în întregime.”³²⁴ Iar mitropolitul Serafim spune că prin catolicitate se înțelege „unitatea multiplă a Bisericii, adică unitatea organică constatatoare din multe persoane, unitatea tuturor credincioșilor încorporați în trupul lui Hristos. Noțiunea aceasta indică întregimea Bisericii ca trup al lui Hristos, plenitudinea vieții divino-umane, unitatea ei organică în multiplicitatea manifestărilor și funcțiilor și autoidentitatea Bisericii. Caracteristica „catolicității” este deci unitatea oamenilor restabilită în Hristos, sau în trupul Lui; ea este unitatea metafizică a omenirii mântuite prin întruparea Cuvântului și prin opera de mântuire a lui Hristos.”³²⁵

Sfântul Ioan Gură de Aur insistă atât asupra ideii că mădularele întregului sunt diferite, cât și asupra faptului că în ele e întregul comun. Comentând cuvântul Sfântului Apostol Pavel: „Dacă toate ar fi un mădular, unde ar fi corpul?” (I Cor. 12, 14), el zice: „Iată ce spun: dacă n-ar exista între voi mari deosebiri, n-ați fi una; și dacă n-ați fi una, n-ați fi de aceeași esență. Dar acum, tocmai pentru că n-aveți un singur dar, sunteți un corp; și fiind un corp, sunteți una; și nu mai sunteți deosebiți, odată ce sunteți un corp.”³²⁶ A se observa paradoxul: fiind deosebiți, alcătuiți un corp și fiind un corp, sau o unitate, nu mai sunteți deosebiți. Deschiderea fiecăruia spre totul și umplerea lui de totul, îl face să se bucure de totul, deci să nu mai trăiască numai prin ceea ce e deosebit.

Dar după ce a semnalat paradoxul deosebirii și unității mădularelor în corp, Sfântul Ioan Gură de Aur dă și explicarea: unitatea lor se datorește faptului că săvârșesc o operă comună. Apoi trage concluzia: „Căci fiecare din mădularele noastre are în același timp o lucrare proprie și o lucrare comună; la fel există în noi o frumusețe proprie (a fiecărui mădular al nostru) și o frumusețe comună.” Desigur, numai prin cugetare putem distinge între funcțiile proprii ale mădularelor și între lucrarea lor comună. În realitate, fiecare lucrare proprie a fiecărui mădular e efectuată și ea de organismul întreg și fiecare mădular împlinește prin funcția lui o funcție a întregului organism. Fiecare e deschis deci pentru lucrarea întregului organism și se bucură de ea. Dar nici un mădular nu se confundă cu celelalte, pentru că fiecare mădular își însușește lucrarea întregului organism și puterile întregului într-o formă proprie. Și chiar prin aceasta, lucrarea fiecărui mădular e folositoare întregului și îmbogățește întregul. Tot așa același Duh întreg al lui Hristos, sau aceeași Biserică întreagă e eficientă în darul și lucrarea fiecărui mădular.

³²³ Idem, *op. cit.*, p. 181.

³²⁴ *Op. cit.*, p. 309.

³²⁵ La Karmiris, *op. cit.*, p. 311, nota 1.

³²⁶ *Omil. 30, la Ep. I Cor.*, P.G., 47, p. 258.

Cu cât e mai intim prezent Hristos cu Duhul Lui în Biserică, cu atât face mai reală această eficacitate a Bisericii întregi în toate mădulele, și cu atât dă puțință mai mare de creștere spirituală mădulelor personale, diferențiate, din nesfârșita bogăție unitară a lui Hristos, comunicată de Duhul în chip spiritual în corpul diferențiat și unitar al Bisericii, deci nu le uniformizează ca în cazul unei unități susținute de o autoritate exterioară, nesinodală, lipsită de caracterul de corp.

Întregimea Bisericii astfel înțeleasă are ca temelie și ca izvor pe Dumnezeu, sau pe Hristos sălășluit în ea și lucrător în ea prin Duhul Sfânt, ca și însușirea unității și a sfințeniei. Ea stă în strânsă legătură cu însușirea unității, nefiind decât precizarea modului unității. Dar și cu însușirea sfințeniei. Căci dacă sfințenia constă într-o renunțare la sine a umanității credincioase pentru Dumnezeu și a fiecărui credincios pentru Dumnezeu și pentru semenii săi, ea e o premisă pentru complementaritatea care-i face pe aceștia un corp al lui Hristos cu multe mădule.

Dar *întregimea* sau plenitudinea lui Hristos în Biserică prin Duhul Sfânt are și ea un caracter dinamic și diferențiat, ca și sfințenia și unitatea. Unii din membrii Bisericii trăiesc în grade mai înalte *întregimea* sau plenitudinea lui Hristos în ei și integrarea lor în plenitudinea Bisericii. Iar Biserica în totalitate înaintază spre o deplinătate eshatologică a experienței integrale a lui Dumnezeu în ea și a integrării ei totale în Dumnezeu, spre starea când Dumnezeu „va fi totul în toate” (I Cor. 15, 28). Propriu-zis aceasta este destinația Bisericii. Integrarea aceasta în plenitudine trebuie să devină proprie *întregii* creații. Sfântul Maxim Mărturisitorul, după ce descrie diferitele trepte ale integrării, continuă: „Apoi unește (Hristos) cele inteligibile și cele sensibile, prin desăvârșita egalizare cu îngerii în cunoștință. Astfel face întreaga creație o singură creație... În sfârșit, după toate acestea unește firea creată cu cea necreată, prin iubire, arătându-se una și aceeași prin posesiunea harului ca deprindere. Ajuns aici omul se află întreg și în chip integral într-o întrepătrundere cu Dumnezeu întreg, devenit tot ce este și Dumnezeu, afară de identitatea după ființă. El are atunci pe Dumnezeu Însuși întreg în locul său însuși și dobândește ca premiu atotunic al urcușului pe Dumnezeu Însuși, ca ținta finală a mișcării celor ce se mișcă și ca stabilitate neclintită și nemișcată a celor purtate spre El și ca granița și marginea nehotărnicită și nemărginită a toată granița și norma și legea, rațiunea și mintea și firea.”³²⁷ Numai în această infinitate nehotărnicită, în care se stabilizează și își ajunge „marginea” definitiv creația, își găsește plenitudinea, sau actualizarea *întregii* ei rațiuni, norme și legi interioare.

„*Întregimea*, înțeleasă cantitativ și calitativ, trebuie să fie scopul Bisericii, ca ea să crească în Hristos (Efes. 4, 15-16), „creșterea lui Dumnezeu” (Col. 2, 19), ca să se umple „spre toată plinirea lui Dumnezeu” (Efes. 3, 19), ca „plinătatea Celui ce plinește toate în toți” (Efes. 1, 23), până când „toți vom ajunge la unitatea credinței și cunoștinței Fiului lui Dumnezeu, la bărbatul desăvârșit, la măsura vârstei plinătății lui Hristos..., ca adevărindu-ne în iubire să creștem întru toate, în El, Care este capul, Hristos” (Efes. 4, 13-15). Atunci Biserica va ajunge la măsura plinătății lui Hristos.” Căci va sorbi din această plinătate a infinității și se va bucura de ea, „prin puterea și lucrarea Duhului Sfânt, Care locuiește în ea” și o face capabilă de sorbirea din această plenitudine. „Așa se va întregi plinătatea Bisericii, care este puterea ce tinde să cuprindă toată omenirea și întregul cosmos în sânul Bisericii și să recapituleze toate în Hristos.”³²⁸ Așa se întregeste plinătatea Bisericii mai ales din plinătatea nesfârșită a vieții și iubirii dumnezeiești a lui Hristos, ca să fie întreaga creație plină de infinitatea dumnezeiască a lui Hristos.

Biserica este *întregimea*, este totul, este plenitudinea pentru că are pe Hristos care e totul în toate. E plenitudinea deocamdată în oarecare stare virtuală, dar în mișcare spre actualizarea ei deplină în eshatologie. De aceea ea are toate harurile mântuitoare care duc toată creația la îndumnezeire; are toată învățătura, care include în ea virtual toată cunoștința necesară mântuirii. Biserica Ortodoxă este Biserica plenitudinii, întrucât n-a îngustat câtuși de

³²⁷ *Ambigua*, P.G., 91, 1308 B.

³²⁸ I. Karmiris, *op. cit.*, p. 313.

puțin prezența integrală a lui Hristos și a lucrărilor Lui în sânul ei și n-a îngustat nici învățătura ca expresie a acestei prezențe plenare a lui Hristos. Biserica Ortodoxă are toată puțința rodirii celei drepte spre desăvârșirea credincioșilor, conform Sfântului Chiril din Ierusalim, după care Biserica are plinătatea și pentru faptul că vindecă în mod deplin tot felul de păcate „săvârșite prin suflet și trup, are în ea tot chipul virtuții ce se numește în fapte, în cuvinte și în toate felurile de haruri duhovnicești”.³²⁹ Ea are toată desăvârșirea în potență. În ea se poate obține actualizarea întregii desăvârșiri, cum nu se poate obține nici în catolicism, nici în protestantism, datorită nefolosirii trupului sfințit al lui Hristos în sânul Bisericii. Având plenitudinea învățăturii și a harului ca expresie a prezenței integrale a lui Hristos în sânul ei, nimic nu se mai poate adăuga la această învățătură. Nici o erezie n-a adăugat la ea ceva, ci dimpotrivă a îngustat-o și prin aceasta a făcut-o în mare parte stearpă. Ereziile s-au depărtat de la acest tot, de plenitudinea prezenței lui Hristos și a darurilor Lui și a învățăturii ca expresie a ei, pentru că nu au mai crezut că Hristos este întreg în intimitatea umanității credincioase.³³⁰

d. **Apostolicitatea Bisericii.** Așa precum prin toate celelalte trei însușiri se vede Hristos ca ultima temelie și izvor al Bisericii, așa se vede și prin apostolicitate. Apostolii au fost prima grupă de oameni care au crezut în Hristos, și au dat mărturie despre Învierea și deci despre dumnezeirea Lui. Dar tot ei au fost și cea grupă prin care Hristos S-a făcut cunoscut tuturor generațiilor ce au urmat și vor urma, așa cum a fost, ca Dumnezeu întrupat, răstignit și înviat pentru mântuirea și îndumnezeirea noastră. Apostolii nu au mărturisit și nu au vorbit despre ei, ci despre Hristos. Ei nu și-au luat de la ei slujba aceasta, ci de la Hristos. Pe credința lor, pe mărturia lor, pe vorbirea lor despre Hristos, pe totala închinare a ființei lor lucrării de a face cunoscut și de-a comunica pe Hristos, s-a întemeiat și se prelungește Biserica.

Hristos nu a vorbit despre Sine în mod continuu unor mari mulțimi. Căci membrii se schimbau tot timpul lângă El. Ele n-ar fi putut reține în mod necesar și sigur conținutul comunicat lor, neputând sta aceleași continuu lângă El. N-ar fi putut reține întregimea

³²⁹ Cateh. 18, 23, corn. și 27, P.G., 33, 1044, 1081 B. I. Berkmann, *Die Katholizität der Kirche*, Zürich, 1944, p.15, observă despre înțelesul plenitudinii (catolicității) la Sfântul Chiril din Ierusalim și despre raportul ei cu înțelesul ei la Fericitul Augustin: „Chiril este conștient că termenul „catolic” poate avea diferite sensuri, în funcție de ce se înțelege prin cuvântul „ὅλον”, întregime, care se aplică Bisericii: totalitatea lumii în înțeles geografic, totalitatea diferitelor grupuri în lăuntru neamului omenesc, totalitatea Revelației, totalitatea darurilor spirituale, totalitatea păcatelor omenești și totalitatea corespunzătoare a vindecării lor. Dar el a găsit înțelegere cu această concepție a lui abia în sec. XX. Augustin nu mai folosește în disputa lui cu donatiștii această multiplicare de înțelesuri. El se restrânge la înțelesul geografic. În acest înțeles îngust e folosit cuvântul și în Evul mediu.”

³³⁰ După Origen „Biserica cea mare este una și plinară (catolică), față de micile Biserici și comunități eretice și ea are tot adevărul și toate darurile Duhului Sfânt” (*Contra Celsum*, 3, 59, P.G., 11, 1276).

După G. Florovski (*Le corps du Christ vivant*, p.24, 26), „În documentele cele mai vechi termenul „Ekklesia katholicé” n-a fost folosit niciodată în sens cantitativ, pentru a desemna expansiunea geografică a Bisericii; el viza mai degrabă înțelegerea credinței și a învățăturii, fidelitatea Marii Biserici față de tradiția plinară și primară, în opoziție cu tendințele sectare și eretice, care s-au separat de această plenitudine originară, urmând fiecare o linie particulară și particularistă. „Katholike” însemna mai degrabă „ortodoxă” decât „universală”. Catolicitatea adevărată este catolicitatea dinlăuntru, o calitate interioară a Bisericii, a cărei catolicitate din afară nu e decât o manifestare.”

W. Beinert (*Um das dritte Kirchenattribut*, Essen, 1964, I, p.41) zice: „Biserica catolică este Biserica atoccuprinzătoare, desăvârșită, care cuprinde toată plenitudinea. Plenitudinea și desăvârșirea ei constau, potrivit plenitudinii și desăvârșirii lui Hristos, în viața de har și în învățătura revelată.” Iar la II, 462, adaugă: „Înțelesul vechi creștin al cuvântului „catolic” este: integritate, plenitudine, desăvârșire; sensul răspândit azi vede baza lui biblică în teologia paulină a pleromei... Această expresie indică plenitudinea harului creștin, care după sfatul de mântuire al lui Dumnezeu a fost dăruit Bisericii, pentru a duce până la sfârșitul eshatologic planul de mântuire al lui Hristos. Pleroma stă prin aceasta pe același plan cu „trupul lui Hristos”. Dar această expresie accentuează mai mult includerea celor credincioși în Hristos, pe când „pleroma” indică dimensiunea Bisericii îndreptată spre lume, pe baza căreia întregul cosmos trebuie readus în harul mântuirii”.

înțelegerii ferme a Persoanei și operei Lui unice, ci ar fi rămas cu fel de fel de fășii, care n-ar fi putut fi integrate într-o unitate. De aceea El Și-a ales un mic grup de oameni, cărora li S-a imprimat în întregimea autentică a Persoanei și operei Sale, care să poată fi reținută de ei și transmisă nu numai în mod general și aproximativ tuturor celor ce vor crede în viitor, ci și în mod special și exact unor grupuri de urmași ai lor, care să mențină aceeași înțelegere integrală și autentică a Persoanei și operei Lui de-a lungul timpurilor.

Hristos n-a ales nici o singură persoană devotată căreia să i se destăinuie în întregimea Sa, ci unui grup care, primind în mod unitar aceeași imagine integrală și autentică a Persoanei și operei Sale, să o poată transmite în mod unitar urmașilor, având și ei și urmașii lor, în primirea și transmiterea unitară a imaginii lui Hristos, asigurarea primirii și transmiterii ei integrale și adevărate.

Un singur ucenic al lui Hristos n-ar fi putut primi toată profunzimea și bogăția Persoanei lui Hristos, a învățaturii și faptelor Sale, n-ar fi fost în stare să țină minte și n-ar fi dat asigurarea obiectivă ascultătorilor despre adevărul propovăduit. Și nu o persoană dintre ucenicii lui Hristos ar fi putut ține sub control transmiterea integrală și autentică a imaginii lui Hristos și a operei Sale de către ceilalți ucenici, ci controlul acesta îl exercita asupra fiecăruia amintirea lui Hristos Însuși, care li S-a imprimat într-un timp prelungit în ființa lor, control verificat de ei înșiși prin comuniunea dintre ei toți. Cei doisprezece au trebuit să fie egali, pentru ca unitatea propovăduirii lor să nu fie strâmbată unilateral de autoritatea unuia singur dintre ei.

De aceea în Noul Testament Apostolii sunt împreună numiți „temelia” Bisericii (Efes. 2, 20), dar o temelie în funcție de temelia ultimă, care este Hristos. Sfântul Apostol Pavel spune că ea „este zidită pe temelia Apostolilor și proorocilor, piatra cea din capul unghiului fiind Hristos” (Efes. 2, 20). Hristos ca piatra cea din capul unghiului îi unește pe Apostoli, mai bine zis unește credința lor și învățătura despre El într-o temelie unitară, în temelia Persoanei Lui profund imprimată în ființa lor, pe care se poate zidi Biserica până la sfârșitul veacurilor, ca o clădire spirituală unitară și mereu aceeași. Ea e cetatea al cărei zid are „douăsprezece pietre de temelie și în ele douăsprezece nume, ale celor doisprezece Apostoli ai Mielului” (Apoc. 21, 14); ei sunt „stâlpii” Bisericii (Gal. 2, 9). Dar Domnul Însuși este „temelia” ultimă, care nu poate fi înlocuită cu alta (I Cor. 3, 11; Efes. 2, 20). El e „Cel ce susține totul; căci piatra cea din capul unghiului susține și zidurile și temeliile ei... și acoperișul și pereții și orice altceva; totul e purtat de El”³³¹.

Apostolii ca „temelie” nu fac de prisos pe Hristos ca temelie, nici Hristos ca temelie nu-i face pe Apostoli de prisos ca temelie suprapusă, ci tocmai Apostolii ca temelie suprapusă fac străveziu pe Hristos ca temelie ultimă, sau de abia prin Apostoli Hristos pune o temelie adevărată Bisericii. Apostolii trimit în mod unitar la Hristos, Îl indică pe El ca piatra cea din capul unghiului; dar dacă Hristos S-ar fi adresat unei mulțimi schimbătoare și nu ar fi făcut din grupul Apostolilor o temelie statornică, Biserica n-ar fi putut lua ființă și n-ar fi putut continua. Biserica este astfel apostolică, întrucât prin Apostoli cunoaște ea pe Hristos în mod deplin și autentic și de la ei a moștenit credința în El și certitudinea învierii Lui.

Iar amândouă acestea s-au menținut în cursul existenței ei istorice, menținându-se ea însăși, prin succesiunea apostolică a episcopatului în comuniune, sau prin harul Duhului Sfânt primit de Apostoli la Cincizecime și transmis episcopatului, și de acesta, preoților și credincioșilor. De aceea Biserica primește și are de la Apostoli continuu în ea pe Hristos Însuși cu toate darurile Lui. A trebuit ca Apostolii înșiși să primească în momentul inițial al Bisericii pe Duhul sfânt, adică pe Duhul lui Hristos, Care să rămână în Biserică, și nu alte persoane. Aceasta, pentru ca ei să poată vedea ca luminarea ce le-a adus-o Duhul cu privire la Persoana și la opera lui Hristos și puterea ce le-a insuflat-o, ca să dea mărturie despre El, se referă de fapt la Hristos cel cunoscut de ei și deci că acest Duh e Duhul lui Hristos însuși, trimis de Hristos însuși. Prin harul Duhului Sfânt primit de Apostoli la început, ei au putut menține și comunica în general Bisericii și în mod special episcopilor credința în Hristos și

³³¹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omil. 6, 1 la Efes.*, P.G., 62, 43 urm.

învățătura despre El în mod integral, odată cu harul legăturii cu Hristos cel prezent în Biserică prin Duhul Sfânt; iar ei au putut menține și transmite, la rândul lor, acestea în mod neîntrerupt generațiilor succesive din Biserică.

Să luăm cele trei componente ale apostolicității pe rând.

a) Apostolii sunt primul grup de oameni care au crezut în dumnezeirea lui Hristos, credință întărită decisiv în ei de faptul că L-au văzut personal pe Hristos cel înviat. Credința lor, mărturia lor despre Învierea Lui, e prima temelie pe care a început să se clădească și pe care continuă să dureze și să se clădească Biserica. Dacă n-ar fi fost credința și mărturia apostolilor despre învierea Domnului, n-ar fi putut lua ființă și n-ar fi putut dura și crește Biserica.

b) Prin apostoli cunoaștem pe Hristos așa cum a fost, cunoaștem învățătura Lui, prin care El Însuși S-a tălmăcit pe Sine și a indicat calea mântuirii și desăvârșirii omului. Această învățătură nu e separată de credința lor, ci ea e conținutul sau baza credinței lor. Pe de altă parte, credința lor, care și-a primit ultima întărire prin Înviere, le-a dat ochi să înțeleagă Persoana și opera lui Hristos și tot conținutul învățăturii Lui. De aceea după Înviere au putut vedea Persoana, învățătura și opera lui Iisus implicate în Scriptura dinainte de El, deci Persoana, învățătura și opera Lui luminând toată Scriptura și pe El Însuși, luminat de ea; au putut vedea pe Hristos și opera Lui ca împlinitor al planului de mântuire al lui Dumnezeu.

Iisus Însuși, după Înviere, le-a atras Apostolilor din nou atenția asupra acestei prezențe ascunse a Lui în toată Scriptura dinainte de El, iar ei au putut înțelege acest lucru, pe care nu l-au înțeles clar înainte, deși Iisus îl afirmase și în învățătura ce le-o dăduse înainte. Lipsa încoronarea planului de mântuire prin învierea reală a lui Hristos, ca să se vadă înțelesul lui real. „Apoi a vorbit către ei: Acestea sunt cuvintele pe care le-am grăit către voi, pe când eram cu voi, că trebuie să se îplinească toate cele scrise despre Mine în legea lui Moise, în prooroci și în psalmi. Atunci le-a deschis ochii lor, ca să priceapă Scripturile. Și le-a zis că așa este scris și așa se cădea să pătimească Hristos și să învieze din morți a treia zi” (Lc. 24, 44-46).

Înainte de Înviere, Apostolii n-ar fi putut scrie Evangheliile și propovăduirea lor n-ar fi putut avea amploarea viziunii care încadrează toată Scriptura Vechiului Testament în planul mântuirii în Hristos, viziune a cărei formă scrisă o avem îndeosebi în Epistolele sfântului apostol Pavel.

Aceasta nu înseamnă că Apostolii, scriind Evangheliile, au prezentat un Hristos deosebit de cel real, sau au propovăduit o învățătură care se deosebește în conținutul ei de cea a lui Hristos, care-L exprimă pe El Însuși.

Am văzut că Iisus Însuși le amintește că le-a indicat adeseori înainte de Înviere, cum Moise și proorocii vorbesc despre El. Și, de fapt, El arătase adeseori cum Vechiul Testament se îplinește în El (Ex.: Lc. 4, 21). Iisus era Același înainte de înviere, dar întrucât nu se realizase de fapt profeția Sa despre învierea Sa, adică nu apăruse în slava Sa, pentru apostoli rămăneau multe lucruri privitoare la El nu numai ascunse, ci și neînțelese.

În ce privește vocabularul Evangheliilor, acesta nu e inventat de Apostoli, ci e cel folosit de Hristos. Totuși anumite forme de exprimare a înțelesului Persoanei și operei Mântuitorului, cuprinse în propovăduirea și epistolele Apostolilor, le aparțin lor, dar nu sunt lipsite de legătură și de o înrudire cu cele folosite de Iisus. Astfel, predica și scrisul Apostolilor despre Iisus are pe de o parte o anumită originalitate de expresie, deci e apostolică în sens propriu, dar pe de altă parte ea se încadrează deplin în conținutul și formele cuvântărilor și învățăturii lui Iisus către ei.

În orice caz, numai prin Apostoli cunoaștem ce a învățat Iisus și cum a învățat El. De la ei avem încadrarea acestei învățăturii în forma și în expresiile unei înfățișări mai explicite, care a rămas esența conținutului învățăturii și legăturii spirituale a Bisericii cu Hristos. Această înfățișare e normativă pentru toate timpurile, nu numai pentru că e cea dintâi expunere a faptelor lui Iisus și a învățăturii Lui și deci expunerea cea mai autentică, ci și pentru că în formele ei de expresie crește organic din expresiile Mântuitorului.

Biserica este apostolică în toate timpurile, pentru că are aceeași credință ca apostolii și stă pe temeiul conținutului și formei înfățișării date de ei lui Hristos. Totuși generațiile succesive de credincioși ai Bisericii n-au moștenit și calitatea de apostoli, pentru că n-au moștenit și poziția lor de primii în credința în Hristos și de primii talmăcitori ai învățaturii și faptelor Lui.

În această calitate a lor de martori și talmăcitori inițiali ai Revelației în Hristos - care implică faptul că au stat lângă Iisus trei ani zi de zi, că L-au văzut înviat și că au primit nemijlocit Duhul Lui -, se include și calitatea de organe ale finalizării Revelației în Hristos și ale completării ei.

Înfățișarea apostolică a Persoanei și a operei lui Hristos, adică formularea apostolică a învățaturii Lui și a învățaturii despre El, rămâne baza permanentă și neschimbată a credinței și învățaturii Bisericii, pentru că ea este redarea cea mai fidelă a acestei învățături, întrucât Apostolii, ca niște adevărate organe ale Revelației în Hristos, în înfățișarea aceasta și în formele ei de expresie, redau privirea lor directă în infinitatea dumnezeiască a Persoanei Lui și în umanitatea Lui unică, datorită acestui fapt. Nici un fel de expresii din cursul istoriei Bisericii nu vor putea depăși redarea apostolică a acestei infinități și vederea apostolică autentică a ei. Toate vor rămâne mai înguste, mai lipsite de căldură, de perspicacitate și de bogăție în conținut, neavând la bază privirea intimă a apostolilor în Persoana lui Hristos.

c) Al treilea fapt care ridică pe Apostoli peste toate generațiile următoare de credincioși, dar îi face și temelia Bisericii, este că ei au fost cei dintâi care au primit pe Sfântul Duh la Cincizecime și L-au primit fără nici o mijlocire omenească.

Ei au primit pe Duhul Sfânt fără altă mijlocire omenească, pentru că L-au primit direct din trupul lui Hristos deplin pnevmatizat prin Înălțare. Iar aceasta li s-a întâmplat pentru că în cursul celor trei ani cât au stat lângă Iisus au ajuns la o mare unire spirituală cu El, fapt pentru care după Înviere, în prima Sa pnevmatizare, le comunică prima insuflare a Duhului Sfânt (In. 20, 22).

Prin puterea Duhului Sfânt primit la Rusalii, care este în același timp deplina sălășluire pnevmatică a lui Hristos în ei și odată cu aceasta în Biserica începătoare, Apostolii se fac primii mijlocitori umani vizibili ai Duhului Sfânt, sau ai lui Hristos Însuși prin Duhul Sfânt. Prin Duhul Sfânt, primit de ei, pe de o parte sunt confirmați deplin în credința și în înțelegerea conținutului Persoanei și operei lui Hristos, pe de alta, sunt botezați, curățându-se de păcatul strămoșesc prin sălășluirea lui Hristos și a tuturor darurilor și lucrărilor Lui actuale și potențiale în ei. *Primind cei dintâi pe Duhul Sfânt, și anume fără mijlocire omenească vizibilă, ei sunt confirmați în calitatea apostolatului netransmisibil, care înseamnă însă și calitatea de primii propovăduitori și transmițători ai harului integral al Duhului Sfânt.* Astfel, întrucât sunt primii care primesc în ei pe Hristos, devin primii creștini, căci pe Același Hristos Îl vor primi și creștinii de după ei. Totuși, primind și misiunea de primi susținători ai Revelației integrale și ai darurilor și lucrărilor lui Hristos, Apostolii primesc prin aceasta puterea de a transmite această misiune specială, de propovăduitori ai lui Hristos și ai darurilor și lucrărilor Lui, unui grup de succesori, sau episcopilor, ca aceștia la rândul lor să le transmită urmașilor lor. La rândul lor toți episcopii transmit pe Hristos și lucrările Lui primite prin Apostoli preoților și prin aceștia, sau independent de aceștia, celor ce cred.

Cincizecimea îi confirmă deci pe Apostoli într-o întreită calitate: a apostolatului netransmisibil; a creștinilor care transmit celor ce vor credința și învățătura despre Hristos în general; și a celor încredințați cu misiunea de a transmite responsabilitatea propovăduirii și a comunicării Duhului lui Hristos unui grup de persoane speciale, sau episcopilor, și prin aceștia harul mântuitor tuturor credincioșilor.

Cele trei calități formează un tot în apostoli. Numai pentru că sunt primii care au primit pe Duhul Sfânt, și anume în mod nemijlocit de la Hristos cel deplin pnevmatizat în trupul Lui, se fac punctul de plecare al succesiunii apostolice, al misiunii și răspunderii neîntrerupte a episcopatului de a propovădui învățătura integrală despre Hristos și de a comunica pe Hristos Însuși cu lucrările Lui în toată Biserica. Și numai pentru că ei sunt primii

creștini care au primit pe Hristos în ei prin Duhul Sfânt, deci au fost primele mădulare ale Bisericii, ei pot transmite pe Hristos generațiilor următoare în Biserică și pot transmite prin succesiune apostolică episcopatului misiunea specială sau harul de a propovădui pe Hristos în Biserică și de a comunica pe Hristos și harul Lui, viitorilor creștini.³³²

Sucesiunea harului e condiționată de continuitatea învățaturii, dar la rândul lui *harul primit de episcopi prin succesiunea apostolică asigură păstrarea învățaturii apostolice*.³³³ Căci harul acesta nu se transmite fără învățatura apostolică, nu se transmite în gol. Episcopul asigură, înainte de primirea harului arhieresc, pe episcopii care-l hirotonesc și, prin aceștia, tot episcopatul și Biserica, că și-a însușit credința și învățatura apostolică, deci e destoinic să împlinească misiunea ce i se încredințează prin harul apostolic, de a menține și propovădui învățatura apostolică. În afară de aceea, este necesar *harul lui Hristos, transmis prin Duhul Sfânt și folosit în comuniunea sinodală, pentru interpretarea corectă a învățaturii*, pentru predicarea și păstrarea solidară a învățaturii din tradiția apostolică, în lumina căreia trebuie interpretată și învățatura apostolică scrisă.

Biserica este astfel apostolică prin moștenirea credinței, învățaturii și harului de la Apostoli, ca cei dintâi care le-au primit de la Hristos prin Duhul Sfânt. Apostolicitatea Bisericii unește istoria cu prezentul.³³⁴ În transmiterea harului și învățaturii lui Hristos fiecare generație își dă contribuția prin credința ei. În transmiterea lor, fiecare generație pnevmatizată prin mijlocirea celei anterioare își dă contribuția la pnevmatizarea sângelui celei succesoare.

Apostolicitatea înseamnă legarea generațiilor în tradiția întregă ce vine de la Apostoli, pentru că ea este Revelația întregă, dar și în harul și spiritualitatea ce vin în mod neîntrerupt de la Duhul lui Hristos prin ei.

Dar aceasta nu înseamnă că Biserica privește numai în trecut, că Hristos aparține istoriei și apostolii se interpun între El și noi, sau că harul vine numai din trecut.

Noi intrăm într-o legătură cu Hristos cel viu și acum. Duhul lui Hristos sau harul Lui coboară și acum și de sus, la fiecare botez, într-o continuă Cincizecime.

Dar pentru aceasta trebuie să știm despre Hristos, să credem în El cu toată hotărârea. Iar credința aceasta o primim de la preoții și de la creștinii existenți, deci care au crezut înaintea noastră, iar ei de la cei dinaintea lor și așa până la Apostoli, primii care au știut despre Hristos și au crezut în El. Istoria ne este necesară pentru intrarea noastră prezentă în legătură cu Hristos. Credința celor dinaintea noastră înseamnă prezența lui Hristos prin Duhul Sfânt, în momentul de față, în ei. În acest sens, Hristos vine prin Duhul Sfânt de la ei și așa mai departe până la Apostoli: o prezență din acest moment a Lui în cei ce au crezut înaintea noastră, e izvorul harului Lui în noi, sau această prezență în ei devine prezență în noi, în Biserica Lui, care ne unește pe toți cei ce credem.

Dar Hristos, Care este în ei, e și mai presus de ei, este și în Biserică, dar și mai presus de Biserică. Așa Îl primim și noi și de la ei și din cer. Ei ne ocazionatează prin credința și prin cunoștința lor primirea lui Hristos din ei, dar și din cer ca din ultima înălțime în care Se află Hristos. Preoții și episcopii care săvârșesc Tainele și propovăduiesc dau cunoștință despre Hristos care este în Biserică și mai presus de Biserică. Rugăciunea lor care ocazionatează venirea lui Hristos în noi o fac în Biserică și de aceea Biserica se roagă în ei.

Biserica ne transmite pe Hristos din ea și ocazionatează sălășluirea lui Hristos cel din cer, sau din ultima înălțime, în noi. Căci Hristos din Biserică e același cu Hristos din ultima înălțime, pentru că Biserica se întinde până la acea ultimă înălțime sau adâncime. Apostolii au

³³² Despre transmiterea harului în Biserică prin succesiunea apostolică a episcopatului, Sfântul Grigorie de Nyssa spune: „Cei dintâi care au fost învățați prin har și au fost autovăzători și slujitori ai Cuvântului n-au mărginit acest bun, ci au dat acest har și celor de după ei prin succesiune” (*Explic, la Cânt. Cânt.*, cuv. 14, P.G., 44, 785). Iar despre transmiterea învățaturii, Clement de Alexandria spune că „ea a coborât la noi, fiind predată nescris prin succesiune de la Petru și Iacob, Ioan și Pavel și Sfinții Apostoli, puținora aleși de Apostoli” (*Strom.* I, 1, 6, 7, P.G., 8, 700).

³³³ Sfântul Irineu spune: „cum succesiune episcopatus charisma veritatis certum” (*Adv. haereses* IV, 26, 2-4, P.G., 7, 1053, 1055).

³³⁴ I. Karmiris, *op.cit.*, p.316: „Apostolicitatea Bisericii nu e numai istorică, ci și totdeauna prezentă.”

primit pe Duhul Sfânt, sau pe Hristos prin Duhul Sfânt, prin rugăciunea pe care au deprins-o de la Hristos (Fapte 1, 14). În noi vine prin rugăciunea noastră. Iar în rugăciunea aceasta suntem asistați de rugăciunea preotului și a Bisericii, dar și de Duhul Sfânt și în rugăciunea aceasta e o cunoștință despre Hristos și o credință în El, ce ne vine de la apostoli. De la Apostoli vine în Biserică, odată cu credința în Hristos și cu cunoștința despre El, și căldura rugăciunii și deci Hristos însuși și Duhul Sfânt care Se roagă în noi.

II. Însușirea personală a mântuirii în Biserică prin lucrarea Sfântului Duh și conlucrarea omului

A Lucrarea Sfântului Duh sau harul dumnezeiesc și colaborarea liberă a omului cu el

1. Lucrarea Sfântului Duh sau harul dumnezeiesc

Dacă din punct de vedere constitutiv Biserica constă din Hristos-Capul și din umanitatea-corpul Lui, Duhul Sfânt este Cel ce unește pe Hristos cu oamenii sau pe oameni cu Hristos. El este prin aceasta puterea sfințitoare, de-viață-făcătoare și unificatoare în Biserică. El coboară la Cincizecime și prin însăși coborârea Lui dă existență reală Bisericii. El face să se constituie Biserica, a cărei premisă a fost pusă de Hristos, prin faptele Lui mântuitoare, în trupul Lui. Dar Duhul Sfânt rămâne în Biserică neîncetat, prin iradiere neîncetată din Hristos. El este factorul prin care Biserica, odată constituită, e susținută în ființă; căci El aduce noi mădulare umane în ea, sădește în ele harul și darurile lui Hristos și prin aceasta le unifică în Hristos, sfințindu-le și dându-le viața nouă, viață dumnezeiască din viața lui Hristos. Prin Duhul curge și crește mai departe viața cea dumnezeiască în Biserică, crește Biserica însăși.

Chiar dacă lucrarea Duhului în Biserică nu se mai împlinește în continuare prin minuni sensibile, ca la pogorârea Lui de la Rusalii, El întreține viața dumnezeiască în ea, adică menține Biserica în continuare. Desigur nu o face aceasta fără colaborarea factorului uman.

Lucrarea generală mântuitoare a Duhului lui Hristos în Biserică se efectuează prin harul dumnezeiesc, sau ea însăși este harul dumnezeiesc.

După învățătura Sfintei Scripturi și a Sfinților Părinți, harul dumnezeiesc nu e un bun în sine, detașabil de Dumnezeu.³³⁵ Această învățătură și-a atins cea mai clară expresie în formularea Sfântului Grigorie Palama că harul este o energie necreată, izvorătoare din ființa dumnezeiască a Celor trei ipostasuri și e nedespărțită de ea, sau de aceste ipostasuri. Termenul grecesc „energeia” se traduce în românește prin „lucrare”. Aceasta pune în evidență faptul că în har ca lucrare e prezent însuși subiectul dumnezeiesc care o săvârșește. Căci nu există lucrare fără lucrător. De aceea, putem folosi și termenul „energie”, în sensul că în lucrare se arată o energie a celui ce lucrează. Dar această energie se imprimă totdeauna și în cei pentru care se lucrează. De aceea înțelegând harul ca „energie” dumnezeiască, îl înțelegem pe de o parte în sensul de energie actualizată a Duhului ca lucrare, pe de alta, în sensul de energie ce se imprimă în ființa celui în care Duhul Sfânt lucrează, făcându-l capabil și pe acela să lucreze, sau făcându-l capabil de conlucrarea lui cu Duhul Sfânt.

Vorbind de har trebuie să accentuăm deopotrivă calitatea lui de putere inepuizabilă ce ne vine din dumnezeirea infinită sălășluită în umanitatea lui Hristos, și perspectiva de lumină ce ne-o deschide el în infinitatea comuniunii cu Persoana lui Hristos sau cu Sfânta Treime, Care ni S-a deschis în Hristos, din iubire. Harul e fereastra deschisă spre infinitatea lui Dumnezeu ca persoană, sau ca comuniune treimică de persoane, odată ce Dumnezeu ne-a pus prin har în relație cu Sine. Harul des-limitează viața existenței noastre și prin aceasta satisface în mod real setea ei după infinitul personal transcendent. Ca atare harul ne dă putința împlinirii noastre ca „chip al lui Dumnezeu”, sau ajută înaintarea noastră în asemănarea cu El, sau în infinitatea relației iubitoare cu El.

Duhul Sfânt ca ipostas este activ în diferite chipuri și în diferite grade în oameni,

³³⁵ Despre această temă am tratat mai deosebit în: *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. II, București, 1958, p. 659-699.

producând în ei efecte diferite. Dar prin toate El unește pe om cu Hristos și prin aceasta îl face să se împărtășească de sfințenia și de îndumnezeirea infinită care este în trupul lui Hristos, sau în firea omenească a lui Hristos.

Prezența Persoanei lui Hristos Însuși în harul ce ni se comunică prin Duhul Sfânt ne este făcută înțeleasă de analogia ce ne-o dau relațiile dintre persoanele umane. Când o persoană exercită o influență spirituală pozitivă asupra alteia, influența celei dintâi nu rămâne o simplă lucrare exterioară celei de a doua, ci se imprimă în ființa ei ca o putere exercitată neîntrerupt de ea însăși, dar care poate fi actualizată și de cea de a doua în folosul ei când ea voiește. Căci această actualizare nu e decât trecerea la o împreună-lucrare a ei cu prima persoană. Astfel în lucrare o persoană se întâlnește cu cealaltă persoană nu numai în mod trecător, ci și în mod durabil.

Într-un fel harul Duhului Sfânt, imprimat ca putere și ca orizont infinit în ființa omului, e simțit de acesta ca prezență și ca lucrare a Duhului Sfânt Însuși. Dar nu totdeauna, îi trebuie pentru aceasta o mai ascuțită privire în sine însuși. Pe de altă parte, această simțire de putere și lumină sporită în sine nu e pusă de el totdeauna în lucrare. Când o pune în lucrare, simte îndată că odată cu el lucrează și Duhul lui Hristos. Există oarecum două forme sau grade de prezență a harului în om: o imprimare a lui în om, ca putere, deși și această prezență este o lucrare a Duhului; și o prezență deplin asimilată și simțită de om ca lucrare prin lucrarea sa.

Această învățătură despre har are calitatea că pune pe om în nemijlocită legătură cu Dumnezeu care lucrează în el, spre deosebire de teologia romano-catolică, care prin doctrina despre grația creată îl lasă pe om singur cu o putere impersonală adăugată la puterile lui naturale, sau puse la dispoziția lui.

Duhul Sfânt este activ pe lângă aceea în multe daruri ce ni le dă, ca tot atâtea puteri. Dar la baza tuturor darurilor stau harurile Tainelor. Harurile sunt lucrările fundamentale săvârșite de Duhul în toți oamenii pentru mântuirea lor, lucrări ce se imprimă în ei ca puteri. Prin ele unește Duhul Sfânt în mod fundamental pe om cu Hristos, înzestrându-l cu niște puteri care-l ridică deasupra puterilor stricte ale naturii lui, sau punându-l pe om în relație de conlucrare cu Hristos Însuși prin actualizarea acestor puteri în lucrări.

La începutul tuturor darurilor stă un har primit printr-o Taină. Din colaborarea omului cu harul răsar diferite daruri, corespunzător capacităților lui naturale. Harul acordat prin Taine presupune și el o pregătire, dar semnificația pregătirii stă mai mult într-o asigurare a colaborării viitoare din partea omului.

Iar harul care stă la începutul începutului este cel acordat prin Taina Botezului. Însă chiar și el presupune o pregătire din partea omului, sau cel puțin o nerefuzare, o deschidere ca bază a unei colaborări viitoare a omului cu el. Această condiție este împlinită și de copii. Ba, în cazul lor, condiția colaborării cu lucrarea Duhului începută la Botez e asigurată chiar mai mult, dată fiind ambianța creștină a familiei, sub a cărei influență copilul stă mai mult decât adultul, căreia copilul îi este totdeauna în mod aproape integral deschis.

Astfel harul Tainei înseamnă în general începutul lucrării Duhului într-un om, sau începutul unui nou fel de lucrare, care se imprimă ca un nou fel de putere, bazată însă pe lucrarea începută la Botez. Iar lucrarea Duhului persistând produce în om o putere și mai mare, sau o stare permanentă, care rodește în fapte bune, în evitarea păcatelor, într-o stare de puritate, de credință mai fermă, mai vie. În toate e harul, ca lucrare a Duhului.

De aceea se poate vorbi și de o stare de har, sau de harul care îmbracă pe un om. Sfântul Simeon Noul Teolog cere lui Hristos un har care să fie împreună cu el, care să-l acopere, să-l arate întreg nesupus rușinii, care să-l îmbrace, să fie înlăuntrul lui, să-l lumineze.³³⁶ Omul e transformat cu timpul în întregime prin har, sau prin lucrarea Duhului, dacă colaborează cu El; el poartă în toată ființa sa pecetea activă a harului, ca pecetea lui Hristos, ca veșmânt din ce în ce mai luminos, ca lumină transparentă ce se revarsă din

³³⁶ *Imnul 41*, rând 105, în Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes III*, în „Sources Chrétiennes”, nr. 196, ed. du Cerf, p. 46.

interiorul lui plin de Hristos și îi îmbracă toată înfățișarea exterioară. Harul ca lucrare produce și o stare ontologică, duhovnicească, ce poate fi experiată și exprimată ca atare, desigur atâta timp cât lucrarea Duhului Sfânt sau a lui Hristos durează în om și odată cu aceasta și colaborarea acestuia.

Sfântul Simeon vorbește și de o pecete a harului, dar roagă pe Hristos și să nu i-l retragă: „Hristoase al meu, Care m-ai umplut de Duhul Tău dumnezeiesc... dăruiește până la sfârșit, fără retragere, robului Tău în întregime harul Tău; nu îl retrage, nu Te întoarce, Ziditorule, nu mă trece cu vederea, odată ce m-ai pus în fața Ta și între robii Tăi și m-ai pecetluit cu pecetea harului Tău.”³³⁷ Harul ca o stare continuă e deci o stare de prezență continuă și activă a lui Hristos însuși în fața omului și a omului în fața lui Hristos, o stare de nemijlocită relație dialogică, dinamică, vie.

Harul, împreună cu toate darurile, este deci nu numai al Duhului, ci și al lui Hristos. Propriu-zis prin Hristos ni s-a făcut posibil și accesibil, întrucât Hristos a ridicat natura noastră asumată de El la starea de nepăcătuire, de dăruire totală a ei lui Dumnezeu prin jertfa de pe cruce, la starea de incoruptibilitate prin Înviere și de pnevmatizare culminantă prin Înălțare. Înainte de Hristos, natura noastră era închisă lucrării lui Dumnezeu în ea, pătrunderii infinității vieții și iubirii lui Dumnezeu în ea, adică harului, în sensul că refuza orice colaborare cu el.

De aceea harul și toate darurile nu sunt decât aducerea bunurilor cuprinse în natura noastră îndumnezeită în Hristos, în interiorul nostru însuși prin Duhul Sfânt.

Harul și darurile nu sunt lucrări dumnezeiești incolore, indeterminate. Desigur, și în cazul acesta, aceste lucrări ar vindeca ceea ce e rău în natura noastră și ar întări-o spre cele bune, într-un mod corespunzător predispozițiilor și capacităților speciale ale fiecărei persoane. Dar întrucât Duhul lucrător iradiază din Hristos, Care S-a umplut de Duhul și ca om, lucrările Duhului ne aduc stările naturii noastre desăvârșite în Hristos, făcându-ne după chipul lui Hristos, realizat ca om desăvârșit. El ne ajută să străbatem calea pe care a străbătut-o Hristos ca om, pentru a îndumnezei și realiza deplin natura noastră. Ne ajută să ducem o viață fără de păcat, fără de îngustimea egoistă, să murim nouă înșine pentru Dumnezeu, să murim față de tot ce e contrar lui Dumnezeu. El pune totodată în sufletul nostru forțele care îl vor face capabil să-și învie trupul, când acestea se vor dezvolta complet la sfârșitul timpului, prin iradierea desăvârșită a Duhului, în mod nemijlocit, din Hristos care Se va arăta întru slavă. Nu există altă cale pe care credinciosul să se desăvârșească, decât cea urmată de Hristos și din puterea lui Hristos, Care a asimilat în umanitatea Lui energiile divine nesfârșite, făcându-le energii ale acesteia, dar, în același timp, accesibile nouă.

Duhul nu are alt rol decât acela să ne facă proprii aceste energii ale lui Hristos și darurile care ne apropie de asemănarea cu El. Căci fără însușirea lor din partea noastră nu ne-am putea desăvârși propriu-zis. Prin Duhul, noi intrăm într-un dialog cu Hristos, în care ni se comunică puterea și lumina cunoașterii Lui, a cunoașterii treptate a infinității dumnezeiești, care sălășluiește în umanitatea Lui accesibilă nouă. Noi imităm și primim prin Duhul cele ale lui Hristos, într-un dialog liber în nesfârșit progres. Devenim tot atâtea ipostase prin care vorbește și lucrează Ipostasul Duhului, sau care devin capabile să vorbească cu Hristos ca parteneri adaptate Lui și capabile să primească cele ale Lui; sau Duhul Se interiorizează în toate subiectele umane care-L primesc, făcându-le ipostase-parteneri ale lui Hristos, în dialogul cu El; făcându-le un fel de unitate de ipostase, întrucât același Duh ca ipostas le unifică în vorbirea și lucrarea lor, în dialogul cu Hristos.

Începe o cheneză a Duhului, Care Se coboară la nivelul nostru, pentru a ne ridica la nivelul de parteneri ai lui Hristos. El nu e un ipostas cu natură umană deosebită, deci nu e întrupat asemenea nouă, cum e întrupat Hristos, și de aceea nimic nu-L împiedică pentru a Se infuza ca ipostas în ipostasele noastre, devenind un fel de ipostas al persoanelor noastre. Iar aceasta ni-L face cu atât mai intim. Hristos e mereu un model deosebit de noi, modelul nostru cu care vorbim, distinct de noi cum suntem distincți noi înșine între noi și legat de noi și

³³⁷ *Imm*ul 49, rând 9, 11-15, *ibid.*, p. 147-148.

putând fi legat tot mai mult, cum suntem legați noi înșine între noi și ne putem lega tot mai mult. Hristos rămâne mereu partenerul nostru cu care vorbim, pe care-l imităm, căruia îi cerem puterile și din care ne vin puterile în acest dialog, devenindu-ne și El interior, dar în alt mod. Duhul e cel prin care facem toate acestea, acoperindu-Se cu noi fără să ne anuleze, dar și fără să apară în fața noastră ca partener de dialog distinct de noi. Se efectuează un dialog între noi și Hristos, în parte în planul istoric, în parte în planul eternității, pentru că noi înșine suntem acceptați și ridicați în poziția Duhului, sau Duhul acceptă poziția noastră pe baza unei intimități supreme. Aceasta totuși nu ne anulează ca persoane, ci ne dezvoltă ca persoane, așa cum lumina soarelui ce pătrunde în noi și ne dă puțința să vedem nu ne anulează ca persoane. De aceea s-a spus că sfinții sunt încorporările Duhului, desigur nu în sensul că natura lor umană are ca ipostas pe Duhul în același sens în care Hristos este ipostasul naturii Sale umane; ci în sensul că subiectele lor se realizează într-o supremă intimitate cu Duhul, și nu numai subiectele lor cunoscătoare și voitoare, ci și trupurile lor, adică toată ființa lor. Intimitatea aceasta între Duh și omul care crede, face pe omul duhovnicesc să nu-L simtă pe Duhul ca pe un Tu, ci de câte ori zice eu, aude și pe Duhul spunând în el, Eu. Eu-ul său a devenit Eu-ul Duhului; Eu-ul Duhului a devenit eu-ul său, într-o unire desăvârșită fără confuzie. Sunt două eu-uri interpenetrate: Eu-ul Duhului imprimat în eu-ul omului ca să dezvolte eu-ul acestuia. Puterile Duhului și, cu aceasta, puterile lui Hristos au devenit puterile omului. Duhul nu Se afirmă în om prin categoria de Tu, ca Hristos, ci de Eu, pentru ca să întărească eu-ul omului, dar ca un *eu* iubitor de Hristos. Coborând la nivelul eu-ului uman, El Se face smerit ca omul, pentru ca și omul să se smerească, și prin smerenie să se înalțe.

Ca Duh al comuniunii omului cu Hristos și în Hristos cu toți credincioșii, El este mai ales un Eu al Bisericii, un Eu în care credincioșii Bisericii se simt una, pentru că fiecare simte că eu-ul lui e penetrat de eu-urile celorlalți, întrucât același Eu al Duhului e prezent și se smerește în toți în comuniunea lor cu Hristos și întreolaltă. Datorită acestui fapt, ca și faptului că Duhul este totuși un *Eu* dumnezeiesc, eu simt pe acest *Eu*, superior mie. E un Eu în care se înalță eu-ul meu; e un Eu care mă înalță; e un Eu în care toți câștigăm o transparență și o interpenetrare tot mai mare, în care ne simțim una, dar nu căzuți în impersonal. Căci acest Eu comun ne luminează tot mai mult pe fiecare ca eu propriu în Eu-ul comuniunii.³³⁸

Desigur și Hristos ne reprezintă în fața Tatălui, ca un Eu omenesc. Dar față de noi El e un *Tu*, pentru că e dintre noi. Duhul însă nu ne reprezintă ca un *eu* omenesc deosebit de noi, deci ca un Tu al nostru. Ci ajutați de Duhul, prezent în eu-urile noastre, ne înfățișăm noi înșine Tatălui, asemenea Fiului, pe de o parte ca o multiplicitate de eu-uri, pe de altă parte ca un singur eu, sau ca un eu multiplu.

Prin Duhul, Fiul ne face asemenea Sieși, actualizează puțința ce ne-a dat-o de a ne ridica la nivelul dialogului cu Sine ca Dumnezeu, ca un fel de parteneri egali cu El prin har, sau prin Duhul, sau ca dumnezei și fii ai lui Dumnezeu prin har.

De aceea harul ca lucrare a Duhului și a lui Hristos se mișcă în Biserică, odată ce Duhul Se mișcă în noi ca un *eu* comun al nostru care nu ne anulează, ci ne întărește iubirea față de Hristos și unirea cu El și între toți cei ce credem. aici apare și paradoxul libertății. Pe de o parte în om lucrează, simte și cunoaște Duhul, pe de altă parte lucrează omul însuși într-o libertate mai mare ca acolo unde lipsește Duhul.

Astfel Duhul ține de Biserică. Aceasta e o altă caracteristică a Lui. De aceea nu putem vorbi despre har, ca de ceva în afară de Biserică, ci ca de ceva ce ține de Biserică. La fel nu se poate vorbi de Biserică fără har, sau fără Duhul Sfânt. Prin coborârea Duhului Sfânt a luat ființă Biserica. Rămânerea Lui ține Biserica neîncetat în ființă, rămânerea aceasta fiind

³³⁸ Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie etc.*, p.136: „Duhul Sfânt Se identifică în chip misterios cu persoanele umane rămânând incomunicabil. El Se substituie, așa zicând, nouă înșine, căci El este cel ce strigă în inimile noastre: „Avva, Părinte”, după cuvântul Sfântului Pavel. Ar trebui să zicem chiar că Sfântul Duh Se șterge ca persoană în fața persoanelor create, cărora El le aduce harul. În El voia lui Dumnezeu nu mai e exterioară nouă, ci ne conferă harul prin interior, manifestându-Se în persoana noastră însăși, până ce voința noastră rămâne în acord cu voia divină și conlucrează cu ea, dobândind harul, făcându-l al nostru.”

totodată o continuă coborâre a Lui și o înprospătare a Bisericii. În Biserică se continuă lucrarea Duhului sau harul. Lucrarea Lui sau harul e constitutiv Bisericii și harul nu se manifestă decât în Biserică.

Dacă Biserica se naște din sălășuirea lui Hristos cu trupul Lui îndumnezeit, sau pnevmatizat, în cei ce cred și dacă această sălășuire are un caracter activ, eficient, prin lucrarea Duhului sau prin har, harul este constitutiv Bisericii și el nu poate fi decât o lucrare în Biserică. Hristos nu poate mântui pe oameni decât imprimându-li-Se în întregimea Sa eficientă prin Duhul, chiar dacă nu toți Îl pot asimila în toată adâncimea și bogăția acestei întregimi.

Dar aceasta înseamnă că nu Se poate imprima cu o parte a Sa într-un om, sau într-un grup de oameni, și cu alte părți în alți oameni, sau în alte grupuri. El Se imprimă ca același Hristos întreg, deci prin aceeași lucrare a Duhului sau prin același har în toți.

Dar prin aceasta se constituie, se perpetuează, se adâncește și se îmbogățește Biserica în viața nesfârșită a lui Hristos. Dacă este adevărat cuvântul Sfântului Irineu, că „unde este Duhul, acolo este Biserica și unde este Biserica, acolo este Duhul Sfânt”, tot așa de adevărat e că unde este harul sau lucrarea Duhului Sfânt, acolo este Biserica și unde este Biserica, acolo este harul. Iar Duhul Sfânt sau lucrarea Lui este acolo unde Se imprimă în întregime Hristos, cu trupul Lui îndumnezeit, cu rezerva nesfârșită de viață dumnezeiască, pe care o putem dobândi, chiar dacă nu Îl avem toți, și de la început, în toată adâncimea Lui actuală, chiar dacă un credincios se dezvoltă în credință, în sfințenie și în cunoștință din același Hristos, prin același Duh Sfânt, mai mult decât alții. Deși fiecare se dezvoltă în măsură diferită, toți se dezvoltă pe baza credinței comune și deci a legăturii comune cu Același Hristos, din aceeași rezervă nesfârșită de viață dumnezeiască aflătoare în Hristos și comunicată prin Duhul, sau asimilată prin Duhul. Duhul Sfânt e Același în toți, Același în toată Biserica; în toți este același Duh integral al lui Hristos, sau aceeași lucrare adevărată a Duhului, sau același har al Lui, chiar dacă în unii e mai mult actualizat decât în alții.

Duhul lui Hristos cel integral prezent tinde prin lucrarea Lui comună în toți să ne recapituleze pe toți în Hristos, în viața Lui dumnezeiască nesfârșită. El nu cultivă prin această lucrare dezbinările între creștini; nu e condus de voința de a închide cercul celor ce se împărtășesc de Hristos. El creează prin lucrarea Lui în credincioși dispoziția unității. Cel stăpânit de tendința dezbinării nu este al Duhului lui Hristos. Cel ce se desparte de Biserică nu este în harul lui Hristos, în efluviul vieții unitare a lui Hristos.

a. **Lucrarea aceasta a Duhului lui Hristos, sau harul, ne este absolut necesară pentru mântuire**, dacă mântuirea înseamnă împărtășirea de viața dumnezeiască din trupul Domnului Hristos și dacă harul e tocmai această împărtășire. Harul face începutul mântuirii noastre și el ne este necesar tot timpul, pentru ca să ne mântuim.

Despre necesitatea lui la începutul mântuirii, Domnul Iisus Hristos spune: „Nimeni nu poate veni la Mine, de nu-l va trage pe el Tatăl, Cel ce M-a trimis pe Mine” (In. 6, 44). Dacă harul este iradierea energiei personale a lui Hristos în cei ce se deschid Lui prin credință, el nu poate fi răpit ca o entitate impersonală. Trebuie să existe o inițiativă a lui Hristos cel personal, ca să se realizeze relația Lui mântuitoare cu un om credincios sau altul. Dar Hristos vrea ca toți să se mântuiască. Tot despre acest început al mântuirii prin har spune Iisus Hristos: „De nu se va naște cineva din apă și din Duh, nu va intra întru împărăția lui Dumnezeu” (In. 3, 5). Trebuie să intre întâi Dumnezeu în mod voluntar în raza de existență a omului, să-Și trimită iubirea Lui spre acest om, ca acesta să poată lua putere de viață nouă.

Iar despre necesitatea în continuare a harului, Sfântul Apostol Pavel spune: „Dumnezeu este cel ce lucrează în noi și să voim și să lucrăm pentru bunăvoință” (Filip. 2, 13; Efes. 2, 8). Sau: „Căci ne-am făcut părtași ai lui Hristos numai dacă vom păstra cu tărie până la sfârșit începutul stării noastre în El” (Evr. 3, 14).

Ieșind din legătura cu Dumnezeu cel personal, sau din lucrarea Lui în noi, cădem din starea de mântuire și din înaintarea noastră în ea, indiferent la ce nivel am ajuns. Numai în relație pozitivă cu Dumnezeu ne mântuim, mai bine zis numai într-o asemenea relație cu

Hristos, în a Cărei umanitate ne este pusă la dispoziție infinitatea vieții dumnezeiești, făcută proprie nouă prin Duhul, sau prin harul Lui.

b. **De aici rezultă că harul ni se dă gratuit**, căci pe Dumnezeu ca persoană nu-L putem forța sau obliga prin nimic, ca să intre în relație cu noi. Dar Hristos nu ne refuză comunicarea vieții Sale prin har, dat fiind că El e ipostasul dumnezeiesc de temelie al întregii umanități, deci ipostasul deschis tuturor. Dacă orice ipostas uman se caracterizează prin deschidere față de alte ipostasuri, prin punerea în comunicare a naturii sale cu natura altor persoane umane, cu atât mai mult se caracterizează prin aceasta Ipostasul Cuvântului care S-a făcut ipostas al naturii noastre omenești. Fiul lui Dumnezeu, purtător al infinitei vieți dumnezeiești, a intrat prin trupul Său în comunicativitate virtuală cu toți oamenii. Lucrarea Duhului sau harul Lui se îndreaptă din El spre toți. Se îndreaptă din pura Lui iubire, nu pentru vreun merit sau pentru fapte anterioare ale noastre. Desigur, în om au rămas după cădere unele porniri spre bine, spre spargerea zidurilor egoismului său și, dacă el le folosește, se deschide harului ce i se oferă și aceasta îl face pe om apt să primească mai ușor harul lui Dumnezeu cel mântuitor. Prin calitatea de ființă dialogică, rămâne într-un fel de dialog slăbit cu Cuvântul. Așa trebuie înțelese cazuri ca al lui Corneliu Sutașul (Fapte 10, 35). Această putere sădită de Dumnezeu, prin care ființa noastră poate rezista păcatelor și face binele, au folosit-o unii mai mult decât alții, chiar înainte de primirea harului.

În modul cel mai deplin a pus această putere în lucrare Sfânta Fecioară Maria, bucurându-se din această cauză și de un ajutor mai mare din partea lui Dumnezeu. Nicolae Cabasila spune că ea, punând această „putere” în lucrare ca „nimeni altul”, „a mișcat pe Dumnezeu la iubire față de om” și „a atras pe Cel nepătimitor și așa S-a făcut om, pentru Fecioara, Cel ce era scârbit de om din pricina păcatului”.³³⁹ Dar harul mântuitor vine chiar Sfintei Fecioare numai prin trupul asumat de Fiul lui Dumnezeu din ea, din primul moment în care a început să Și-l formeze. El în ea ca în planul ontologic uman. A trebuit să se articuleze real Dumnezeu Cuvântul în comunitatea umană, ca să se extindă apoi din El, ca din omul central, starea de mântuire în toți oamenii care cred.

Puteri naturale spre bine se actualizează și în umanitatea în care Se extinde Hristos cu trupul Său, prin lucrarea Duhului Sfânt ce iradiază din El. În situația aceasta se află Biserica.

c. **Dar lucrarea Duhului sau harul lui Hristos** îmbiindu-se tuturor prin Biserică, întrucât Hristos este sălășluit cu trupul Său în ea, **nu forțează libertatea omului**, adică nu *lucrează irezistibil*, silindu-l să-l primească și să-l mântuiască cu sila, cu sau fără conlucrarea lui.

Faptul că nu se mântuiesc toți nu se datorește deci decât necolaborării unora din oameni cu harul, nu unei predestinări a unora spre mântuire, și a altora spre pierzanie din partea lui Dumnezeu. Cine nu se mântuiește nu acceptă sau nu mai acceptă unirea eu-ului său cu Eu-ul Duhului și deci cu eu-ul Bisericii, realizat în Duhul, sau n-a voit să realizeze unirea eu-ului său cu Eu-ul Duhului în eu-ul Bisericii. Prin aceasta s-a rupt și de relația cu Hristos ca Tu. Iar dacă eu-ul omenesc se realizează deplin în eu-ul Bisericii, această despărțire înseamnă și o slăbire a eu-ului său, a libertății sale, a realității sale ca subiect.

Sfânta Scriptură afirmă clar atât oferirea harului tuturor din partea lui Dumnezeu, cât și puțința omului de a-l refuza, sau faptul că harul nu este irezistibil. Primul lucru îl afirmă spunând că Dumnezeu „vrea ca toți oamenii să se mântuiască și să vină la cunoștința adevărului” (I Tim. 2, 4), că Hristos „S-a dat pe Sine preț de răscumpărare pentru toți” (I Tim. 2, 6), că „mulți sunt chemați, dar puțini aleși” (Mt. 20, 16). Al doilea lucru îl spune Scriptura în toate acele locuri unde arată cum unii oameni, unele cetăți sau poporul iudeu s-au împotrivit lucrării harului dumnezeiesc, sau chemării lui Dumnezeu (Apoc. 3, 20; Fapte 7, 51; Mt. 23, 37; Is. 5, 4; 65, 2; Mt. 11, 21 etc.).

Sfânta Scriptură admite numai o predestinare condiționată de preștiința lui Dumnezeu, privitoare la colaborarea sau necolaborarea unora cu harul Lui. „Pe care mai înainte i-a știut, pe aceia i-a și rânduit să fie asemenea chipului Fiului Său” (Rom. 8, 29). Tot așa trebuie să fie

³³⁹ P. Nellas, Νικολάου Καβασίλα, Ἡ θεομητῶρ, τρεῖς θεομητρικὲς ὁμιλίαι, Ατῆνα, 1968, p. 124.

înțelese și locurile: Efes. 1, 4-11; Fil. 2, 13; I Cor. 4, 7 și cap. 9 Rom.

O predestinare numai a unora la mântuire contrazice iubirea lui Dumnezeu, manifestată în întruparea și în Crucea Domnului, și sensul universal-ontologic al asumării firii umane, cum și valoarea universală a Crucii Lui. O predestinare numai a unora sau a tuturor la mântuire coboară mântuirea la nivelul unei manipulări a ființelor umane asemănată unor obiecte, nemaiînțelegând-o ca o chestiune de comuniune între Hristos ca persoană și oameni ca persoane, comuniune pe care Hristos nu o poate oferi în mod arbitrar numai unora, și pe care oamenii nu pot fi forțați să o accepte. Dacă Dumnezeu nu oferă comuniunea tuturor, înseamnă că nu socotește pe unii vrednici și capabili de comuniune prin însăși firea lor. Și nu-i socotește pe oameni egali în valoare prin însăși firea dată lor de El. Aceasta ar însemna o negare din partea lui Dumnezeu a însăși creației Sale. În afara comuniunii cu Dumnezeu, deci a lucrării Duhului în el, darurile omului nu se pot dezvolta, deci ele i-ar fi date fără rost.

2. Colaborarea liberă a omului cu harul

Lucrarea Duhului ca persoană în noi cere colaborarea noastră liberă, arătându-se și în aceasta importanța ce ne-o acordă Dumnezeu ca persoane. Duhul cere să ne însușim lucrarea Lui și să ne-o facem proprie printr-o voință și printr-o lucrare a noastră. Duhul nu forțează, adică nu anulează voința, pe care tot El, ca Dumnezeu, ne-a dat-o prin creație. El nu o anulează, pentru că El însuși e liber de toate pasiunile, deci și de pasiunea de a stăpâni. Libertatea e cea mai proprie caracteristică a Duhului, a Spiritului autentic suprem. „Unde este Duhul Domnului, acolo este libertatea” (II Cor. 3, 17). Duhul nu e stăpânit de nici o voință de stăpânire, El nu vrea să stăpânească asupra nici unei persoane, ci vrea să o elibereze de tot ce o mărginește și o stăpânește pentru ca să-și poată activa toate puterile ei, înaintând în infinitatea vieții dumnezeiești, în dialogul liber și iubitor cu Hristos. Duhul vrea acordul liber al persoanelor umane, în conducerea lor în infinitatea vieții dumnezeiești și în veșnica ei noutate. El vrea să elibereze pe om de pasiunile care îl robesc și îl țin închis într-o repetiție monotonă. El vrea să-l facă liber pentru iubirea lui Dumnezeu, izvor infinit de daruri. Duhul ne ajută să ajungem la „libertatea mării fiilor lui Dumnezeu” (Rom. 8, 21; Gal. 5, 63). El ne face liberi în Dumnezeu pentru iubirea veșnic nouă a altor persoane. Prin „libertatea Sa (de pasiuni) ne-a făcut Hristos liberi” și ne trebuie un efort ca să „nu luăm iarăși jugul robiei” (Gal. 5, 1). Departe de a ne face robi, numai întrucât ne face liberi, lucrarea Duhului ne dă putința să ne apropiem de Dumnezeu cel liber, să ne imprimăm de chipul Lui tot mai adânc, să ne facem asemenea Lui (Efes. 3, 12).

Dar libertatea nu e un capriciu, nu e libertate pentru păcate, care de fapt înseamnă robie, îngustare în egoism, în repetiția aceluiași patimi care trec peste libertatea noastră; ea înseamnă o eliberare de robia cu aparență de libertate, de robia care se ascunde cu viclenie sub masca libertății.

Libertatea pe care ne-o dă Duhul merge mână în mână și crește cu viața spirituală. El e Duhul libertății, pentru că e Duhul vieții și, chemându-ne la libertate și ajutându-ne să sporim în ea, ni Se face pricină de viață. „Legea Duhului vieții m-a eliberat pe mine de păcat și de moarte” (Rom. 8, 2).

Sfântul Chiril din Alexandria leagă puterea Duhului de a ne face liberi, de demnitatea Lui de stăpânilor de Sine.³⁴⁰ De fapt cine e stăpân pe sine e liber. Dar e liber numai cine nu e stăpânit de patimi și poate elibera și pe alții de ele.

Libertatea adevărată e robia liber acceptată a binelui, a iubirii altuia, a iubirii față de altul, a obligației benevole față de binele aproapelui, față de Dumnezeu care ne cere să slujim binelui celorlalți și binelui nostru adevărat. Numai în libertatea adevărată, e slujirea adevărată. Există robia iubirii, care e în același timp adevărata libertate: nu a iubirii trupești de tine însuși, ci a iubirii binelui tău veșnic și al aproapelui, care are ca bază iubirea de Dumnezeu,

³⁴⁰ *De Trinitate*, P.G., 76, col. 1177.

singurul în Care e asigurat binele nostru și al tuturor. Binele adevărat nu e niciodată un bine în exclusivitate, ci el stă în relația liberă și iubitoare cu ceilalți. Cine nu slujește în acest sens pe ceilalți, nu se slujește nici pe sine. Slujirea lui e numai o aparență de slujire. El nu slujește sincer pe alții, ci ca să și-i aservească. La păstrarea acestei libertăți, care e una cu robia față de Dumnezeu, Cel ce ne face liberi cu adevărat, împotriva falsificărilor ei, Sfântul Apostol Petru ne îndeamnă zicând: „Trăiți ca niște oameni liberi, dar nu ca și când ați avea libertatea drept acoperământ al vicleniei, ci ca niște robi ai lui Dumnezeu” (II Petru 3, 16; vezi și Gal. 5, 13).

După legea acestei libertăți nefalsificate vom fi judecați, adică întrucât am păzit-o (Iac. 2, 12). Căci numai legea acestei libertăți ne obligă interior la iubirea de Dumnezeu și de semenii; fără ea rămânem în robia egoismului, care poate lua doar masca libertății. Legea acestei libertăți este „legea desăvârșită”, dar ea constă în împlinirea poruncilor iubirii și ea ne va face fericiți prin faptele noastre și prin întipărirea adâncă a iubirii în ființa noastră (Iac. 1, 25).

Această libertate se arată deci în efortul nostru de a nu ne lăsa robiți de pasiuni, care totdeauna sunt egoiste, ci de a săvârși faptele bune. Ea implică efortul de colaborare cu lucrarea Duhului Sfânt. Harul, departe de a ne robi libertatea, ne ajută să fim liberi pentru această colaborare.

De altfel libertatea colaborării noastre cu Duhul e implicată chiar în faptul că harul e o lucrare a Duhului ca persoană și prin ea Duhul vrea să ne ducă la desăvârșirea iubirii. În însăși colaborarea aceasta cu Persoana Duhului se manifestă și sporește iubirea dintre noi și El, deci desăvârșirea noastră. În Occident disputele despre cine e mai tare în relația dintre har și libertate s-au născut din conceperea harului ca o forță impersonală. În acest caz, forța impersonală a harului nu poate fi decât sau mai slabă, sau mai tare ca forța omului. Dar între Dumnezeu ca persoană și credincios ca persoană, nu poate fi o concurență în manifestarea puterii. Dacă harul este manifestare a iubirii lui Dumnezeu cel personal, e firesc ca El să caute să trezească prin iubirea Lui iubirea noastră liberă. O persoană iubitoare, chiar când e mai tare, ca în cazul acesta, își poate limita manifestarea puterii, ca să dea puțință de manifestare liberă partenerului, întrucât voiește iubirea lui. Ea lucrează nu prin putere, ci prin iubire, care e și ea o putere de iubire pentru cel ce o acceptă liber. O persoană care se apropie cu iubire de alta trezește iubirea acesteia ca manifestare liberă. Raportul de iubire este un acord între două libertăți. Este drept că precede harul ca manifestare a iubirii lui Dumnezeu; dar nu ca să ne tragă silnic la iubire, ci ca să ne solicite iubirea și să ne dea puterea să simțim iubirea lui Dumnezeu și să o manifestăm pe a noastră, dar lăsându-ne totuși liberi să răspundem pozitiv sau negativ.

Nu poți deveni liber pentru bine sau pentru iubire, decât în relație cu altă persoană care te încurajează la bine, îți inspiră numai năzuințe spre bine și-ți comunică puteri care sporesc puterile tale spre săvârșirea binelui. Dar aceasta înseamnă că e necesar și efortul propriu pentru a folosi libertatea care-ți este trezită, a o menține și a o întări, pentru a folosi puterile sporite prin relația cu persoana cealaltă.

Disputele teologice din Occident au pornit de la o noțiune foarte echivocă a libertății: de la pretinsul liber arbitru sau de la libertatea care ar fi absolut neutră și pentru bine și pentru rău. Ele și-au pus problema: în întâlnirea grației divine cu această libertate, poate învinge grația sau libertatea? În cazul când învinge libertatea, aceasta se decide oarecum singură pentru bine; în cazul când învinge grația, această libertate e dusă oarecum la bine cu sila (predestinaționism). În nici unul din cazuri nu se realizează colaborarea adevărată, sau nu se dobândește libertatea adevărată, atât prin har cât și prin voința noastră.

O libertate absolut neutră, sau un liber arbitru nu există însă. Există numai o libertate care servește în mare parte răului, o falsă libertate, și o libertate în bine. În omul de sine, dată fiind slăbiciunea firii sau voinței, libertatea e dusă ușor spre cele rele, sau rezistă greu ispitelor spre rău. Ea nu se poate decide singură spre o faptuire exclusiv bună. Liberul arbitru, sau libertatea absolut neutră, este o construcție arbitrară a cugetării noastre. Dar la libertatea în bine, la adevărata libertate nu se poate ajunge fără ajutorul unei persoane superioare, deși e

necesar simultan un efort liber din partea celui ajutat. La libertatea adevărată, sau la libertatea în bine, nu ajunge omul nici numai prin sine, nici silit de o persoană superioară.

Libertatea adevărată nu e un apanaj al individului singularizat, nici al celui închis în imanent, ci al celui care se află în relație iubitoare cu Dumnezeu prin Duhul, dar într-o relație pentru care primește pe de o parte ajutorul Lui, pe de alta, depune și el eforturi proprii pentru a rămâne și spori încă. În relația cu Dumnezeu și prin ajutorul Lui, omul nu se înstrăinează de sine, ci de abia prin acestea se realizează cu adevărat. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că nici Dumnezeu nu vrea să altereze sau să strâmtoreze firea omului așa cum a creat-o, nici firea acestuia nu se alterează în acordul ei cu Dumnezeu care a creat-o, ci de abia prin acest acord ea se realizează autentic. „Căci n-a venit (Cuvântul) ca să altereze firea, pe care ca Dumnezeu și Cuvântul a făcut-o; ci a venit ca să îndumnezeiască firea.”³⁴¹ „Pentru că nimic din cele naturale, precum nici firea însăși, nu se opune Celui ce e cauza firii.”³⁴²

Colaborarea cu harul ajută pe om cu atât mai mult să-și dobândească adevărata libertate, cu cât harul e energia lui Hristos, prin Care voința umană a fost cu adevărat restabilită. Omul, colaborând cu harul, se restabilește în umanitatea sa adevărată, după asemănarea lui Hristos. Sfântul Maxim zice, completând cuvintele de mai sus: „Și dacă (Cuvântul) a avut voința naturală ca om, a voit cu siguranță acelea pe care El ca Dumnezeu le-a sădit în fire, când a înființat-o prin creație.”³⁴³

3. Darurile ca lucrări ale Duhului, activate prin colaborarea celor ce au primit harurile

Răspunzând la întrebarea: de ce nu se mai întâmplă acum minunea învățării limbilor dintr-odată, cu cel ce se botează, cum s-a întâmplat la Cincizecime cu Apostolii, Sfântul Ioan Gură de Aur răspunde că sunt minuni vizibile pentru ochi și minuni invizibile pentru ei, minuni simțite în conștiință sau văzute în alt chip: „Dintre darurile duhovnicești, unele sunt nevăzute și se sesizează numai cu credința, altele se arată și prin semne sensibile, spre încredințarea celor necredincioși. De exemplu: iertarea păcatelor este un lucru spiritual, este un dar nevăzut, căci nu vedem cu ochii trupului cum se curățesc păcatele.”³⁴⁴ Dar darurile nevăzute cu ochii sunt mai mari ca cele sensibile. „Multe bunătăți s-au coborât adeseori din cer, pe pământ, neamului comun al oamenilor.” Înainte de Hristos s-a coborât mana din cer și focul care a mistuit jertfa lui Ilie și ploaia care a făcut să rodească pământul după trei ani de secetă. „Mari sunt acestea și minunate. Dar cele de acum sunt cu mult mai mari. Căci nu mană și foc și ploaie au coborât acum, ci potop de daruri duhovnicești. S-au deschis norii de sus nu ca să ridice pământul la rodire, ci să înduplece firea să dea rodul virtuții Cultivatorului oamenilor.” S-a umplut pământul de îngeri, „nu de îngeri cerești, ci de puteri cerești ce-și arată virtutea în trup omenesc.”³⁴⁵

Dar cum se conciliază prezența și lucrarea Duhului ca ipostas în Biserică, cu darurile parțiale acordate diferitelor persoane? Această conciliere se face înțeleasă dacă ținem seama de faptul că împărțirea limbilor de foc peste toți Apostolii, și mulțimea de daruri variate, mai are, pe lângă semnificația că Biserica e destinată tuturor neamurilor, și semnificația completării reciproce dintre diferitele daruri, și dintre cei care le primesc potrivit cu însușirile lor naturale. Iar aceasta e tot în favoarea unității Bisericii. Dacă unul singur ar primi totul de la Duhul Sfânt, n-ar mai căuta unitatea cu ceilalți, tot așa cum, dacă un Apostol ar fi primit darul tuturor limbilor, n-ar mai fi avut nevoie să se completeze în misiune cu ceilalți.

Astfel, Duhul acoperă ca ipostas, sau actualizează, Biserica în întregimea ei, așa cum sufletul acoperă sau actualizează cu totalitatea funcțiilor sale totalitatea funcțiilor corpului,

³⁴¹ *Opuscula theologica et polemica*, P.G., 91, col. 77 C.

³⁴² *Ibid.*, col. 81 A.

³⁴³ *Ibid.*

³⁴⁴ *In S. Pentecostem*, hom. I, P.G., 50, 459.

³⁴⁵ *Idem, Ibid.*, col. 456.

deși pe de altă parte e prezent întreg în fiecare organ al corpului și prin aceasta le ține unite pe toate. Tot așa Duhul, ca ipostas, ține unite toate mădularele Bisericii. Sfântul Vasile cel Mare zice: „Duhul ține legate între ele mădularele prin darurile care se intercondiționează. Toate mădularele înzestrate cu daruri diferite completează prin aceasta corpul lui Hristos și, în unitatea Duhului, transmit unii altora bunătățile acestor daruri care le sunt necesare tuturor, făcând pe toți să se bucure de toate darurile.”³⁴⁶ Dar mădularele Bisericii se bucură de toate darurile numai întrucât rămân în Biserică sau în corpul cel unul al lui Hristos. Numai prin aceasta, diferențele între ei nu-i duc la separare, ci îi țin în unire, având nevoie unii de alții.

Duhul ca ipostas e Duhul unificării celor cu daruri diferite, e „Duhul comuniunii” (II Cor. 13, 13), e „Duhul unității” (Efes. 4, 3). Numai pentru că suntem toți „în același Duh”, dar diferiți între noi, suntem toți în Hristos și avem apropierea în El, de Tatăl (Efes. 2, 18).

Numai împreună sau în mod sinodal Apostolii și urmașii lor, luând hotărâri în chestiunile importante de credință, au putut spune: „Părutu-s-a Duhului Sfânt și nouă.” Ei erau mulți, dar Duhul era unul și în Duhul ei aveau o cugetare unică. Mai bine zis, numai în legătură cu toată Biserica, în care se află Duhul și în care, după coborârea Lui de la început, vine totodată și de sus, au putut spune aceasta. Numai în corpul întreg al Bisericii se împărtășește fiecare mădular, prin mijlocirea celorlalte, de totalitatea darurilor Duhului Sfânt și se îmbogățește în umanitatea sa de toată sfințenia Duhului, care face să iradieze în Biserică întregimea sfințeniei și dumnezeirii trupului lui Hristos. Aceasta ne ajută să înțelegem că Duhul, ca ipostas al întregii Dumnezeiri împărtășite făpturii, e dăruit Bisericii în calitatea ei de trup unitar. Desigur, odată prezent ca ipostas în Biserică în calitatea ei de întreg, El este lucrător ca ipostas în fiecare, dar este acordat unei persoane sau alteia întrucât cea persoană rămâne în Biserică.

De fapt numai întrucât o persoană sau alta rămâne în Biserică, cu darul ei deosebit în legătură cu totalitatea persoanelor din Biserică și cu darurile lor, se bucură de plenitudinea Duhului prezent și activ ca ipostas în Biserică.

Duhul e același ipostas neîmpărțit în darul acordat unei persoane, prin faptul că acel dar e legat de toate celelalte daruri ale Sale acordate altor persoane din Biserică. O mamă vorbind fiecărui copil și ajutându-l să-și dezvolte darurile lui, e aceeași în vorbirea și în îndemnul variat adresat fiecărui copil și prin aceasta îi ține uniți între ei, căci nu-i va îndemna la fapte contrazicătoare între ei. Duhul e întreg în fiecare persoană din Biserică, dar numai întrucât cea persoană se menține ca mădular al Bisericii, adică întrucât se află în Biserică, unde sunt activate toate darurile Duhului, ca ipostas unitar și infinit de bogat, Care e factorul unificator al darurilor împărtășite.

Legătura aceasta înseamnă că fiecare mădular al Bisericii e avizat la celelalte și responsabil față de ele, pentru că e avizat la Biserică ca întreg și obligat față de ea, având prin aceasta acces la Duhul întreg și fiind obligat să ajute la actualizarea Lui ca întreg în toate darurile ce le acordă. Fiecare are prin aceasta simțirea că se află totodată în Hristos întreg și e dator să ajute la activarea lui Hristos întreg, prin Biserică.

Acest lucru e valabil și pentru Hristos, căci lucrarea Duhului e însăși lucrarea lui Hristos, devenită, prin Duhul, proprie subiectului uman. De aceea se spune și despre Hristos că „Se sfarmă și Se împarte Mielul lui Dumnezeu, Cel ce Se sfarmă și nu Se desparte” (în *Liturghia sfântului Ioan Gură de Aur*). Propriu-zis, fiecare participă la Duhul și la Hristos întreg. Sfântul Grigorie Palama zice: „Așadar Duhul după ființă este neîmpărțibil, dar după lucrare..., după care Se varsă și Se dă și Se trimite Cel ce e pretutindeni și e întemeiat statornic în identitatea nemișcată, Duhul e împărtășibil celor vrednici.”³⁴⁷

Duhul nu numai că împarte diferitele daruri în Biserică, ci e și prezent în fiecare, întreg, ca lucrător prin el și ca factor de legătură cu celelalte daruri. Fiecare dar se cere după celelalte daruri, pentru că în el e același Duh, Care ține în acel dar tendința după unirea cu

³⁴⁶ *Liber de Spiritu Sancto*, P.G., 32, 108.

³⁴⁷ „Despre lucrările dumnezeiești, și despre împărtășirea de ele”, Γρηγορίου Παλαμά, Τὰ συγγράμματα, ed. Hristou, vol. II, Salonic, 1966, p. 119.

celelalte daruri. De aceea fiecare persoană ce are un dar simte că darul ei e o parte a celorlalte daruri, din cauza Duhului, Care e în toate.

O însușire mai remarcabilă a unui membru al Bisericii se numește „dar” nu numai pentru că e dăruită de Duhul Sfânt, ci și pentru că e destinată să slujească altora, să se facă un dar altora. Altfel ce ar face omul cu ea? Ar folosi-o în mod egoist împotriva celorlalți. Dar în felul acesta ea nu s-ar putea valorifica deplin și nici cel care o are nu s-ar putea dezvolta. Prin „darul” unuia, Duhul Se adresează altora. „Darul” nu are numai o adresă verticală, ci și una orizontală, unificatoare. Prin „dar”, Duhul unește pe un om cu altul, îi unește pe mai mulți întreolaltă, căci e Duhul tuturor, e Duhul comuniunii.

Astfel, Duhul e prezent ca ipostas unitar și unificator în toată Biserica, ceea ce înseamnă că și în fiecare mădular în parte, întrucât respectivul rămâne mădular în Biserică.

Din cauza aceasta, prin fiecare „dar”, o persoană săvârșește nu numai o lucrare pentru sine, ci și pentru întreg, sau o lucrare comună cu ceilalți prin unirea darului său cu al altora, după cuvântul Sfântului Ioan Gură de Aur, care zice: „Căci fiecare din mădularele noastre are în același timp o lucrare proprie și o lucrare comună; și de asemenea în noi e o frumusețe proprie (a fiecărui mădular) și o frumusețe comună.”³⁴⁸ Propriu-zis, însăși lucrarea proprie a fiecărui mădular e o lucrare comună, căci n-ar putea fi împlinită fără contribuția tuturor și fără să contribuie prin ea la lucrarea celorlalți și la susținerea și dezvoltarea întregului. Astfel Duhul e prezent întreg cu lucrarea Sa ipostatică unitară în darurile și lucrările deosebite ale diferitelor persoane din Biserică.

În virtutea prezenței și lucrării Duhului, ca ipostas unitar, în darurile diferitelor mădulare ale Bisericii, „ele par să fie separate, dar ele sunt strict întrepătrunse și prin distrugerea uneia se distrug și celelalte”.³⁴⁹

Duhul Sfânt este în Biserică un fel de legătură și de izvor dinamic comun pentru toate darurile, un fel de apă de unde răsar și cresc darurile adevărate ale tuturor membrilor ei, ca tot atâtea forme de manifestare ale vieții dumnezeiești unite cu viața lor omenească. Sfântul Vasile cel Mare zice: „Duhul Sfânt este numit de multe ori legătura celor ce se sfințesc,”³⁵⁰ adică a celor ce depășesc mărghinirea lor egoistă și contrară celorlalți oameni și lui Dumnezeu, deschizându-se cu sinceritate și cu curăție comunicării cu viața de iubire nesfârșită și preacurată a lui Hristos și, prin aceasta, unor relații de iubire curată cu semenii lor. Duhul Sfânt deschide pe unul celorlalți și-i face să comunice.

Duhul e „legătura” de iubire între fiecare credincios cu Dumnezeu și cu semenii săi și izvorul viu din care răsar și cresc în unitate darurile tuturor mădulelor, ca tot atâtea forme în care-și pot manifesta iubirea lor față de Dumnezeu și întreolaltă, ca tot atâtea forme prin care ele se depășesc pe ele însele, depășesc limitele lor individualiste, realizând un continuu progres în unitatea fără sfârșit a iubirii strâns legate de sfințenie. Duhul Sfânt este astfel izvorul iubirii și ca atare niciodată nu încetează de a ne înnoi și îmbogăți.

VI. Lossky a socotit că Duhul Sfânt are o lucrare deosebită de a lui Hristos și ea constă în imprimarea unei note diferențiate în fiecare persoană din Biserică, pe când Hristos unifică pe toți în unitatea de natură, pe care El o are comună cu ceilalți oameni.³⁵¹

Dar vedem cât de mult înseși darurile deosebite pe care diferitele persoane le au sunt canalele prin care comunică între ele, menținând și dezvoltând între ele o unitate a iubirii. Sfinții Părinți accentuează cu deosebită putere lucrarea unificatoare a Duhului în acest sens. Desigur, precum s-a văzut, această lucrare unificatoare nu anulează persoanele. Căci în cazul acesta unitatea dintre ele n-ar mai fi însoțită de sentimentul de bucurie de a da și a primi.

Pe de altă parte, nici Hristos nu trebuie văzut ca unul care realizează numai o unitate

³⁴⁸ *La Epist. I Cor.*, Omil. 31, P.G., 41, 260.

³⁴⁹ *Ibid.* col. 254.

³⁵⁰ *Liber de Spiritu Sancto*, P.G., 32, col. 181.

³⁵¹ „Lucrarea lui Hristos se referă la natura umană, pe care El o recapitulează în Ipostasul Lui. Lucrarea Sfântului Duh se referă la persoanele umane, se îndreaptă spre fiecare din ele în parte... În felul acesta lucrarea lui Hristos unește pe oameni, lucrarea Duhului Sfânt îi distinge” (*Ocerk misticeskoe Bogoslovie vostocinoi țerkvi*, în: *Bogoslovie Trudí*, vol.8, ed. Patr. Moscovei, 1972, p. 88).

de natură între oameni și El în Biserică. Hristos, deși e ipostasul dumnezeiesc al naturii noastre, deci un ipostas cu o conștiință umană deschisă în gradul suprem altora, împlinește totuși funcția unei persoane umane, distincte de celelalte. După pilda și din puterea Lui, oricât de mult s-ar deschide persoanele umane una alteia, ele rămân cu conștiința de persoane neconfundate, cum sunt și Persoanele treimice. Deci Hristos, aducând la unitatea cu Sine persoanele umane, în baza unității lor de natură cu El, nu le confundă.

Propriu-zis lucrarea lui Hristos e una cu lucrarea Sfântului Duh în Biserică. Duhul Sfânt întipărește în interiorul subiectelor umane lucrarea dumnezeiască cea una cu a lui Hristos și imprimă adânc în flecare chipul lui Hristos, fără să le confunde sau să le uniformizeze prin aceasta.

Ipostasul dumnezeiesc al Fiului întrupat și Ipostasul dumnezeiesc al Duhului Sfânt în lucrarea Lor în noi țin seama de specificul fiecăruia dintre noi, lăsându-ne ca ipostasuri distincte, așa cum distincte sunt și Ipostasurile Sfintei Treimi.³⁵²

Ipostasul Fiului ca ipostas întrupat a devenit și Ipostasul fundamental sau Ipostasul-cap al Bisericii,³⁵³ dar lucrează din ea în fiecare mădular al ei potrivit specificului Lui personal. Ipostasul Duhului, deși Se află tot ca ipostas în Biserică, nu devine Ipostas al acesteia în sensul în care e Fiul cel întrupat, pentru că nu S-a întrupat ca Fiul în pârga firii omenești, prin care Acesta Își poate extinde întruparea în ceilalți oameni, adică în Biserică. Dar întrucât de la înălțarea Fiului cel întrupat, interpenetrarea Duhului cu Fiul se înfăptuiește și cu Fiul ca om, Duhul realizează un fel de interpenetrare cu Hristos și în calitatea Acestuia de ipostas extins cu trupul Său personal în trupul Bisericii. El extinde astfel legătura Fiului cu Tatăl și la trupul tainic al Fiului.

Prin aceasta are loc o împletire intimă a Bisericii cu Sfânta Treime, care va deveni desăvârșită în viața viitoare.

Pnevmatizarea omului este însă, cum s-a văzut, și o problemă de decizie și de persistare a lui în cele bune și capătă o notă de specific personal. Duhul dezvoltă pe fiecare în ceea ce are specific prin creație, în măsura în care acela se pnevmatizează, dezvoltându-se el însuși, dar îl dezvoltă, sau se dezvoltă ca persoană, sau ca mădular al totului. Îl dezvoltă și prin efortul aceluia de a se realiza ca ceea ce este el însuși.

Desigur noi toți formăm doar o „picătură” în raport cu Dumnezeu cel în Treime; o picătură de rouă. Dar în picătura aceasta se oglindește întreg soarele dumnezeiesc și ea e ocrotită și înfrumusețată de acest soare și primește prin aceasta o valoare negrăită; și la fel fiecare dintre cei care facem parte din această picătură. Dacă trăim cu toată intensitatea existenței noastre lumina soarelui oglindită în noi, primim această valoare în ceea ce avem specific al nostru. Infinitul personal dumnezeiesc, infinitul mare, a creat în dependență de El un fel de „infinit mic” pe care-l umple de toată strălucirea Lui.

Dacă Tatăl este în Fiul și Fiul în Tatăl, Ei lucrează împreună în sălășluirea Lor în Biserică sau în credincioși, dar nu Se confundă; tot așa dacă Fiul este în Duhul și Duhul în Fiul, în prezența și lucrarea Lor în Biserică, sunt uniți, dar nu Se confundă.³⁵⁴

³⁵² Într-o ilustrație din „Slujebnicul Mitropolitului Ștefan al Ungrovlahiei” (Dr. G. Popescu-Vâlcea, *Slujebnicul Mitropolitului Ștefan al Ungrovlahiei 1648*, ed. Meridiane, București, 1974, planșa XXXVIII), Iisus atingând cu degetele capătul viței ce crește din El, la acest capăt apare Duhul Sfânt în chip de porumb și astfel vinul ce provine din ea se preface în raze de putere ale Duhului Sfânt, care preface vinul în sânge ce curge într-un vas ținut de Iisus în altă mână. Hristos e Jertfitor și Jertfă, dar din Jertfă și din actul Lui de Jertfitor iradiază Duhul care contribuie la actul de jertfă și o imprimă pe aceasta în credincioși.

³⁵³ Jean Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Les ed. du Cerf, Paris, 1969, p. 106: „Leontiu de Ierusalim trebuie înțeles în cadrul gândirii Sfântului Chiril, când vorbește de un ipostas „comun” al lui Hristos; un ipostas care, în loc de a fi un alt ipostas izolat și individualizat în rândul ansamblului de ipostase care constituie „natura” umană, este, dimpotrivă, arhetipul ipostatic al întregii umanități, în care e „recapitulată”, și nu numai un individ, și ca atare regăsește uniunea cu Dumnezeu. Aceasta nu e posibil decât dacă umanitatea lui Hristos nu e aceea a unui „simplu” om (ψιλὸς ἄνθρωπος), ci a unui ipostas nesupus limitelor create.”

³⁵⁴ „Sfânta și dumnezeiasca Scriptură, unind cu Dumnezeu pe Duhul Său în mod clar și exact, învață limpede că nu se produce altfel împărțirea noastră de Dumnezeu decât prin Duhul Sfânt. Căci spune Domnul nostru Iisus Hristos despre tot cel credincios și bun: „Vom veni Eu și Tatăl și Ne vom face locaș în el” (In. 14, 23); și „Întru

Dar Duhul Sfânt e Cel ce face lucrarea comună, a Fiului și a Tatălui și a Sa, proprie comunității Bisericii în totalitatea formelor ei și proprie subiectelor, în forme umane potrivite specificului lor personal.

Persoana umană se pnevmatizează în relația intimă și conștientă cu Persoana lui Hristos, ca model după care se orientează și care o atrage, dar și cu Duhul Sfânt ca o forță personală de-viață-făcătoare, cu care pe de o parte se simte aproape unificată, pe de alta, distinctă întrucât nu-și poate atribui sieși atâta forță câtă poate pune în lucrare.

E adevărat că prin aceasta Duhul e Cel ce asigură persoanelor umane în realitatea lor distinctă o valoare netrecătoare. E o valoare care crește și mai mult prin colaborarea noastră cu lucrarea Duhului.

Dar lucrarea al cărei subiect devine omul e pe de altă parte lucrarea Dumnezeirii întregi, acceptată prin renunțarea lui la sine; ea este nu numai lucrarea Duhului, ci și lucrarea Fiului, căci Fiul îi dă puterea de renunțare la sine, prin jertfa Lui.

Cum se vede, în „dar” e implicată nu numai lucrarea Sfântului Duh, ci și un act de împrumut a Lui din partea omului, uneori chiar o predispoziție a omului pentru acest dar, care implică și un efort al lui de a dezvolta, cu ajutorul lucrării Duhului, predispoziția sau capacitatea lui.³⁵⁵ Aceasta face ca în dar, ca efect al lucrării Duhului, să se includă și ceva propriu naturii umane. Lucrarea necreată dumnezeiască nu rămâne singură. Când vorbim de lucrarea necreată, înțelegem numai că darul de care creștinul se bucură nu se poate explica fără cauzalitatea unei lucrări dumnezeiești necreate; că această cauzalitate nu e supranaturală, dar creată, cum se spune în teologia romano-catolică. Duhul Însuși, în Persoană, îl mișcă pe credincios la colaborare și îl întărește pentru a primi și folosi un dar, sau a-l dezvolta printr-o dispoziție naturală.

De aceea nu e greșit să se atribuie darurile Însuși Duhului Sfânt. Totuși darul nu e numai o „lucrare” (ἐνέργεια) a Duhului Sfânt, ci și efectul acestei lucrări (ἐνέργημα),³⁵⁶ în firea omului, care nu poate exista fără o însușire, deci fără o colaborare a omului. Efectul se menține puternic până când există această colaborare. De aceea Sfântul Apostol Pavel vorbește amestecat, când de daruri, când de lucrări ale Duhului, încât nu se poate despărți între „lucrare”, „conlucrare” și „efect”. În „darul” însuși, ca efect, e un dinamism. Dar nu se poate despărți nici între lucrător și lucrare.³⁵⁷ Prin urmare și efectul este un produs al Ipostasului dumnezeiesc lucrător și al ipostasului uman împreună-lucrător. Totuși ceva din efectul produs rămâne uneori chiar după ce a încetat conlucrarea omului și deci și „lucrarea” Duhului. Rămâne ca ceva care s-a imprimat în fire, sau ca depășirea unei stări la care nu se mai poate reveni. Aceasta dă o oarecare explicație nerevenirii omului la păcatul strămoșesc, după căderea din har, sau după încetarea lucrării Duhului Sfânt și a conlucrării omului.

Când un dar sau altul a sporit considerabil, el devine *harismă*. Aceasta înseamnă o pnevmatizare foarte accentuată a unui om, o covârșire accentuată a legilor naturii de către spiritul uman umplut de Sfântul Duh.

În general, toți membrii Bisericii care-și întăresc credința prin virtuți ajung la posesiunea unor daruri deosebite, prin care se fac de folos unii altora și Bisericii și se unesc mai strâns între ei, întărind unitatea Bisericii. Iar unii dintre ei, înaintând mai mult în virtuți și

aceasta cunoaștem că este în noi: din Duhul, din Care ne-a dat nouă” (I In. 4, 13). Deci fiind cineva îmbogățit cu Dumnezeu cel prin fire și adevăr, pe Care îl are sălășluit în sine, nu primește pe Duhul ca pe cineva străin și rupt prin ființă de El, ci pe Cel din El și în El și propriu Lui.” „Căci Tatăl este în Fiul și în Sfântul Duh; de asemenea Fiul și Duhul în Tatăl și Unul în Altul” (Chiril de Alex., *De Trinitate*, Dialog VII, P.G., 75, 1092).

³⁵⁵ Sf. Maxim Mărt. spune: „Prin urmare, harul Sfântului Duh nu lucrează înțelepciunea în sfinți fără mintea care să o primească, nici credința fără convingerea minții și a rațiunii despre cele viitoare și deocamdată nearătate, nici darurile vindecărilor fără iubirea de oameni cea după fire” (Răsp. c. Talasie 39, Filoc. rom. III, p. 312).

³⁵⁶ Sfântul Ioan Damaschin, *Exp. credinței ort.* 3, 15, P.G., 94, 1048: „Altceva este lucrarea și altceva lucrul efectuat. Lucrul efectuat (ἐνέργημα) este rezultatul lucrării; lucrarea (ἐνέργεια) este mișcarea activă și ființială a firii... Iar lucrător este cel ce se folosește de lucrare, sau ipostasul.”

³⁵⁷ „Darurile sunt felurite, dar Duhul este același... Și lucrările sunt felurite, dar e Același Dumnezeu, Care lucrează toate în toți... Unuia, prin Duhul, i se dă cuvânt de înțelepciune... Într-același Duh unuia i se dă credința, iar altuia, darul vindecărilor” (I Cor. 12, 4-9).

cu aceasta atingând grade de sfințenie, ajung și la posesiunea unor harisme, prin care slujesc și mai mult celorlalți și unității Bisericii. Prin ei se face transparentă în mod mai accentuat infinitatea vieții și luminii dumnezeiești. Din ei iradiază o putere care biruiește adeseori puterile naturii.

B

Mântuirea omului în Biserică, înțelesurile, etapele și condițiile ei

1. Înțelesurile mântuirii

Termenul principal folosit de Sfânta Scriptură și de Tradiția Bisericii pentru scopul și rezultatul operei lui Hristos cu privire la om este acela de „mântuire”. Cuvântul acesta este folosit de vreo două sute de ori în Noul Testament. În Crezul niceo-constantinopolitan, Biserica mărturisește că Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat, S-a răstignit, a înviat, S-a suit la ceruri și șade de-a dreapta Tatălui „pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire”. Ca împlinitor al acestei opere Iisus Hristos poartă apelativul de „Mântuitorul”, apelativul cel mai frecvent alături de cel de „Domnul”. Chiar numele „Iisus” înseamnă „Mântuitorul”.

Înțelesurile cuprinse în termenul *mântuire* sunt redată în Noul Testament printr-o mulțime de alți termeni, care indică în același timp fazele mântuirii, până la faza ei finală: învierea și viața de veci. Iată unii din acești termeni: moartea cu Hristos pentru păcat și arvuna învierii și a vieții veșnice cu El (Rom. 6, 4-5; 8, 11, 12; Col. 3, 1), „nimicirea trupului păcatului” și „eliberarea din robia lui” (Rom. 6, 6-7), „viața” adevărată în Hristos pentru Dumnezeu (Rom. 6, 10; Gal. 2, 20; Fil. 1, 21), viața într-o „sfințenie” (Rom. 6, 19, 22; Col. 1, 22), locuirea lui Hristos și a Duhului vieții în cel mântuit (Rom. 8, 9, 10, 11; I Cor. 3, 17; 6, 19), starea de fii ai lui Dumnezeu (Rom. 8, 14, 16, 17, 23; Gal. 4, 7); perspectiva măririi întru Hristos (Rom. 8, 18, 21), imprimarea chipului lui Hristos în cei mântuiți, asemănarea cu Fiul lui Dumnezeu (Rom. 8, 29; Gal. 4, 7; 3, 27), îmbrăcarea în Hristos (Rom. 8, 4), umblarea întru înnoirea vieții (Rom. 4, 4), trăirea în Duhul, umblarea în Duhul (Gal. 5, 24), calitatea de mădulare ale lui Hristos, făcând parte din trupul Lui (I Cor. 12, 27), cuprinderea în vasul de lut al trupului a cunoștinței măririi lui Dumnezeu (II Cor. 4, 6); făptură nouă în Hristos (II Cor. 5, 17), viețuirea în dreptatea opusă fărădelegii (II Cor. 6, 14), comuniunea cu Tatăl și cu Fiul (I In. 1, 2; I Cor. 1, 9), comuniunea Duhului Sfânt (II Cor. 13, 13), participarea la firea dumnezeiască (I Pt. 1, 4), apropierea de Tatăl prin Hristos (Efes. 2, 18), casnici ai lui Dumnezeu (Efes. 2, 19), pietre în locașul lui Hristos (Efes. 2, 21-22; I Pt. 2, 5), înrădăcinați și întemeiați în iubirea lui Hristos (Efes. 2, 18), născuți a doua oară nu din sămânță stricăcioasă, ci din Dumnezeu (I Pt. 1, 23; I In. 3, 9) etc.

Starea de mântuire este obținută de om prin har și o dezvoltă prin fapte și prin daruri în Biserică.

Între numeroșii termeni care exprimă starea de mântuire există o deplină solidaritate, sau o complementaritate. Înțelesul fiecăruia implică înțelesurile exprimate prin ceilalți.

În creștinismul occidental s-a scos în relief dintre toți termenii prin care se caracterizează mântuirea, acela de „dreptate”. Dar în Răsărit, înțelesul dreptății e văzut în solidaritate cu ceilalți termeni.

Creștinismul apusean a conceput starea de dreptate ca o relație de pace exterioară a omului cu Dumnezeu, în care Dumnezeu l-a scutit pe acesta de mânia Lui, datorită satisfacerii de către Hristos a onoarei Lui jignite prin neascultarea omului. Starea de dreptate a omului în Hristos a devenit astfel în scolastică o stare „justificată” a omului, achitat de pedeapsa din partea lui Dumnezeu și acceptat într-o relație de pace cu El, în urma actului juridic de satisfacție împlinit de Hristos prin moartea Lui de bunăvoie pentru jignirea adusă de om onoarei lui Dumnezeu. Protestantismul a dus până la ultimele consecințe această concepție. Dacă în catolicism omul primit, în urma justificării, în relație cu Dumnezeu se bucură pe baza

acestei relații de darul grației create, care îl ajută să ducă o viață mai lipsită de păcat, pentru protestantism justificarea nu are nici o consecință în viața omului. El se știe doar justificat, adică iertat pentru ispășirea suportată de Hristos în locul lui, rămânând în ființa sa mai departe cum a fost, adică un păcătos, cu totul netransformat.³⁵⁸

În voința de a imprima mântuirii acest înțeles redus și exterior, spiritul juridic al creștinismului apusean a reținut din bogăția de termeni prin care Sfinții Apostoli Pavel, Ioan, Petru descriu starea cea nouă a omului în Hristos, singurul termen al *dreptății*, folosit în câteva rânduri de Sfântul Apostol Pavel, și pe aceasta a înțeles-o într-un sens principal (catolicismul), sau exclusiv (protestantismul) juridic. Mântuirea omului redusă la această semnificație juridică, a putut să o obțină omul de la Dumnezeu de unul singur. De aceea s-a socotit că nu mai e nevoie de Biserica-trup al lui Hristos (protestantismul); sau Biserica a fost coborâtă la rolul unei instituții distribuitoare a grației create, prin care se atribuie indivizilor calitatea de justificați pentru satisfacerea adusă de Hristos, al Cărui merit în forma de grație creată s-a încredințat, spre distribuire, Bisericii.

Învățătura despre „justificare” a devenit astfel capitolul principal al doctrinei dogmatice apusene despre însușirea subiectivă a mântuirii.

În catolicism, grația creată aflată într-un depozit, la dispoziția Bisericii - dar nelegată intim de ființa ei, ca trup tainic al lui Hristos, plină de trupul lui Hristos și de Duhul Sfânt ce iradiază din El în cuprinsul ei și în jurul ei -, a putut fi tratată și ea ca o realitate de sine stătătoare.

Spiritul juridic al gândirii creștine apusene a nesocotit faptul că Sfântul Apostol Pavel a exprimat învățătura despre mântuire în Hristos ca o atribuire a dreptății lui Hristos, omului, numai în polemica cu iudaizantii, care - menținând tradiția iudaică a fariseilor - socoteau că ei se mântuiesc prin dreptatea pe care și-o câștigă ei înșiși prin faptele lor. Încă Hristos opusese *dreptatea*, pe care o socoteau fariseii că și-o câștigă ei înșiși, „dreptății lui Dumnezeu” (Mt. 6, 33). Urmând acestui exemplu, sfântul Pavel opune „dreptății din lege” (Filip. 3, 6) a iudaizanților, „dreptatea de la Dumnezeu” (Filip. 3, 9).

Întrucât iudaizantii făceau propagandă printre creștini pentru înțelegerea mântuirii ca o „dreptate” obținută de omul însuși prin împlinirea faptelor poruncite de legea veche, se punea problema: „Prin ce se obține mântuirea: prin organizarea vieții în jurul unei legi și prin păzirea poruncilor ei, sau prin înălțarea omului la un nou mod de existență, pe care Apostolul îl numește făptură nouă, *viața în Hristos, înfierea, moștenirea împărăției cerurilor, ... împreunarea-răstignire, împreună-înviere cu Hristos, îmbrăcarea în Hristos?*”³⁵⁹ Acest mod nou de viață, singurul mântuitor, îl numește sfântul apostol Pavel „dreptatea de la Dumnezeu”. Acesta vine în om odată cu credința în Hristos și se dezvoltă din ea, mai bine zis vine din Hristos cel personal, ca izvor de iubire și putere infinită, nu e o calitate pe care și-o câștigă omul, în izolare trufașă, prin faptele lui. După Sfântul Apostol Pavel: „credința în Hristos face pe om drept, tocmai întrucât este o nouă viață în Hristos, Care singur îl face viu”.³⁶⁰ Căci numai o persoană dă altei persoane o anumită viață; iar Persoana lui Hristos, ca persoană supremă și cu o viață infinită, e singura care comunică omului o viață netrecătoare. Căci prin credință, ca

³⁵⁸ VI. Lossky observă: „Când se vrea să se trateze dogma răscumpărării izolând-o de ansamblul învățăturii creștine, se riscă să se limiteze tradiția, interpretând-o exclusiv în funcție de opera Răscumpărătorului. Cugetarea teologică evoluează atunci între trei termeni: păcatul originar, repararea lui pe Cruce și însușirea efectului mântuitor al operei lui Hristos de către creștin. În aceste perspective prescurtate ale unei teologii dominate de ideea răscumpărării, sentința patristică: „Dumnezeu S-a făcut om, ca omul să poată deveni dumnezeu” pare stranie și insolită. Se uită unirea cu Dumnezeu, în preocuparea unică de mântuirea proprie, sau, mai bine zis, nu se vede unirea cu Dumnezeu decât sub aspectul negativ, legat de mizeria noastră prezentă” (*Rédemption et Déification*, în „*À l'image et à la ressemblance de Dieu*”, Aubier, Montaigne, Paris, 1967, p. 96). „Dacă gândirea lui Anselm a putut să se oprească la opera răscumpărătoare a lui Hristos, izolând-o de restul învățăturii creștine, prescurtând orizonturile tradiției, e tocmai pentru că în acea epocă se pierduse în Occident noțiunea adevărată a Persoanei Sfântului Duh, împingându-L pe planul al doilea, făcând din El un fel de auxiliar sau de vicar al Fiului” (op. cit., p. 101).

³⁵⁹ P. Nellas, Ἡ ἐν Χριστῷ δικαίωσις κατὰ Νικόλαον Καβάσιλαν, ms. Atena 1974, p. 21.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 24.

relație a omului cu Hristos ca persoană, Hristos însuși Se sălășluiește în om și El este cel ce îl mântuiește, întrucât îl face pe om după chipul Lui, capabil să ducă o viață după Duh, nu după trup (Rom. 8, 29), adică o viață în orizontul de viață infinită a Duhului.

Sfântul Apostol Pavel dă deci „*dreptății de la Dumnezeu*” un sens bogat, plinar, un sens de viață nouă, care își are izvorul în Hristos, Cel ce Se află în noi și ne dă această viață prin Duhul Lui, cerând însă și efortul nostru. Aceasta se vede chiar din cercetarea contextului în care folosește de cele mai multe ori termenul de „dreptate”. Dăm câteva exemple în acest sens: „Iar dacă Hristos este în voi, trupul e mort pentru păcate, dar *duhul trăiește pentru dreptate*. Iar dacă Duhul Celui ce a sculat pe Hristos din morți locuiește în voi, Cel ce a înviat pe Hristos din morți va face vii și trupurile voastre moarte, prin Duhul Lui, Care locuiește întru voi” (Rom. 8, 10-11). Trupul nostru e mort în ce privește pornirile spre păcat, dar tocmai prin aceasta e viu pentru simțirile curate, prin puterea Duhului lui Hristos cel mort și înviat, Care locuiește în noi. Pe acesta Duhul lui Hristos îl mișcă prin duhul său propriu care e înviat încă de acum în Hristos pentru a asimila dreptatea ce o are din Hristos.

Dacă cel ce își normează viața printr-o lege duce o existență individualistă, raportată la o normă impersonală a cărei împlinire depinde de el însuși, cel ce are pe Hristos în el, îl are pe Acesta ca normă vie și ca izvor de putere, și de aceea poate trăi o viață de comuniune cu Hristos, din puterea lui Hristos.

Protestantismul a voit să scoată în relief faptul că creștinismul se mântuiește în funcție de Hristos ca persoană, nu în funcție de o lege împlinită de om prin eforturi proprii, în mod individual. Dar socotind mântuirea omului o simplă declarație judecătorească a lui ca un drept, pentru plata achitată de Hristos pe cruce, a slăbit și el legătura permanentă a omului ce se mântuiește cu Hristos cel pururea viu și iubitor. Mântuirea omului n-a mai fost concepută ca efectuându-se printr-o continuă relație a lui cu Hristos, ci prin contravaloarea plătită printr-un act trecut pentru păcatele continui ale oamenilor.

Toată mântuirea se referă la acel act trecut, valoros în el însuși, nu la Persoana lui Hristos în permanentă comuniune cu noi. Această coborâre a mântuirii de la înțelesul de transformare a omului ce se realizează în relația personală cu Hristos, s-a produs și în catolicism, unde Biserica a valorificat „meritul” lui Hristos ca pe un tezaur impersonal de grație creată câștigat de El prin satisfacția dată lui Dumnezeu pe Cruce.

Același înțeles plinar, transformator, ontologic îl au termenii: „dreptatea lui Dumnezeu” (δικαιοσύνη του Θεού) și „transpunerea în starea de dreptate” (δικαίωσις) și în alte locuri din epistolele Sfântului Apostol Pavel. În II Cor. 5, 21, el spune: „Pe Cel ce n-a cunoscut păcat, pentru noi păcat L-a făcut, ca noi să ne facem dreptatea lui Dumnezeu întru El.” În Hristos, umanitatea e *dreptatea reală*, întruparea dreptății; iar noi, întrucât ne aflăm în El, suntem și noi dreptate în același sens plinar, ontologic, în care este El. De aceea cere Sfântul Pavel în continuare să nu primim harul în deșert, ci să ducem o viață fără de sminteală în Duhul Sfânt (II Cor. 6, 1, 17). Harul care ni se dă pentru Hristos ni se face pricină „de ascultare spre dreptate”, nemaifiind noi robi păcatului, căci „scăpați de robia păcatului, v-ați făcut robi dreptății” (Rom. 6, 16, 18). E evident că *dreptatea este o stare opusă stării de păcat*. Cel ce a primit harul lui Hristos nu mai trebuie să-și lase „mădularele, roabe ale necurăției și ale fărădelegii, ci trebuie să le facă roabe ale dreptății, spre sfințire” (Rom. 6, 19). Dreptatea e numele cuprinzător pentru starea contrară stării de păcat.

Cel ce primește starea de dreptate prin Hristos are puterea să nu mai săvârșească păcatul, cum nu avea cel ce își căuta dreptatea prin faptele legii, deci cu puterile lui. Dacă ar săvârși păcatul în mod necesar și cel ce a primit starea de dreptate prin sălășluirea lui Hristos în el, ar însemna că Hristos sălășluit în el este și El păcătos: „Iar dacă, căutând să fim făcuți dreپți în Hristos, ne-am afla și noi păcătoși, oare Hristos e slujitorul păcatului? Să nu fie. Căci dacă zidesc iarăși cele ce am dărâmat (viața în păcat, n.n.) mă adevăresc pe mine însumi păcătos. Dar eu prin lege am murit legii, ca să trăiesc lui Dumnezeu. M-am răstignit cu Hristos și nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine” (Gal. 2, 17-20). Hristos este în mine izvorul vieții celei noi, fără de păcat, pentru că El Însuși este fără de păcat și plin de viața

dumnezeiască.

Din faptele mele nu puteam dobândi dreptatea, pentru că n-aveam decât puterea mea. De aceea am murit din pricina călcării legii, fiind supus puterii osânditoare a legii. Acum însă trăiesc, pentru că Hristos însuși trăiește în mine și din puterea Lui pot împlini și legea. „Ci eu prin lege am murit față de lege, ca să fiu viu pentru Dumnezeu” (Gal. 2, 19). Abia devenit viu și puternic în Hristos, pot să împlinesc cu adevărat tot ce poruncește legea ca bun. Pentru că „legea e sfântă, și porunca e sfântă și dreaptă și bună..., ci păcatul, ca să se arate păcat, mi-a adus moartea, chiar prin ceea ce a fost bun” (Rom. 7, 12-13). Primind harul însă, putem să nu mai păcătuiim și deci să nu mai călcăm legea: „Ce vom zice atunci? Rămâne-vom oare în păcat, ca să se înmulțească harul? Ferească Domnul” (Rom. 6, 1-3)!

Dreptatea pe care o avem prin har, e modul de actualizare a harului într-o viață fără de păcat, prin care înaintăm spre viața veșnică, prin Iisus Hristos, susținătorul și izvorătorul dreptății în noi. „Așa că, precum păcatul a stăpânit spre moarte, tot astfel să stăpânească harul, prin dreptate, spre viața veșnică, în Iisus Hristos” (Rom. 5, 21).

În rezumat: *Hristos S-a făcut dreptatea noastră*. Dar nu o dreptate exterioară, ci una interioară, căci suntem întru El (I Cor. 1, 30). El ne dă puterea să fim dreptți, după asemănarea Lui.

Acest sens biblic al dreptății a fost înfățișat în mod temeinic de Nicolae Cabasila.

După el dreptatea lui Dumnezeu, care se împărtășește firii noastre în Hristos, e plenitudinea bunătății și armoniei vieții dumnezeiești, adică un mod de viață asemenea celei dumnezeiești.³⁶¹ Omul creat după chipul lui Dumnezeu reflecta în sine frumusețea și armonia acestei dreptăți. Oarecare rămășițe din ea au rămas și după căderea în păcat a omului. În Hristos ea se dăruiește plenar mai întâi firii Sale omenești, apoi din ea și celor ce cred în El, restabilindu-se desăvârșit mai întâi în firea asumată de El, apoi și în cei ce cred „legile lui Dumnezeu”.³⁶² Înainte de Hristos legea n-a putut fi împlinită desăvârșit, pentru că oamenii nu viețuiau duhovnicește. „Legea era neputincioasă din pricina trupului” (Rom. 8, 2). Când însă în Hristos „legea Duhului” a devenit deplin „lucrătoare” (ἐνεργός), s-a păzit deplin și legea.³⁶³ De fapt, Hristos „a plinit toată dreptatea”.³⁶⁴ Dar „dreptatea” aceasta a lui Dumnezeu, care e și ultimul înțeles al legii, este una în esență cu iubirea Lui.³⁶⁵

Dreptatea aceasta esențială vieții divine a sădit-o Fiul lui Dumnezeu și în firea Sa umană. Iar Cel ce este Viața și Dreptatea „face sfinți pe cei ce se alipesc Lui... și dreptți, nu numai învățându-i cele ce trebuie..., ci El însuși făcându-Se lor (adică în ei) dreptate”.³⁶⁶ Hristos nu dă o lege a dreptății, pe care au s-o împlinescă oamenii, ca în Vechiul Testament, ci Se face în ei izvor de dreptate, dând celor ce cred în El și „Îl au în ei puterea să se configureze după El, ca model în care e concretizată și realizată în mod viu toată dreptatea. (...) Firea omenească a fost îndumnezeită, fiind enipostaziată în Dumnezeu-Cuvântul. Ea a fost înfiată de Dumnezeu când a devenit trupul Fiului. A fost pusă în stare de dreptate (ἐδικαιώθη), fiindcă a avut ca ipostas pe Cel prin excelență drept. Cuvântul, făcându-Se noul ipostas, noul subiect al omului, a luminat pe om dinăuntru prin dreptatea Lui „unind tot neamul cu Sine”.³⁶⁷ Și neamul Lui, Biserica, este de atunci drept și viețuiește drept, fiind unit cu Cel drept. Starea de dreptate nu este prin urmare un dar exterior, nici o stare de suprafață a omului... Mântuitorul ca Fiu și chip al Tatălui, ca dreptate a Lui, S-a făcut și dreptate omului, pentru că a înălțat pe om de la rob, la fiu... Hristos personal este dreptate omului, pentru că în El S-a dăruit omului Ipostasul dinainte de veci și necreat.”³⁶⁸

³⁶¹ Ea nu e o pace exterioară între om și Dumnezeu, ci a deschis omului drumul îndumnezeirii nesfârșite. Icoanele sfinților din bisericile ortodoxe arată această perspectivă.

³⁶² Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, P.G., 150, 588 C.

³⁶³ Nicolae Cabasila, *op. cit.*, col. 659 C.

³⁶⁴ *Ibid.* col. 589 D.

³⁶⁵ Ideea aceasta a lui Cabasila o rezumă P. Nellas, *op. cit.*, p. 95-96.

³⁶⁶ N. Cabasila, *op. cit.*, col. 612 D-613 A.

³⁶⁷ N. Cabasila, *op. cit.*, col. 681 A. Urmăm în expunerea doctrinei lui Cabasila excelentul studiu al lui Nellas.

³⁶⁸ P. Nellas, *op. cit.*, p. 116-117.

În Hristos firea noastră a fost înnoită și dusă la înviere. Și aceasta este „dimensiunea supranaturală a dreptății ei”³⁶⁹.

Această „dreptate” iriază din trupul lui Hristos în toți cei ce se alipesc Lui prin credință și folosesc puterea ce le vine prin aceasta de a se face după chipul Lui. „Trupul îndumnezeit al Domnului, așezat în stare de dreptate și preamărit, înviat și înălțat la ceruri, se comunică prin Sfintele Taine și rămâne pururea prezent și viu prin Duhul în creație și ca atare se numește Biserica... Biserica este în felul acesta „fericitul trup (extins) al Domnului.” Concentrați în acest trup aflat în stare de dreptate (ἐν τῇ δικαιοθεσίᾳ σαρκί), credincioșii dobândesc și ei starea de dreptate (δικαιοῦνται). În Biserica creația se ridică la starea de dreptate.”³⁷⁰

Mântuirea înțeleasă nu ca o justificare atribuită juridic celor ce cred în Dumnezeu, sau distribuită de Biserică din tezaurul grației create meritate de Hristos, ci ca o viață nouă ce iriază direct din trupul sfințit și înviat, în mădularele corpului tainic al lui Hristos care e Biserica, adică ca un efect al comuniunii personale a credincioșilor cu Hristos, - nu mai e o poziție juridică exterioară, statică, ci o calitate nouă în continuă dezvoltare a omului.

Dar omul obține viața cea nouă ca o arună și ca o garanție a vieții de veci. Dacă moare îndată după Botez, el merge la viața de veci. Dar dacă trăiește, el trebuie să dezvolte viața cea nouă sădită în el la Botez pe de o parte prin celelalte Taine, pe de alta prin eforturile sale. Viața cea nouă dăruită la Botez, viață extinsă din Hristos, prin Duhul, are în ea virtual treptele supreme la care va ajunge omul în viața de veci. Dar omul efectuează actualizarea lor printr-o mișcare continuă în sus.

Așa cum dacă a intrat cineva în relație pozitivă cu o persoană, are virtual în această relație toată căldura și atenția întăritoare a persoanei respective, dar numai într-o stăruire în această relație i se comunică în mod actual puterile treptate ale acestei călduri și atențiunii, așa este și cu relația cu Hristos în care intră la Botez. Sfântul Marcu Ascetul zice: „Dar chiar și acela care primește laude de la Domnul e dator să se folosească de cuget drept și să știe exact că oricât ar fi luptat cineva împotriva necredinței sale și oricât ar fi înaintat în credință și orice bun ar fi dobândit, nu numai prin cunoștința simplă, ci prin lucrare, n-a aflat sau nu va putea afla nimic mai mult decât ceea ce a primit în chip tainic prin Botez. Iar aceasta este Hristos Însuși. Pentru că zice: „Câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați și îmbrăcat” (Gal. 3, 27). Iar Hristos, fiind Dumnezeu desăvârșit, a dăruit celor ce s-au botezat harul desăvârșit al Duhului, care nu primește nici un adaos de la noi, ci ni se descoperă și ni se arată potrivit lucrării poruncilor. Astfel sporim prin credință, „până când vom fi ajuns la unirea credinței, la bărbatul desăvârșit, la măsura vârstei plinirii lui Hristos” (Efes. 4, 13). Așadar, orice I-am aduce Lui după ce am fost născuți din nou, a fost ascuns de mai înainte de către El în noi, potrivit cu ceea ce s-a scris: „Cine a cunoscut mintea lui Hristos, sau cine I-a dat Lui ceva mai înainte, ca să i se întoarcă după aceea ca răsplătă? Pentru că de la El și prin El și spre El sunt toate” (Rom. 11, 34-36).³⁷¹ În Botez S-a sălășluit în noi Hristos cu tot ce cuprinde „mintea” Lui cu privire la ținta la care vrea să ne ducă. Numai pentru că în harul dat nouă prin Botez e Hristos Însuși ca persoană cu tot nesfârșitul pe care-l cuprinde El ca persoană, nu ni se mai adaugă după aceea nimic, ci se actualizează, datorită și eforturilor noastre. Desigur, în Euharistie Același Hristos întreg ni Se dă și într-un alt mod, pentru a străbate în noi și cu trupul și sângele Său jertfite.

Dar conținutul acestui plan cu privire la noi și puterea ce ne stă la dispoziție în Hristos cel sălășluit prin Botez în noi se actualizează, se descoperă, se asimilează de noi într-o mișcare treptată, în care trebuie să folosim de fapt puterea ce ne este oferită, care actualizează și sporește și puterea noastră în mod treptat. De aceea, în concret, noi efectuăm o înaintare, chiar dacă aceasta o facem în ceea ce este virtual sădit în noi.

Despre înaintarea noastră scrie Sfântul Apostol Pavel de multe ori. El recunoaște

³⁶⁹ Idem, *op. cit.*, p. 118.

³⁷⁰ P. Nellas, *op. cit.*, p. 125-126.

³⁷¹ Despre Botez, Filoc. rom., I, p. 309.

despre sine însuși, în mod general: „Fraților, eu pe mine însumi, până acum nu mă socotesc să fi ajuns. Dar una fac: cele dinapoi uitându-le și spre cele dinainte întinzându-mă, alerg la ținta, la cununa chemării lui Dumnezeu, în Hristos Iisus” (Filip. 3, 13-14). Iar această țintă este dobândirea desăvârșită a lui Hristos în mod actualizat, pentru Care a renunțat la toate. Numai avându-L pe El, are, nu dreptatea trufașă din lege, care nu e viață, ci dreptatea de la Dumnezeu, care e puterea de a muri față de toate și de a cunoaște în sine puterea Învierii lui Hristos, puterea alergării, prin renunțare la sine și prin viețuirea tot mai deplină din Hristos și cu Hristos, până la învierea cea din morți: „Ca pe Hristos să dobândesc și să mă aflu întru El, nu având dreptatea mea - cea din lege -, ci aceea care este prin credința lui Hristos, dreptatea cea de la Dumnezeu, clădită pe credință, ca să-L cunosc pe El și puterea Învierii Lui și părtașia mea la patimile Lui, întărind în mine moartea Lui, ca doar să ajung la învierea din morți” (Filip. 3, 9-11).

Viața creștinilor e văzută de Sfântul Apostol Pavel în general ca o alergare cu rânduială spre cununa vieții veșnice și nesfârșite în Hristos. Iar alergarea este pe de o parte o stăpânire a patimilor, pe de alta, o lucrare din iubirea lui Hristos, o împărtășire de ea: „Nu știți că cei ce aleargă în stadion, toți *aleargă*, dar nu toți iau cununa? Alergați așa, ca să o luați... Eu deci așa alerg, nu ca neștiind spre ce; așa lupt, nu ca bătând aerul, ci înfrânez trupul meu și-mi strunesc corpul, ca nu cumva altora vestind, eu însumi să mă fac necercat” (I Cor. 9, 24-27), „ci ca să mă fac împreună părtaș” al lui Hristos (I Cor. 9, 23; vezi și II Tim. 4, 6-8).

Starea de dreptate, care va culmina în stare de slavă, e starea cea dreaptă a omului. Ca stare culminantă de slavă s-a arătat în mod descoperit pentru prima dată pe fața lui Hristos-Omul. Iar prin relația directă cu El, prin privirea la El, se răsfrânge în mod treptat pe fețele tuturor celor ce privesc la El cu iubire și-și arată iubirea împlinind poruncile Lui. Ea nu mai e acoperită pentru ei și necomunicată lor, cum era acoperită de un zăbranic pe fața lui Moise. Ea e încorporată real în Hristos-omul și, de aceea, comunicată. Căci Dumnezeu Însuși a intrat prin Hristos în relație directă cu noi și nu ne mai sperie prin distanța Lui. Slava lui Dumnezeu arătată pe fața lui Hristos e iubirea nesfârșită a lui Dumnezeu intrată în relație directă cu noi, venită între noi, cu pogorământul suprem al ei. Orice persoană comunică celor cu care intră în relație, dacă este cu adevărat iubitoare, o anumită slavă și putere. Slava lui Hristos comunicată nouă, celor ce ne aflăm în relație cu El, crezând Lui, este nesfârșită și nu ne sperie, ci manifestă o mare intimitate față de noi. Cei ce privesc la Hristos și stăruie în comuniune cu El, devin mereu mai „drepti”, mai întipăriți de slava lui Hristos, de Hristos Însuși ca model: „Iar noi toți cu fața descoperită, răsfrângând ca o oglindă mărirea Domnului, ne prefacem spre același chip, din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului” (II Cor. 3, 18).

În Epistola către Efeseni, Sfântul Apostol Pavel arată dependența directă a sporirii creștinilor în unirea cu Hristos, de lucrarea apostolilor, a proorocilor, a binevestitorilor, a păstorilor, a învățătorilor, în zidirea trupului lui Hristos, în care se efectuează „desăvârșirea sfinților”, „până când toți vom fi ajuns la unitatea credinței și a cunoștinței Fiului lui Dumnezeu, la starea bărbatului desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos” (Efes. 4, 11-13).

Sfântul Grigorie de Nyssa a stăruit pe larg asupra „întinderii înainte” (epectazelor) a creștinilor, de care a vorbit Sfântul Apostol Pavel (Fil. 3, 14), mai ales în scrierile sale, „*Viața lui Moise*” și „*Comentar la Cântarea Cântărilor*”, înaintarea în bine, sau în Hristos, este infinită: „Căci unde nu are loc răutatea, nu e nici o margine a binelui.”³⁷² Aceasta ține de firea lui Dumnezeu. Dar de această calitate se poate împărtăși și cel ce se ține în comuniune cu Dumnezeu. „Vedem deci cum e condusă mireasa, de Cuvântul, pe urcușul treptelor, prin sușurile virtuților spre înălțimi.”³⁷³ În taina nesfârșirii iubirii e ascunsă taina infinității lui Dumnezeu cel personal.

Dacă Dumnezeu este mereu în desăvârșirea absolută, sau în iubirea fără sfârșit din cauza neschimbabilității firii Sale, firea noastră creată poate să se mute datorită

³⁷² *Coment. la Cânt. Cânt.*, P.G., 44, col. 873 D.

³⁷³ *Op. cit.*, col. 876 B.

schimbabilității ei atât de la bine la rău, sau de la rău la bine, sau la și mai mult rău, cât și de la bine la și mai mult bine. Și noi nu putem fi imutabili, decât în sensul că ne mișcăm numai în bine și spre treptele mai înalte ale binelui. În felul acesta ne putem împărtăși și noi de această nemutabilitate a mișcării tot mai departe în bine și în sensul acesta avem și noi o părtășie la infinitate. Și propriu-zis, spre aceasta se cere firea noastră și prin aceasta se realizează în mod autentic. Aceasta e mișcarea conformă firii noastre, căci ea ne unește tot mai mult cu modelul firii noastre, cu Logosul devenit om, omul cel mai deplin realizat în conformitatea cea mai deplină cu Logosul dumnezeiesc, cu Logosul ei. Iar în aspirația firii noastre de a înainta la nesfârșit în bine, sau în iubire, se ascunde din nou taina legăturii noastre cu Dumnezeu Cel care ne cheamă să înaintăm în infinitatea iubirii Lui. „Deoarece Cuvântul ne vrea pe noi - care suntem schimbători după fire - să nu lunecăm prin schimbabilitate spre rău, ci să înaintăm spre mai bine prin creșterea noastră ce se săvârșește pururea, având împreună-lucrătoare în urcușul spre cele mai înalte schimbabilitatea, ca să dobândim prin schimbabilitatea firii noastre nemutarea spre rău, - Cuvântul ne-a adus, ca pe un pedagog și păzitor în vederea înstrăinării de rele, amintirea fiarelor ce ne-au chinuit odinioară; ca prin ferirea de rele, să dobândim neclintirea și neabaterea de la cele bune, neoprindu-ne din mutarea spre ceea ce e mai bun, nici schimbându-ne spre ceea ce e rău.”³⁷⁴

Înaintarea spre tot mai deplina asemănare cu Hristos nu se poate efectua însă decât în Biserică, pentru că prin Biserică se vede „înțelepciunea cea de multe feluri a lui Dumnezeu, după hotărârea cea din veci, pe care a descoperit-o în Hristos Iisus, Domnul nostru” (Efes. 3, 10-11). Aceasta pentru că în ea se actualizează, în mulțimea învățăturilor, rugăciunilor și membrilor ei, mulțimea de puteri, de lucrări și de forme ale iubirii lui Dumnezeu, fiecare învățând și luând îndemn din această multiplicitate. „Acest chip felurit al înțelepciunii, care constă dintr-o dualitate a contrariilor, s-a arătat acum prin Biserică: cum Cuvântul Se face trup, cum viața se amestecă cu moartea, cum cu rana Lui vindecă rana noastră, cum prin slăbiciunea Crucii dăruie puterea vrăjmașului, cum netrupescul se arată în trup, cum răscumpără pe cei ținuți în robie, fiind El însuși și răscumpărător și preț, căci S-a dat pe Sine preț de răscumpărare; cum se amestecă în robie și nu iese din împărăție. Toate acestea și cele asemenea, fiind fapte foarte felurite și nu simple ale înțelepciunii, aflându-le prietenii Mirelui prin Biserică, s-au umplut de tărie, cunoscând altă trăsătură a înțelepciunii dumnezeiești în taină. Iar de nu e prea cutezător ce spunem, poate aceia s-au minunat văzând prin mireasă frumusețea Mirelui, cea nevăzută și necuprinsă de toți cei ce există. Căci Cel pe care nimenea nu L-a văzut, cum zice Ioan (I In. 4, 12), nici nu poate să-L vadă, cum mărturisește Pavel (I Tim. 6, 16), Acela Și-a făcut Biserica trup și, prin adaosul celor ce se mântuiesc, o zidește pe ea în iubire, până ce vom ajunge toți la bărbatul desăvârșit, la măsura vârstei plinătății lui Hristos. Deci dacă Biserica e trupul lui Hristos, iar Capul trupului e Hristos, modelând fața Bisericii prin trăsăturile Lui, poate prin aceea privind spre acestea prietenii Mirelui au luat tărie, căci văd mai limpede în ea pe Cel nevăzut. Căci precum cei ce nu pot privi la cercul soarelui, privesc la el prin limpezimea apei, așa și aceia, privind ca într-o oglindă curată la fața Bisericii, văd Soarele dreptății, cunoscut prin ceea ce se vede.”³⁷⁵

În Biserică se văd toate acestea nu static și nu într-o mimare exterioară, ci Hristos Însuși le retrăiește continuu în ea, antrenând-o la trăirea lor, imprimându-Se în ea și în credincioșii ei ca mădularele corpului Său și prin aceasta imprimându-le modul retrăirii stărilor prin care Și-a ridicat El firea omenească asumată. Biserica este mediul comunitar uman în care Hristos își retrăiește, împreună cu el, acțiunea Sa mântuitoare, mediul în care fiecare mădular al Lui se află pe altă treaptă a urcușului său, dar în Același Hristos, coborât la nivelul fiecăruia. Fiind Unul și Același, Hristos îi ține pe toți în unitate și comuniune, dar fiecare Îl trăiește la altă înălțime, deși toate treptele sunt exprimate în aceleași cuvinte ale învățăturii, în aceleași acte sfințitoare, în aceleași fapte bune, în aceleași rugăciuni. Fiecare ia putere în urcușul său de la toți, unii primind de la cei superiori cunoștință și pildă, alții

³⁷⁴ *Op. cit.*, 945 CD.

³⁷⁵ *Op. cit.*, col. 948-949.

exercitându-se în comuniunea cu ceilalți în slujire și smerenie. Căci nici unul nu se socotește ajuns la țintă și socotește diferența de trepte nesemnificativă față de înfinita înălțime a țintei.

Cu alte cuvinte, în relația cu Persoana supremă a Cuvântului devenit om apropiat, nu se poate progresa decât înaintându-se în relația de iubire cu comunitatea credincioșilor, în care Hristos Se află sălășluit ca în corpul Său, întărind unitatea lui. Umanitatea plenară, sau plinar îndumnezeită a lui Hristos, fiind umanitatea deschisă tuturor la maximum, prin ea avem acces și putere de acces la umanitatea tuturor, dar și invers, prin umanitatea tuturor văzută în unitate și iubită la fel avem acces la umanitatea lui Hristos plină de Dumnezeuire, în care ea se cuprinde. Iar înaintarea în umanitatea Lui se face la înfinit, pentru că prin ea se înaintează în lumina și iubirea dumnezeiască infinită; și înaintând în acestea, sporește în ele umanitatea noastră însăși.

Dumnezeu cel nemutabil în bunătate a coborât prin creație și mai ales prin întrupare la nivelul nostru, a acceptat puțința trecerii din treaptă în treaptă cu noi, ca să urce ca om împreună cu noi, în infinitatea Dumnezeuirii de care umanitatea Lui a fost asumată. Prin coborârea Lui, S-a făcut pe Sine scara noastră și împreună-suitor cu noi. „Căci Hristos, fiind prin fire Dumnezeu și om, ca Dumnezeu Îl moștenim noi după har într-un chip mai presus de fire, prin împărtășirea cea negrăită. Iar ca om, care ne-a asumat pe noi, făcându-Se pentru noi în chipul nostru, Se moștenește și El Însuși (ca om), pe Sine (ca Dumnezeu), împreună cu noi, datorită coborârii Sale neînțelese. Pe Acesta sfinții văzându-L mai înainte în chip tainic în Duh, au înțeles că slavei celei întru Hristos, ce se va arăta în viitor pe urma virtuții, trebuie să-i premeargă în timpul de față pătimirea în El pentru virtute.”³⁷⁶

Cel ce iubește pe cei ce se află în greutăți și într-o înțelegere redusă, coboară la nivelul lor, comunicându-le din bogăția înțelepciunii Sale schițe rezumative și Încordându-Se cu ei sub greutățile lor, ca să nu-i scutească de încordări prin care se întăresc, dar nici să nu-i lase să sucombe sub ele. În felul acesta, urcă împreună cu ei. Căci dacă i-ar ridica din greutăți fără încordarea lor, ei n-ar avea ocazia să crească prin ea; și dacă nu s-ar ridica la înțelegerea superioară ajutați de participarea Lui la greutățile lor, nu și-ar fortifica mintea spre înțelegerea reală a Persoanei Lui iubitoare, nu ar înțelege toate motivele și toată adâncimea iubirii Ei.

Sfinții Părinți au înfățișat în diferite moduri urcușul duhovnicesc al creștinilor în Hristos. Avem asemenea descrieri de la Sfântul Grigorie de Nyssa, Maxim Mărturisitorul, Ioan Scărarul, Simeon Noul Teolog, Nicolae Cabasila, Calist și Ignatie și de la alții.

2. Etapele sau treptele mântuirii

În general, treptele principale comune sunt următoarele:

a. **Pregătirea renașterii omului sau a sălășluirii lui Hristos, sau a harului în el.** Pregătirea aceasta are diferite forme. Pregătirea celor ce s-au botezat în ziua pogorării Duhului Sfânt a început prin cuvântul Sfântului Petru, care le-a făcut cunoscut pe Hristos. Acest cuvânt a provocat în ei „străpungerea inimii” și dorința de a se mântui prin alipirea la Hristos. La pocăința pentru viața de până atunci îi îndeamnă și Sfântul Apostol Petru (Fapte 2, 37-38). Întrebarea lor: „Ce să facem?” răsărea din conștiința trezită în ei că fără Hristos nu există pentru ei scăpare din perspectiva morții veșnice. De abia după aceea s-au botezat.

Pregătirea lui Saul a fost provocată de arătarea nemijlocită a lui Hristos și a continuat prin rugăciune și prin legătura ce a luat-o cu Anania, un ucenic al Apostolilor (Fapte, cap.9). Famenul reginei din Etiopia a simțit trebuința să se boteze prin cuvântul diaconului Filip, care a trezit în el credința în Hristos. Atât Saul cât și famenul s-au botezat în urma acestei pregătiri.

Chiar Apostolii s-au pregătit pentru primirea Sfântului Duh prin petrecerea vreme de trei ani lângă Iisus și prin rugăciunea timp de zece zile în foișorul de sus din Ierusalim.

Aderenții unor secte cred că însăși pregătirea aceasta e totul și nu mai primesc Botezul sau îl reduc la o simplă ceremonie, prin care fac cunoscută „convertirea” lor interioară și

³⁷⁶ Răsp. c. Talasie, 39, Filoc. rom., III, p. 319.

anterioară.

Diadoh al Foticeii face deosebire între lucrarea harului asupra omului în faza de pregătire a renașterii lui și între cea care începe cu renașterea. Deosebirea este că înainte de renaștere harul lucrează din afara sufletului asupra lui, iar prin renaștere se sălășluiește în el însuși. Dimpotrivă, satana lucrează până la Botez în lăuntru sufletului, iar din acel moment lucrează din afara lui.³⁷⁷ Aceasta se poate înțelege așa, că până la Botez omul simte îndemnuri să iasă din carapacea egoismului său, dar nu poate să realizeze aceste îndemnuri. Din momentul Botezului, harul lui Hristos întărește atât de mult hotărârea omului de a sparge închisoarea egoismului său, încât el reușește de fapt să facă aceasta. Având în vedere că pregătirea aceasta are ca scop deschiderea omului pentru Hristos, în cazul copiilor din familiile creștine această deschidere e asigurată de ambianța familiilor lor.

S-ar putea spune că înainte de Botez sufletul e mișcat de har, de ambianța ce iradiază din Biserică. În omul astfel pregătit, Hristos Se poate sălășlui prin Botez în însuși sufletul lui. Înainte de Botez, asupra lui lucrează Duhul lui Hristos cu deosebire prin cuvântul unui credincios care-L are pe Duhul în sine, care face parte din Biserică. Desigur lucrarea aceasta nu e numai o lucrare prin cuvânt, ci și prin convingerea celui ce vorbește, prin viața lui predată lui Hristos. De aceea Nichita Stithatul pune slujba cuvântului pe treapta a patra, cea mai înaltă a vieții duhovnicești, prima fiind purificarea de patimi, a doua, contemplarea lui Dumnezeu prin fapte, a treia, sălășluirea Sfintei Treimi în suflet.³⁷⁸ Cuvântul de chemare la Hristos, ca să creeze o stare lăuntrică de pregătire în cei ce nu s-au alipit încă Lui, trebuie să pornească astfel din plinătatea Bisericii, în care se trăiește moartea cu Hristos și arvuna Învierii Lui. Ca urmare, pregătirea omului se face lângă Biserică, sub puterea lui Hristos care iradiază din ea și e o pregătire în vederea intrării omului în Biserică.

b. Renașterea omului în Hristos, sau sălășluirea lui Hristos în el. Acest eveniment spiritual se produce prin Taina Botezului și el echivalează cu intrarea omului în corpul tainic al lui Hristos sau în Biserică. El constă, pe de o parte, din desființarea păcatului strămoșesc și a celorlalte păcate săvârșite din slăbiciunea întreținută de puterea păcatului strămoșesc; pe de alta, din sălășluirea lui Hristos sau a harului Lui în suflet, care echivalează cu începutul unei vieți noi în om. Zidurile închisorii spirituale a omului s-au dărâmat și el a intrat în circuitul iubirii nesfârșite a lui Hristos, manifestată în comuniunea Bisericii. Acum Duhul lui Hristos S-a introdus intim în subiectul uman cu lucrarea Lui, încât acesta simte pornirea spre unirea cu Hristos în iubire și spre faptele din iubire ca o pornire proprie a lui, deși ea îi vine din Hristos; iar ispita contrară o simte ca stărnită în fața sufletului lui de un dușman nevăzut.

Dar el se simte acum ca al lui Hristos (Rom. 14, 8). Acum începe viața cea întru curăție a omului din puterea lui Hristos sălășluit în el, tot așa cum viața întru săvârșirea păcatului, imprimat ca o puternică virtualitate în ființa lui, se datora legăturii în care trăia cu satana, dușmanul lui Dumnezeu. Dușmanul lui Dumnezeu își făcuse din firea omului, prin îndelungata ascultare a acestuia de el, un instrument al voilor sale. Omul denunță acum legătura cu acela. Iar Hristos S-a folosit de această hotărâre de alipire a voii omului la El, pentru a-l uni pe acesta cu voia Sa, pentru a Se face El Însuși, sau Duhul Său, subiect al voii omului.

Așa începe o viață nouă în om, o viață orientată spre evitarea păcatelor și spre săvârșirea binelui, sau a voii lui Hristos, o înaintare cu Hristos în relația de iubire nesfârșită.

Aci se deosebește radical învățătura ortodoxă, moștenitoare a învățăturii creștinismului primar, de învățătura protestantă; după aceasta, păcatul strămoșesc nu se desființează, pentru că nici Hristos nu Se sălășluiește în om, ci se produce doar o iertare declarativă a omului de acest păcat și de toate păcatele personale, o justificare sau o achitare exterioară a lui de vina păcatelor, care rămân însă mai departe în el, cu toată puterea egoismului implicat în ele.

Dar natura omului, îndelung întrebuințată de dușmanul lui Dumnezeu ca instrument împotriva Lui, a rămas pe de o parte cu niște slăbiciuni fizice ce se repercutează și asupra

³⁷⁷ Cap.76 din *Cuvânt ascetic*, Filoc. rom., p. 368.

³⁷⁸ *Cele trei sute capete practice*, I, 1, Filoc. greacă, ed. 1893, vol. II, p. 174.

sufletului și chiar cu niște slăbiciuni ale sufletului însuși și ale voinței. De slăbiciunea foamei fizice e legată slăbiciunea puținei rezistențe la ispita lăcomiei; de slăbiciunea oboselii e legată slăbiciunea nerezistenței la ispita lenei; de slăbiciunea durerii și a fricii de moarte e legată lașitatea; de satisfacerea lor, trufia. Cele dintâi sunt așa-zisele afecte, care ușor duc sufletul la cele de al doilea, adică dincolo de limita satisfacerii lor, la căderea în plăcere și la acte egoiste, sau la căutarea lor,³⁷⁹ împotriva acestei lunecări a sufletului la satisfacerea exagerată a acestor poftes trebuie să lupte credinciosul după Botez.

Voința, care la Botez s-a desprins de ispita acestei lunecări, a murit cu Hristos păcatului și a înviat cu El la o viață nouă. Dar mortificarea aceasta față de păcat și viața cea nouă trebuie să continue din puterea morții lui Hristos și a vieții Lui, prin progresul în sfințenie; trebuie să continue atrăgând și natura, sau obișnuințele ei, în această mortificare și viață nouă. „Deci, vă îndemn pe voi, fraților, să înfățișați trupurile voastre ca pe o jertfă vie, sfântă, bineplăcută lui Dumnezeu” (Rom. 12, 1).

Sfântul Maxim vede rostul Sfintei Împărtășanii în impunerea asupra firii, a stăpânirii totale a voinței hotărâte spre bine, în așa măsură ca să o facă pe aceasta să renunțe mai degrabă chiar și la viață, decât să accepte plăcerile și compromisurile cu păcatul. În felul acesta prin Sfânta Împărtășanie se primește continuu putere pentru eliberarea firii de slăbiciunile de pe urma păcatului, prin acceptarea și întărirea mortificării sau cumpătării.

De fapt, chiar la Botez, prin voia care se alătură lui Hristos, Acesta Se sălășluiește în mod ascuns în fire, în care e și rădăcina voinței. Căci după Sfinții Părinți, voința e dorința firii de a se menține și dezvolta, iar voința adevărată e rațională, adică urmărește adevăratul interes al firii, sau veșnica ei conservare și dezvoltare în legătură cu Dumnezeu. Deci la Botez voința e prima putere a firii care a primit lumina și întărirea spirituală a Cuvântului sau a Logosului dumnezeiesc întrupat și fără de păcat, sau pe Duhul Lui, ca împreună subiect al ei, după ce mai înainte acționase asupra ei dinafară. Dar aceasta înseamnă că în intimitatea ei ultimă, de ordin rațional-personal, firea s-a eliberat de puterea nerațională, contrară și subpersonală a păcatului, dar a rămas în ea slăbiciunea obișnuințelor iraționale de suprafață.

Lupta de slăbire a lor e egală cu acțiunea de personalizare și raționalizare deplină a firii, după ce prima afirmare a persoanei s-a produs la Botez. De aceea eliberarea de păcatul strămoșesc nu se efectuează pentru toți urmașii celui botezat, pentru că se cere un început de afirmare a persoanei, de opțiune personală pentru ridicarea peste păcatul strămoșesc, ca stare subpersonală și contra-personală. Lupta în continuare împotriva slăbiciunilor firii care o duc ușor la păcat e o întărire în continuare a caracterului personal al omului. Personal, dar nu individual, căci ultimul reprezintă și el o subjugare a omului de către pasiunile plăcerilor și orgoliului sub-personal și anticomunitar.

Dar această acțiune de personalizare înseamnă o imprimare tot mai deplină a Ipostasului lui Hristos în persoana omului. Prin aceasta, subiectul uman devine deplin deschis altor subiecte, așa cum Hristos, având firea Sa umană în Ipostasul Cuvântului e deplin deschis celorlalte persoane umane nu numai ca Dumnezeu, ci și ca om. Astfel prin participare deplină la Hristos, omul devine deplin persoană, adică ființă deplin comunitară eliberată din închisoarea pasiunilor egoiste. Așa cum prin sălășluirea lui Hristos cu firea Sa umană curată de păcate în om, pe baza consimțirii acestuia, s-a produs curățirea acestuia de egoismul păcatului strămoșesc și al celorlalte păcate și începutul acțiunii de personalizare comunitară a lui, așa unirea personală în continuare a omului cu Hristos cel sălășluit în el produce o personalizare tot mai deplină a firii omului, imprimată de Persoana lui Hristos. Aceasta face pe Hristos transparent prin firea umană și, mai precis, prin persoana care o poartă.

³⁷⁹ Diadoh al Foticeii spune: „Satan prin Sfântul Botez e scos afară din suflet. Dar i se îngăduie să lucreze în el prin trup. Căci harul lui Dumnezeu se sălășluiește în însuși adâncul sufletului, adică în minte.” Și „sălășluindu-se în noi alungă păcatul”. „Dar nu trebuie să ne mirăm că după Botez gândim iarăși cele rele împreună cu cele bune. Căci baia sfințeniei șterge pata noastră rămasă de pe urma păcatului, dar nu preschimbă acum puțința voinței noastre de a se hotărî în două feluri și nici nu oprește pe draci să ne războiască.” Rămâne în sarcina noastră ca, folosind puterea sălășluită în adâncul ființei noastre, să întărim voința noastră și firea noastră în bine (Cuvânt ascetic, cap. 78, Filoc. rom., p. 370).

Dar totul se petrece în Biserică, pentru că Hristos, fiind ipostasul divin al firii Sale umane, este deschis prin aceasta tuturor ipostasurilor umane, ușurând încadrarea lor în El, cu firea pe care o poartă ele, ca în Ipostasul-cap al lor și al întregii umanități. Și numai pentru că se produce în Biserică, acțiunea aceasta e o acțiune de personalizare, dat fiind că persoana e factorul care nu se poate realiza în aspirația ei de deschidere și de comuniune decât în comunitatea adânc fundamentată în Hristos, Biserica.

Conform acestora, Sfântul Marcu Ascetul vede progresul omului în viața cea nouă tocmai în întâlnirea personală frecventă a celui botezat cu Hristos cel sălășluit în el și prin aceasta în unirea tot mai mare cu Hristos.

c. Progresul omului în viața cea nouă în Hristos. Sfântul Marcu Ascetul și Diadoh al Foticeii spun că prin Botez la început Hristos Se sălășluiește în ascunsul ființei noastre, fără să avem experiența conștientă a acestui fapt. Experiența acestui fapt începe să se producă și crește ulterior în sporirea în credință și în fapte bune, pentru care primim putere de la Hristos aflat în acest ascuns și pe care le oferim Lui. „Fiindcă n-am crezut încă cu tărie lui Hristos și nu ne-am socotit pe noi datori față de toate poruncile Lui, nici nu ne-am lepădat de noi înșine, după cuvântul Lui, nu cunoaștem tainele mai sus pomenite, pe care le-am primit din clipa Botezului. Când însă ne vom muștra pentru puținătatea credinței noastre și vom crede în El cu sinceritate prin împlinirea tuturor poruncilor Lui, atunci câștigând în noi înșine experiența lucrurilor mai sus pomenite, vom mărturisi că într-adevăr Sfântul Botez este desăvârșit, și, prin el, ni se dă harul, însă acesta stă ascuns în chip nearătat, așteptând ascultarea noastră și împlinirea poruncilor pentru care am luat puterea.”³⁸⁰

Harul e însăși Persoana lui Hristos care stă în intimitatea noastră, disponibilă cu toată iubirea Ei, dar așteaptă ca să ne deschidem și noi acestei iubiri, ca să începem dialogul iubirii și să începem să ne umplem de bunătatea lui. „Harul acesta se află în noi în chip ascuns de la Botez, însă nu ni se face văzut decât atunci când, după ce vom fi străbătut bine drumul poruncilor, vom aduce ca jertfă Arhiereului Hristos gândurile cele sănătoase ale firii noastre, nu pe cele mușcate de fiare.” „Templul este locașul sfânt al sufletului și al trupului, care e zidit de Dumnezeu.”³⁸¹ „Dar și acest templu are un loc în partea dinăuntru a catapetesmei. Acolo a intrat Iisus pentru noi ca înainte-mergător (Evr. 6, 20), locuind de la Botez în noi, „în afară numai dacă nu suntem netrebnici” (II Cor. 13, 5). Hristos a făcut totul ca să intre în dialogul iubirii cu noi. El sălășluiește în altarul ființei noastre, aducându-Se jertfă ca Arhiereu Tatălui ceresc pentru noi, ca să ne întărească în chip neșit și pe noi, ca să alăturăm jertfa ființei noastre la jertfa Lui, ca să renunțăm și noi la noi înșine pentru a intra în dialog cu Tatăl prin El, precum a intrat El prin jertfa Lui ca om în acest dialog cu Tatăl și cu noi. Smereniei Lui trebuie să-i răspundă smerenia noastră, pentru realizarea tainei întâlnirii cu El în iubire.

Locul în care Se află El ca Arhiereu este încăperea cea mai dinăuntru, cea mai ascunsă și mai curată a inimii, pentru că numai aceea poate fi în modul cel mai ușor sensibilizată și deschisă lui Dumnezeu. Numai adâncul virtual omenesc se poate deschide adâncului nesfârșit dumnezeiesc. Sfântul Marcu Ascetul continuă: „Dacă încăperea aceea nu se deschide prin Dumnezeu și prin nădejdea rațională și înțelegătoare, nu putem cunoaște în chip sigur pe Cel ce locuiește în ea și nu putem ști de au fost primite jertfele de gânduri, sau nu... Deschizându-se inima credincioasă prin nădejdea mai sus pomenită, Arhiereul ceresc primește gândurile întâi născute ale minții și le mistuie în focul dumnezeiesc.”³⁸² Hristos face slujbă de Mijlocitor ca Arhiereu nu într-un loc străin de noi, ci între abisul inimii noastre și abisul dumnezeiesc, aflându-Se în amândouă și fiind punte între ele, căci le are în Sine pe amândouă. Ca astfel de Arhiereu, El vrea să deschidă abisul inimii noastre abisului lui Dumnezeu, să trezească setea nesfârșită de iubire a inimii noastre pentru a se adăpa din nesfârșitul izvor al iubirii dumnezeiești. Și o poate face aceasta aflându-Se cu abisul inimii Sale omenești deschis

³⁸⁰ *Despre Botez și Potir, Răsp. c. Talasie*, Filoc. rom., III, p. 174.

³⁸¹ *Despre Botez*, Filoc. rom., I, p. 281.

³⁸² *Op. cit.*, p. 282. În cele 153 capete despre rugăciune ale lui Evagrie (Filoc. rom. I, p. 91) se spune: „Rugăciune săvârșește acela care aduce totdeauna primul său gând lui Dumnezeu.”

abisului dumnezeiesc în abisul inimii noastre.

De la Hristos sălășluit în noi la Botez ne vine puterea deschiderii spre Dumnezeu. De la Arhiereul care Se jertfește acolo în focul iubirii de Dumnezeu și de noi, ne vine puterea să alăturăm, cu o căldură din căldura Lui, jertfa noastră la jertfa Lui, renunțarea noastră la noi înșine, pentru ca această jertfă a noastră să fie luată de El împreună cu noi înșine și mistuită de focul aceleiași iubiri de Dumnezeu. De aici se vede că deși puterea lucrării ne vine de la Hristos, trebuie să dăm și noi o lucrare, încălzită și întărită de lucrarea Lui. „Drept aceea, o, omule care ai fost botezat în Hristos, dă numai lucrarea pentru care ai luat puterea și te pregătește ca să primești arătarea Celui ce locuiește în tine. Și astfel ți se va arăta Ție Domnul, potrivit făgăduinței, în chip duhovnicesc, precum Însuși zice: „Iar Domnul este Duhul; și unde este Duhul Domnului, acolo este libertatea” (II Cor. 3, 17). Atunci vei înțelege ceea ce s-a spus: „Împărăția cerurilor în lăuntrul vostru este” (Lc. 17, 21).³⁸³ Adică întâlnirea cu Dumnezeu în iubire se face în lăuntrul nostru, în sinergia fierbinte a iubirii.

Lucrarea pe care o dăm, în baza puterii ce o primim, este rodul unei tainice întâlniri a noastre cu Hristos. Noi actualizăm doar ceea ce ni se dă într-un mod nedeplin actualizat. Dar și această actualizare o facem cu ajutorul lui Hristos. Iar prin aceasta actualizăm nu numai virtualitățile ascunse în Hristos, ci și virtualitățile noastre cu ajutorul lui Hristos. În orice caz, de-abia în această contribuție a noastră experiem că nu numai noi producem rezultatul. Trebuie să lucrăm, ca să cunoaștem că și Hristos lucrează în noi. Și cunoaștem această lucrare a lui Hristos mai întâi în duhul nostru, dar o cunoaștem apoi și în noile simțiri duhovnicești ale trupului nostru. Îl cunoaștem pe Hristos pnevmatizat, dar totuși prezent în trupul nostru, deci ca trup, pnevmatizând și trupul nostru, sfințindu-l și pe el în toate faptele lui, împreună cu gândurile sufletului.

Impboldurile spre gânduri și fapte curate ne vin de la Hristos, dar odată concepute și săvârșite, le întoarcem tot lui Hristos. Îi întoarcem darul Lui cu dobânda noastră. Interpretând cuvântul Psalmistului: „Din templul Tău Îți vor aduce Ție împărații daruri în Ierusalim” (Ps. 68, 30), sfântul Marcu Ascetul zice: „Aceasta pentru că mintea, care e împăratul fiecăruia, ia întâi din templul cel ascuns al inimii îndemnurile bune și frumoase de la Hristos, Care locuiește acolo, și le duce până la viețuirea virtuoaasă, pe care Proorocul a numit-o Ierusalim; și apoi iarăși le aduce prin intenția cea bună lui Hristos, Care i le-a dăruit mai înainte.”^{383bis}

Diadoh al Foticeii spune și el: „La început, harul își ascunde prezența sa în cei botezați, așteptând hotărârea sufletului, ca atunci când omul se va întoarce cu tărie spre Domnul să-și arate printr-o negrăită simțire prezența sa în inimă... Deci dacă omul va începe să sporească în păzirea poruncilor și să roage neîncetat pe Domnul Iisus, focul sfântului har se va revărsa și peste simțurile mai dinafară ale inimii, arzând cu totul neghina păcatului.”³⁸⁴

Firea omenească este mereu în mișcare și mereu aceeași fire în esența ei. Bipolaritatea: substanță-energie e valabilă și aci. Firea omenească e prin ea însăși în mișcare, dar nu încetează să fie mereu aceeași fire în esență și să nu se epuizeze în nici o mișcare.³⁸⁵ Ceea ce îi vine de la Hristos e puterea de a se mișca potrivit voii celei raționale conforme cu voia lui Hristos, adică de a nu se mișca fără voia ei, în mod neliber. Și e mai mare putere în mișcarea conformă cu această voie. Prin mișcarea astfel întărită și adusă la normalul ei nu preamărim numai pe Hristos, ci creștem noi înșine, sau realizăm ceea ce trebuie să fim, și prin gândurile noastre cunoscute și prin faptele noastre manifestate ne facem, în același timp, un chip al lui Hristos cel aflat în noi nevăzut; sau Hristos Se face transparent în noi.

Prin gândurile și faptele acestea, prin care ne facem pe noi înșine, dar și pe Hristos, stăpâni pe toată ființa, gândurile și faptele noastre, gânduri și fapte concepute și săvârșite din

³⁸³ Vezi nota următoare.

^{383bis} Sfântul Marcu Ascetul, *op. cit.*, p. 283.

³⁸⁴ *Cuvânt ascetic, op. cit.*, p. 376.

³⁸⁵ Sfântul Grigorie Palama: „lucrarea este o însușire ființială;” „firea nu este întreagă, ba nici nu există fără o voință și lucrare și prin ele se arată că există, dar firea nu e aceea” (*Antiret. I, contra Achindin*, ed. cit., Hristou, tom III, Salonic, 1970, p. 50).

puterea lui Hristos, împlinim slujirea noastră preoțească. Prin ea oferim lui Hristos tot ce gândim și săvârșim, dar și pe noi înșine, murind lui Hristos din puterea morții Lui și viețuind Lui din puterea Învierii Lui. Prin aceasta dezvoltăm îngroparea și învierea noastră cu Hristos de la Botez. De bunurile ce le vor primi dreptii prin înviere, numai cei tari în credință se învrednicesc, „cei care mor în fiecare zi pentru dragostea lui Hristos, adică se ridică mai presus de toată preocuparea (egoistă) a vieții de aici și nu mai cugetă la nimic decât la un singur lucru: să ajungă la dragostea lui Hristos, care este deschizătura cea mai dinăuntru a inimii, unde a intrat ca înainte-mergător Iisus”³⁸⁶. „Căci nu putem face loc în noi întregii lucrări a Duhului, decât numai prin împlinirea poruncii desăvârșite, adică a morții”³⁸⁷ față de egoismul manifestat în păcate.

Nu e vorba numai de moartea omului vechi al păcatului, ci de moartea noastră ca subiect în general, pentru ca să viețuim în noi Hristos ca subiect (Gal. 2, 20). Dar eu însumi sunt în Hristos. El S-a făcut subiectul dinăuntru al subiectului meu, fără să încetez de a fi în El ca subiect, dar văzându-mă împlinit în El și plin de bucurie pentru această împlinire. Mi S-a făcut subiect, rămânându-mi în același timp un *Tu*, cel mai responsabil *Tu* pentru mine.

Această încadrare a mea, ca subiect, în subiectul lui Hristos, fiind actul iubirii supreme, e în același timp actul deschiderii celei mai depline a inimii, a intimității mele, prin care ridic viața mea, când mă adun din uitarea de mine, din împrăștiere. Inima e menită să fie deschisă spre Dumnezeu ca persoană și spre oameni, cum e făcută să fie deschisă o fereastră spre cele văzute. Deschiderea aceasta a inimii pentru mine și pentru Hristos a început la Botez, alungând alipirea la păcatul egoismului, în care credeam că se afirmă eu-ul meu. Încadrându-se subiectul meu dialogic în subiectul lui Hristos, inima mea se deschide în inima omenească a lui Hristos, deschisă la maximum infinității lui Dumnezeu.

Diadoh al Foticeii spune că cel ce ajunge la o dragoste intensă, pe de o parte „este ca și când n-ar fi, și Dumnezeu se slăvește în el, pe de alta plânge că nu-L poate iubi cât vrea.”³⁸⁸ În aceasta se vede atât încadrarea subiectului său în Iisus, cât și deosebirea sa de El. Chiar în plânsul său că nu poate iubi pe Iisus cât vrea, e o uitare de sine. „Datorită dragostei el călătorește afară din sine,” „Duhul va grăi în voi” (Mt. 10, 10); „Duhul strigă: Avva, Părinte” (Rom. 8, 15); „iar noi avem gândul lui Hristos” (I Cor. 2, 16); „a ieșit odată pentru totdeauna din iubirea de sine pentru dragostea lui Dumnezeu”³⁸⁹. Hristos sau Duhul lui Hristos S-a făcut subiectul simțirilor lui, al rugăciunii lui, al cuvintelor lui, al faptelor lui. Dar și, invers, omul e subiectul simțirilor trupului lui Iisus. E o unire fără confuzie. Cine nu împlinește însă deplin toate poruncile lui Hristos, ci numai unele și numai în parte, n-a murit deplin lui Hristos și nu s-a unit cu El, pentru că nu-L iubește deplin, deși poate intra și el în împărăție, adică la gustarea bunurilor unei comuniuni parțiale cu El, pe măsura unirii cu El. „Și cei ce au împlinit poruncile parțial, pe măsura aceasta vor intra în Împărăție. Dar cei ce voiesc să ajungă la desăvârșire, sunt datori să împlinească poruncile în mod cuprinzător. Iar cea care le cuprinde pe toate este lepădarea sufletului propriu, care este moartea.”³⁹⁰

Moartea are deci și înțelesul iubirii depline față de Hristos. Dar iubirea e virtutea care încoronează toate virtuțile și le cuprinde pe toate. Iar virtuțile nu sunt decât deprinderile dobândite de firea noastră prin împlinirea statornică a poruncilor, cu ajutorul puterii lui Hristos, sau al Duhului aflat în inima noastră de la Botez. Poruncile nu sunt decât poftirea la deschiderea deplină a inimii noastre pentru Hristos, pentru semenii noștri, efectuată și de noi cu puterea lui Hristos, Care ni Se oferă prin ele cu puterea Lui, dar și cu apelul la efortul nostru pentru a ne pune de acord cu El în iubire. Dragostea fierbinte de Dumnezeu care încoronează toate virtuțile e un rod al Duhului lui Hristos aflat în inimă, dar și un răspuns al omului. E o întâlnire deplină cu Hristos plin de infinitatea dumnezeiască în inima noastră. E o

³⁸⁶ Despre Botez, *op. cit.*, p. 294.

³⁸⁷ *Op. cit.*, p. 295.

³⁸⁸ *Cuv. ascetic*, cap. 13, Filoc. rom. I, p. 339.

³⁸⁹ *Cuv. ascetic*, cap. 14, *op. cit.*, p. 339.

³⁹⁰ Despre Botez, p. 291.

revelare deplină a lui Hristos cel aflat în inimă. Diadoh al Foticeii spune: „Iar când nevoitorul se va îmbrăca cu toate virtuțile, și mai ales cu desăvârșita sărăcie (renunțând la toate pentru Dumnezeu, n.n.), atunci harul îi va lumina firea, într-o oarecare simțire mai adâncă, încălzindu-l spre mai multă dragoste.”^{390bis}

Sfântul Marcu Ascetul zice: „Dacă vreunul dintre credincioși, fiindcă a împlinit toate poruncile, află în sine oarecare lucrare duhovnicească pe măsura viețuirii sale, să creadă că a luat de mai înainte puterea pentru ea, întrucât a primit prin Botez harul Duhului, pricina tuturor virtuților, adică nu numai a virtuților ascunse duhovnicește, ci și a celor arătate; și nimeni dintre cei virtuoși să nu-și închipuie că a făcut vreun bine oarecare prin puterea lui. Căci omul bun, zice Cuvântul, nu de la sine, ci „din vistieria cea bună a inimii scoate cele bune” (Lc. 6, 45), iar prin vistieria cea bună înțeleg pe Duhul cel Sfânt ascuns în inimă.”³⁹¹

Am văzut că Sfântul Marcu Ascetul socotește că și cei ce n-au împlinit decât parțial poruncile, deci n-au dobândit deplinătatea virtuților, pot intra în Împărăția cerurilor. Sfântul Simeon Noul Teolog pare a fi mai exigent. El spune că virtuțile sunt ca niște foi de aur sau de argint, care, sudate de Sfântul Duh, alcătuiesc un vas în care e vărsat harul Duhului Sfânt. Lipsind o foaie, tot harul va curge prin spărtura produsă în vas.³⁹²

Cele două opinii se pot concilia, în sensul că fiecare om trebuie să cultive toate virtuțile, căci lipsa totală a uneia (de exemplu smerenia, răbdarea, blândețea) le alterează pe toate celelalte; dar dată fiind puțința progresului nesfârșit în bine, nici un om nu poate ajunge vreodată la capătul lor. El trebuie să se silească totdeauna să urce mai sus. Toate virtuțile sunt legate de un grad de iubire care pe de o parte vine din Duhul iubirii sălășluit în inimă, pe de alta e un răspuns al omului la ea. Dacă, după Marcu Ascetul, virtutea iubirii încheie progresul omului în virtuți cu ajutorul harului ascuns în inimă, și deci el înțelege prin iubire treapta culminantă a virtuților, la care nu pot ajunge mulți, Diadoh al Foticeii, vorbind mai explicit, socotește că dragostea de Dumnezeu stimulează tot urcușul omului, susține toate virtuțile. Pe linia aceasta sfântul Simeon a putut spune că omul trebuie să aibă toate virtuțile și această afirmare nu e contrazisă de Sfântul Marcu Ascetul. „Harul, spune Diadoh al Foticeii, se ascunde, din însăși clipa în care m-am botezat, în adâncul minții. Dar își acoperă prezența fără de simțirea minții. Din moment ce începe însă să iubească cineva pe Dumnezeu cu toată hotărârea, o parte din bunătățile harului intră într-un chip negrăit în comunicare cu sufletul prin simțirea minții... Și pe măsura înaintării sufletului (în renunțarea la plăcerile lumii), își deschide și harul dumnezeiesc bunătatea lui în minte.”³⁹³

Sfântul Marcu Ascetul cere să aducem lui Hristos ca jertfe toate gândurile noastre din prima clipă a apariției lor, cât timp nu sunt amestecate cu ceva rău în ele, cât timp nu sunt mușcate de fiare, cum zice el. Numai așa le putem păstra curate, sau ne putem uni deplin cu Hristos.

Aceasta e importanța slujirii de preot a omului. Numai așa se poate aduce omul pe sine curat lui Hristos: dacă aduce toate gândurile sale referitoare la lucruri de la început lui Hristos, ca să le aducă Arhiereul cel mare Tatălui, sfințindu-ne. Numai așa lucrurile nu vor deveni obiecte ale lăcomiei noastre, ale unor tendințe de plăcere apărute în noi.

În aceasta se manifestă însă nu numai dragostea adevărată de Dumnezeu, care-L vede pe El în toate, ci și iubirea adevărată de lucruri și de persoane, care nu le coboară la nivelul de simple obiecte ale plăcerilor și intereselor egoiste, ci în minunata și adâncă lor taină și însemnătate ascunsă în rațiunile eterne ale Cuvântului lui Dumnezeu; numai așa vede persoanele ca parteneri libere ale unei iubiri în deplin respect reciproc și într-o trebuință egală a uneia de alta, și lucrurile, ca mijloace de manifestare a iubirii întreolaltă.

Privirea pătimășă a lucrurilor, privirea dușmănoasă sau pătimășă a persoanelor, pune

^{390bis} *Cuv. ascetic*, cap. 85, p. 376.

³⁹¹ *Op. cit.*, p. 291.

³⁹² *Cateheza XXVIII*, în: Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses*, tom. III, ed. par Mgr Basile Krivochéine, în „Sources Chrétiennes”, no. 113, Paris, 1965, p. 105-107.

³⁹³ *Op. cit.*, cap. 77, p. 369.

peste ele o ceață, dându-le o prea mare însemnătate momentană, care peste scurtă vreme trece în disprețuirea lor, sau le disprețuiește din primul moment. Privirea nepătimașă le vede în orizontul luminii infinite a lui Dumnezeu și în rosturile lor de concretizare a înțelepciunii și iubirii Lui nesfârșite și mereu variate față de noi. De aceea cer Sfinții Părinți să privim lucrurile în înțelesurile lor simple, sau curate, despărțite de patimă, prin faptul că le aducem lui Dumnezeu, le punem în legătură cu El, împlinind slujba noastră de preoți ai creației în fața lui Dumnezeu. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune: „Înțeles pătimaș este gândul compus din patimă și înțeles. Să despărțim patima de înțeles și va rămâne gândul simplu. Și o despărțim prin iubire duhovnicească și înfrânare dacă voim,”³⁹⁴ înțelesul simplu e nu numai înțelesul curat, ci și înțelesul transparent al lucrurilor, adâncit în lumina și în iubirea dumnezeiască nesfârșită. Virtuțile despart practic înțelesurile lucrurilor de înțelesurile pătimășe care le întunecă și se comportă ca atare față de ele. De aceea virtuțile sunt și o vedere a transparenței lui Dumnezeu prin persoane și prin lucruri. Virtuțile o fac aceasta nemaivăzând lucrurile reduse la simpla lor grosime opacă materială, pentru că au despărțit mintea de patimile trezite sau produse de această grosime care nu stârnește decât trupul. „Virtuțile despart mintea de patimi.”³⁹⁵ Celui curat toate îi sunt curate. Celui curat toate îi sunt transparente și el însuși este transparent pentru Dumnezeu. Cel curat vede prin toate pe Dumnezeu. „Fericiți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu.” Astfel prin curățirea de patimi și prin dobândirea virtuților, omul se ridică la cunoștința rațiunilor lui Dumnezeu prin contemplarea lucrurilor în Dumnezeu și, prin aceasta, la cunoașterea lui Dumnezeu Însuși. Cunoașterea lui Dumnezeu nu are o bază pur teoretică, ci una practică. Ea are nevoie de un efort de curățire de patimi și de dobândire a curăției prin virtuți, de iubirea curată față de toate, pentru ca să vadă pe Dumnezeu prin toate. În omul curat cosmosul întreg își recapătă strălucirea în Dumnezeu, strălucire care se răspândește din Dumnezeu prin el.

Astfel inima omului se deschide lui Dumnezeu printr-o iubire, care este nu numai vârful virtuților, ci și al cunoașterii lui Dumnezeu, fiind apanajul unei minți care s-a curățit de patimi. De altfel virtuțile, curățind trupul și sufletul de patimi și umplându-l de iubirea lui Dumnezeu, curăță totodată și mintea de cugetarea pătimașă, care strâmbă lucrurile și persoanele și le închide într-un orizont îngust, ridicând-o prin orizontul larg și luminos în care le vede, la cunoașterea lui Dumnezeu. „Când mintea s-a eliberat desăvârșit de patimi, înaintează fără să se întoarcă înapoi, în contemplarea lucrurilor, făcându-și călătoria spre cunoștința Sfintei Treimi.”³⁹⁶

Această cunoaștere curată a înțelesurilor simple ale fapturilor, simple și totuși nesfârșit de adânci, e rodul unei iubiri superioare iubirii lor din interes material trecător. Chiar iubirea de femeie, care depășește senzualitatea, e o iubire superioară, căci e durabilă, iubind și respectând femeia în taina ei eternă și în dimensiunile ei spirituale neîngustate, cunoscute prin această iubire curată în Dumnezeu. În sensul acesta pentru cei înaintați în Hristos nu mai e nici bărbat (pentru femeie), nici femeie (pentru bărbat), ci toți una în Hristos (Gal. 3, 28), pentru că bărbatul și femeia se întâlnesc în spiritul lor care este identic în adâncimea și curăția lui.

Aceasta nu înseamnă că creștinii nu au voie să se împărtășească de lucruri, că nu au voie să se unească prin căsătorie ca bărbat și femeie. Lucrurile pot fi folosite, dar nu pentru plăceri, ci pentru menținerea vieții în trup și pentru cunoașterea și lauda lui Dumnezeu. Iar iubirea între bărbat și femeie trebuie să ia totdeauna forma căsătoriei. Numai așa femeia se actualizează pentru bărbat în plenitudinea ființei ei și bărbatul de asemenea pentru femeie, și între ei se realizează o adevărată unitate. Prin căsătorie iubirea bărbatului față de femeie depășește senzualitatea trecătoare, îngustă și egoistă, și iubirea femeii față de bărbat la fel. Numai așa își sunt unul altuia de ajutor în urcușul duhovnicesc spre Dumnezeu, în împlinirea lor adevărată. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune: „Scriptura nu înlătură nimic din cele date

³⁹⁴ *Capete despre dragoste*, IV, 43, Filoc. rom., II, p. 85.

³⁹⁵ *Op. cit.*, III, 44, Filoc. rom., vol. II, p. 85.

³⁹⁶ *Op. cit.*, I, 86, p. 51.

nouă de Dumnezeu spre folosire, dar pedepsește lipsa de măsură și îndreaptă lipsa de judecată. De pildă nu oprește pe om să mănânce, să facă copii, să aibă bunuri materiale și să le chivernisească în mod drept. Dar îl oprește de la lăcomia pântecelui, de la desfrânare și de la celelalte de felul acesta. Nu-l oprește nici să cugete la acestea (căci pentru aceasta s-au făcut), dar îl oprește să cugete pățimaș.³⁹⁷

Dar este și o altă cale care ușurează urcușul spre Dumnezeu. E calea unei desfaceri mai radicale de cele amintite, din iubirea mai mare de Dumnezeu. „Unele din cele săvârșite de noi după voia lui Dumnezeu, se săvârșesc potrivit poruncii; altele nu din poruncă, ci, cum ar zice cineva, ca o jertfă de bună voie. De pildă, potrivit poruncii este a iubi pe Dumnezeu și pe aproapele, a iubi pe dușman, a nu desfrâna, a nu ucide și celelalte, pe care, călcându-le, vom fi osândiți. Iar nu din poruncă este traiul în feciorie, necăsătoria, sărăcia, retragerea din lume și celelalte. Acestea au înțelesul de daruri, că de nu vom putea să împlinim din slăbiciune vreunele din porunci, să câștigăm prin daruri îndurarea bunului nostru Stăpân.”³⁹⁸

Motivația ce o dă Sfântul Maxim în aceste rânduri așa ziselor „sfaturi evanghelice”, se deosebește de cea catolică. Prin împlinirea acestor sfaturi nu se câștigă niște merite prisositoare, ci se umplu niște goluri în împlinirea poruncilor. Adeseori unii creștini, conștienți că nu sunt în măsură să îplinească îndatoririle generale ale creștinilor, își iau sarcina să îplinească alte lucruri, pentru a câștiga îndurarea lui Dumnezeu pentru cele ce știu că nu le vor putea împlini. Pentru conștiința lor împlinirea acestor sfaturi pe care simt că le pot împlini mai ușor, decât pe cele de ordin general creștin, devine o obligație. Monahismul a fost astfel o chestiune de chemare. Și cel ce-și descoperă această chemare trebuie s-o ia în serios și, împlinind-o, să nu se mândrească socotind că face mai mult decât era dator să facă și decât ceilalți.

De altfel urcușul în desăvârșire este nesfârșit și nu se poate spune de nimeni că a trecut dincolo de desăvârșirea sa, încât ceea ce face pe deasupra nu se mai asimilează persoanei sale, ci e un prisos pe care-l poate preda Bisericii pentru a-l pune la dispoziția celor ce n-au împlinit atâta cât erau datori. Aceasta nu înseamnă un egoism pentru cei ce urcă la trepte foarte înalte de desăvârșire. Dar folosul altora de la ei se datorește iradierii directe de putere de la cei mai ridicați la cei mai puțin ridicați, neavând nevoie de un intermediu oficial care să ia acest surplus în administrație proprie, pentru o distribuire a lui altora ca unor merite dezlegate de persoanele care le-au câștigat. De altfel toți creștinii pot câștiga unii de la alții, fiecare având ceva de comunicat și de primit de la ceilalți.

3. Necesitatea credinței și a faptelor bune în însușirea mântuirii

Încă din cele spuse până aici despre etapele vieții noi în Hristos, s-a văzut importanța faptelor bune în însușirea personală a mântuirii. Mai stăruim puțin asupra lor, dată fiind contestarea faptelor bune în protestantism și înțelegerea lor deosebită în catolicism.

Protestanții contestă necesitatea faptelor bune pentru mântuire, pe baza câtorva locuri din epistolele Sfântului Apostol Pavel despre mântuirea prin credință fără faptele legii (Rom. 3, 20, 28, 30; 2, 4, 6; Gal. 2, 16; Efes. 2, 8). Această contestare a faptelor e solidară cu învățătura lor despre justificare, ca achitare juridică a celor ce cred, de vina pentru păcate, fără desființarea păcatelor și fără sădirea în ei a unei vieți noi în Hristos. Am văzut însă că Sfântul Apostol Pavel înțelege „dreptatea”, de care se împărtășește omul în Hristos, ca o viață nouă, manifestată în fapte bune care-l pot duce pe om la statura spirituală a lui Iisus Hristos, bărbatul desăvârșit, în toate locurile din epistolele Sfântului Apostol Pavel despre viața cea nouă în Hristos, în continuă creștere, e implicată aprecierea faptelor bune. Dar Sfântul Pavel vorbește și în alte nenumărate locuri despre necesitatea faptelor bune.

E clar că faptele bune, a căror importanță o contesta protestantismul, sunt faptele pe

³⁹⁷ *Op. cit.*, IV, 66, Filoc. rom., II, p. 109-110.

³⁹⁸ *Op. cit.*, IV, 67, Filoc. rom., II, p. 110.

care omul le socotește că-l fac drept fără unirea cu Hristos cel jertfit și înviat. Față de această mentalitate, Sfântul Apostol Pavel pune ca temelie a mântuirii credința în Hristos, dar nu credința în importanța juridică a morții lui Hristos, ca echivalent al păcatelor noastre, ci credința ca legătură personală cu Hristos, prin care iradiază în om puterea lui Hristos; e o credință care echivalează cu o unire treptată cu Hristos, din a Cărui jertfă și Înviere primim și noi putere de a muri păcatelor, adică de a muri egoismului și izolării noastre, și de a învia la o viață nouă, care stă în comunicarea intimă cu Hristos și care ne va duce și pe noi la înviere din puterea Învierii Lui. Nu faptele în afara lui Hristos ne mântuiesc, deci nu faptele noastre, săvârșite pe baza vreunei legi normative impersonale, ci faptele ce izvorăsc din puterea lui Hristos cel sălășluit în noi sunt necesare pentru însușirea personală a mântuirii, pentru că ele sporesc în noi unirea cu Hristos și asemănarea cu El. În ele se arată că ne-am însușit mântuirea în Hristos. Nu numai în protestantism e evitată mândria pentru fapte, ci și în Ortodoxie; dar pe când în protestantism se renunță la orice fel de fapte, deci chiar la faptele din puterea comuniunii cu Hristos, pentru că nu se crede în această comuniune, - în Ortodoxie se văd aceste fapte ca rodire în noi a prezenței lui Hristos și a puterii Lui.

Între aceste fapte și credința în Hristos există o legătură organică, în amândouă manifestându-se comuniunea cu Hristos. În fapte comuniunea cu Hristos se manifestă ca o dezvoltare a comuniunii începătoare prin credință. Credința în Hristos e credința în Hristos cel din noi, credința din puterea Lui aflător în noi; e iradierea în noi a prezenței și puterii lui Hristos, sălășluit în noi în chip nevăzut. Credința aceasta include în ea iubirea față de Cel ce S-a jertfit, a înviat pentru noi și S-a sălășluit în noi, ca din starea Lui de jertfă și înviere să luăm putere să murim și noi față de păcat și să ducem și noi o viață nouă din El și cu El. Hristos Însuși ne umple de iubire față de El, prin iubirea Lui față de noi. Iar iubirea ne dă puterea să ne facem asemenea Lui: să murim față de păcat, să ne manifestăm cu iubire față de oricine și față de orice. Creștinismul este marea taină a comuniunii personale, pe care Occidentul n-a înțeles-o. E marea taină a creșterii persoanei din viața altei persoane și, în ultimă analiză, din viața Persoanei lui Hristos plină de infinitatea dumnezeiască.

Deci credința de care vorbește Sfântul Apostol Pavel este credința prin care ne însușim starea de dreptate a lui Iisus, de pe urma jertfei și Învierii Lui, care, așa cum „este dinamică în El, este dinamică și în noi; este „credința lucrătoare prin iubire”. Ea este opusă faptelor legate de legea tăierii împrejur sau a netăierii împrejur (Gal. 5, 6); este opusa faptelor oricărei legi, care sunt fapte săvârșite din puterea omului, totdeauna slabă când nu e susținută de comuniunea cu Persoana lui Hristos, infinită în puterea și iubirea Ei.

Iubirea e cea mai mare forță. Dar ea e tare numai atunci când e susținută de comuniunea cu Persoana infinită în putere și iubire a lui Hristos care e una cu credința adevărată. Ea va rămâne și după ce va înceta credința, adică atunci când Hristos ni Se va arăta în chip descoperit. Și pentru că e mare, e lucrătoare, sau își arată mărimea în capacitatea ei de a se dovedi prin toate manifestările. Cel ce are de aceea o credință dar n-are iubire, chiar dacă ar putea muta și munții, sau chiar dacă și-ar da trupul să-l ardă, nimica nu este, pentru că nu e în comuniune. Și cum lucrează iubirea? „Dragostea îndelung rabdă, dragostea este plină de bunătate, dragostea nu pizmuiește, nu se laudă, nu se trufește, dragostea nu se poartă cu necuviință, nu caută ale sale, nu se aprinde de mânie, nu pune la socoteală răul, nu se bucură de nedreptate, ci se bucură de adevăr; toate le suferă, toate le crede, toate le nădăjduiește, toate le rabdă” (I Cor. 13, 4-7).

Credința fără iubire e încruntată, pentru că e efort individual, nu comuniune; ea poate fi trufașă, poate ascunde în ea un individualism. Dragostea e opusul individualismului rigid, e smerită. Conceptul apusean de credință se explică din doctrina despre un Hristos la distanță, neprezent în inimi. Dragostea e deschiderea inimii în mod nelimitat pentru ceilalți în Hristos, dragostea e uitare de sine pentru ceilalți, după pilda și din puterea lui Hristos. A trăi în dragoste înseamnă a trăi în nelimitarea generoasă, iradiată în noi din infinitatea Persoanei lui Dumnezeu, aflătoare și în celelalte persoane. Nu poți iubi decât o altă persoană. Iar puțința și setea ei de infinit arată că în comuniunea dintre persoane se manifestă infinitatea Persoanei

infinite a lui Dumnezeu.

Credința în Hristos e iubirea față de Hristos și însușirea iubirii lui Hristos față de oameni. Altfel nu e adevărată credința. Căci credința adevărată este ea însăși începutul acestei deschideri și încrederi în infinitatea iubirii lui Hristos. Luther a contestat importanța iubirii, pentru că ea ar fi a omului și deci omul s-ar mândri cu ea. Dar omul, zicea el, nu trebuie să dea nimic ca să-și păstreze credința că numai prin Hristos se mântuiește. Dar cel ce iubește cu adevărat nu se mândrește, căci el a uitat de sine. Cel ce iubește pe Hristos, și în Hristos pe oameni, nu se trufește, pentru că el știe că iubirea lui se hrănește din iubirea lui Hristos față de noi, că în infinitatea iubirii de care se simte cucerit, trăiește infinitatea iubirii lui Hristos. Iubirea noastră e numai răspunsul nostru la iubirea Lui, dat din puterea iubirii Lui. E un val al ființei noastre spre El, stârnit de valul iubirii Lui care ne trage spre El. Dacă n-ar fi iubirea Lui care să pătrundă în noi și să ne atragă spre El, ne-am comporta ca niște nesimțiți. N-am putea nici crede măcar. „Cine ne va despărți pe noi de iubirea lui Hristos? Oare necazul? Oare strâmtorarea, ori prigoana, ori foametea?... Nici moartea, nici viața, nici îngerii...” (Rom. 8, 25, urm.). Nici doctrine spectaculoase ca acelea a școlilor teologice protestante. Căci spune Sfântul Marcu Ascetul: „Cel ce a lăsat fapta și se reazemă pe cunoștința simplă, ține, în loc de sabie cu două tăișuri, băț de trestie, care în vremea de război, cum zice Scriptura (Is. 36, 6), găurește inima și strecoară în ea otrava firii înainte de cea a vrăjmașilor.”^{398bis} Sau: „Cuvintele dumnezeieștilor Scripturi citește-le prin fapte și nu te întinde în vorbe multe, îngâmfându-te în deșert cu simpla lor înțelegere.”³⁹⁹

Sfântul Apostol Pavel respinge într-adevăr faptele, dar numai pe cele ce nu izvorăsc din credința în Hristos și din iubirea față de El. Deci credința e baza faptelor. Dar așa cum faptele care nu sunt din credința în Hristos nu au valoare pentru mântuire, tot așa nici credința care nu e lucrătoare prin iubire nu e o credință adevărată. De aceea faptele nu se socotesc mântuitoare în ele înseși, nu se socotesc ca atare cele ce au numai chip exterior și nu constituie ca atare un drept al omului la mântuire; de aceea nu pot fi nici o prestație care poate întrece echivalentul mântuirii proprii, putând fi detașate de cel ce le-a făcut și depozitate într-un tezaur de merite prisositoare din care se pot completa lipsurile altora. Pot fi fapte săvârșite la exterior și totuși sufletul să rămână lipsit de iubire, rigid în mândria lui pentru faptele săvârșite. Pot fi fapte săvârșite din diferite interese, cu diferite planuri. Numai revărsarea inimii în ele din credința ca relație nemijlocită cu Hristos le dă valoare mântuitoare; numai când sporesc credința și iubirea omului, care-l fac din ce în ce mai bun; numai când ele transferă bunătatea celui ce le săvârșește și în ființa celor ce se bucură de beneficiul lor. Altfel, dacă adresatul unor fapte bune simte în cel care le săvârșește în favoarea lui vreo mândrie, aceasta îl poate face și mai rău.

Concepția apuseană despre obținerea mântuirii pe seama noastră într-un mod juridic face de prisos faptele noastre (protestantism), sau le consideră și pe ele ca un adaos la echivalentul juridic achitat de Hristos pentru păcatele noastre (catolicism). Nici într-un caz, nici într-altul nu se înmoaie și nu se deschide inima pentru Hristos din Hristos și pentru oameni din Hristos. Și aceasta este mântuirea noastră pe care o urmărește Hristos prin faptul că S-a făcut om: ca să ne comunice iubirea Sa și să devenim purtătorii iubirii Lui; să ne scoată din rigiditatea egoismului păcătos. Nici unul, nici altul nu vede mântuirea adusă de Hristos ca bază a unei refaceri reale a omului în comuniunea cu Dumnezeu. Numai faptele izvorâte din iubire, al cărui izvor în noi este iubirea lui Hristos, au un rost în mântuirea noastră.

Iar iubirea din care izvorăsc faptele și pe care ele o sporesc nu poate atinge niciodată un nivel de la care să nu mai poată crește, pentru că iubirea lui Hristos din care ea se alimentează nu are o limită și pentru că persoana noastră pe care Hristos o vrea să sporească în iubire nu atinge niciodată o limită a creșterii ei. Considerarea ca mântuitoare a unor fapte atașate cuiva din afară și neizvorâte din iubirea lui - cum e cu faptele atribuite unor persoane de către autoritatea bisericească din prisosul faptelor altora, cum se face în catolicism -

^{398bis} *Despre legea duhovnicească*, cap. 86, Filoc. rom., I, p. 238.

³⁹⁹ *Ibid.*, cap. 85, p. 238.

implică o punere a faptelor mai presus de persoană, o necunoaștere a legăturii organice dintre fapte și persoane. Căci nu se consideră faptele ca o manifestare și ca o creștere a deschiderii inimii spre Dumnezeu și spre semenii. Persoanele cresc însă numai prin iubirea manifestată în fapte proprii, iar iubirea se arată în comuniunea persoanei care face unele fapte, cu cea pentru care le face. Faptele sunt manifestările relației iubitoare directe între persoană și persoană. Propriu-zis numai în relația cu Dumnezeu ca persoană supremă se realizează cu adevărat mântuirea omului, pentru că numai din iubirea lui Dumnezeu, manifestată în fapte, căreia omul i se deschide prin credința și faptele sale, el se poate umple cu adevărat de o iubire netrecătoare, manifestată în fapte interminabile.

Iubirea este și pentru Diadoh al Foticeii izvorul și criteriul faptelor. Iubirea e în sânul credinței adevărate sau viceversa. Și faptele bune se cuprind virtual în amândouă. În iubire se arată caracterul creator de comuniune al credinței; în iubirea manifestată prin fapte. În iubire și în fapte se vede din nou că mântuirea omului se realizează în Biserică. Dar în ea are loc și refacerea și creșterea noastră personală și repercutarea ei asupra lumii. Căci creșterea noastră personală e o creștere comună cu ceilalți în Dumnezeu, manifestată în fapte de iubire care se arată prin lucruri.

Diadoh al Foticeii spune: „Credința fără faptă și fapta fără de credință vor fi la fel de lepădate.”⁴⁰⁰

Căci credinciosul „trebuie să-și arate credința aducând Domnului fapte. Pentru că nici părintelui nostru Avraam nu i s-ar fi socotit credința spre dreptate, dacă n-ar fi adus pe fiul său jertfă, ca rod al ei”.⁴⁰¹ „Cel ce iubește pe Dumnezeu, acela crede totodată cu adevărat și săvârșește faptele credinței cu evlavie. Iar cel ce crede și nu este în iubire, nu are nici credința însăși, pe care socotește că o are. Căci crede cu o minte ușuratică ce nu lucrează sub greutatea plină de slavă a dragostei. Drept aceea credința lucrătoare prin iubire este marele izvor al virtuților.”⁴⁰² Iar iubirea aceasta izvorăște, la rândul ei, din Dumnezeu aflător în noi. „De aceea din adâncul inimii simțim izvorând dragostea dumnezeiască.”⁴⁰³ Și virtuțile în care se arată iubirea de Dumnezeu, hrănite de dragostea lui Dumnezeu și întărind dragostea de Dumnezeu, pe măsură ce sporesc, ne conduc spre „comuniunea nedespărțită cu Dumnezeu”.

Avem prin urmare paradoxul: iubirea și faptele bune izvorătoare din ea sunt un dar; iar, pe de altă parte, ele sunt o datorie. Sfântul Marcu Ascetul spune: „Domnul vrând să arate că orice poruncă e o datorie, iar pe de altă parte că înfierea se dă oamenilor în dar pentru sângele Său, zice: „Când veți fi făcut toate cele poruncite vouă, ziceți: slugi netrebnice suntem și ceea ce am fost datori să facem, aceea am făcut” (Lc. 17, 10). Deci Împărăția cerurilor nu este plata faptelor, ci harul Stăpânului gătit slugilor credincioase.”⁴⁰⁴

Pe de o parte iubirea este un dar, pe de alta, trebuie primită și însușită activ de noi și arătată prin fapte. Nu putem rămâne pasivi, nesimțitori la ea. Nu putem fi mântuiți fără răspunsul nostru activ la iubirea lui Dumnezeu față de noi, ca niște „bușteni”, cum spunea Luther. Dumnezeu nu ne disprețuiește atât de mult, ca să ne mute ca pe niște obiecte insensibile în Împărăția cerurilor. Dacă ne-ar disprețui așa de mult, nici nu s-ar mai fi făcut om pentru noi. Și apoi insensibilitatea aceasta nu s-ar prelungi și într-o insensibilitate la fericirea vieții veșnice? Căci cum ar produce atunci Dumnezeu dintr-odată o sensibilitate în noi, dacă n-a început să se producă în noi încă de acum un efort de a ne-o însuși?

Sfântul Simeon Noul Teolog zice: „Alergați, cereți, bateți, ca să vi se deschidă poarta Împărăției cerurilor, ca să intrați înăuntru și s-o aveți voi înșivă în lăuntru vostru” (Lc. 17, 21). Căci aceia care ies din viața prezentă înainte de a avea această Împărăție în inimi, cum o

⁴⁰⁰ Și sfântul Grigorie de Nazianz, *In Sanctum Baptismum*, P.G., 36, 424: „Credința fără fapte este moartă, ca și faptele fără credință.”

⁴⁰¹ Aici Diadoh dă adevărata explicație a afirmării că Avraam s-a făcut drept din credință. Avraam și-a arătat credința prin fapta celei mai nemărginite iubiri față de Dumnezeu, prin renunțarea nu numai la sine, ci și la viitorul său.

⁴⁰² *Cuv. ascetic*, cap.20-21, Filoc. rom., I, p. 342.

⁴⁰³ *Op. cit.*, cap. 79, p. 370 și cap. 67, p. 363.

⁴⁰⁴ *Despre cei ce-și închipuie că se îndreptează din fapte*, cap. 2, Filoc. rom., I, p. 248.

vor afla odată ce au plecat de aici fără s-o caute? Deci trebuie să o căutăm, să batem... Dacă lucrăm aici și ascultăm de Hristos, Stăpânul nostru, grăbindu-ne, cât suntem în viață, să primim Împărăția în noi înșine, nu-L vom auzi zicându-ne odată: Plecați de aici. Pentru ce căutați acum Împărăția, pe care v-am îmbiat-o și pe care ați refuzat să o primiți?”⁴⁰⁵

Mântuitorul Însuși a spus că iubirea față de El se arată și se întărește prin împlinirea poruncilor Lui și această împlinire ne conduce la comuniunea mai deplină cu El: „Cine are poruncile Mele și le păzește, acela este care Mă iubește; iar cine Mă iubește pe Mine, iubit va fi de Mine și-l voi iubi și Eu și Mă voi arăta lui” (In. 14, 21). Sau: „Dacă Mă iubește cineva, păzi-va cuvântul Meu și Tatăl Meu îl va iubi pe el, și vom veni la el și Ne vom face locaș la el” (In. 14, 23).

Prin faptele izvorâte din iubire, care la rândul ei crește din iubirea lui Hristos ca om față de Tatăl Său și din iubirea Lui față de noi, firea noastră înaintează de la calitatea de chip pe treptele interminabile ale asemănării cu Dumnezeu, împreună cu Hristos ca om și asemenea Lui, Care pentru aceasta a luat firea noastră și prin aceasta a pus bază mântuirii noastre.

Timpul însuși ne e dat în vederea acestei creșteri. Sfântul Maxim Mărturisitorul a apărut pe larg în scrierea *Ambigua* sensul acesta al timpului, împotriva lui Origen, care considera viața în timp un rezultat al unei căderi a sufletelor dintr-o existență necorporală. Noi creștem în timp, însă sporind în apropierea de Dumnezeu prin faptele săvârșite din iubirea față de Dumnezeu, ca răspuns la iubirea Lui și din puterea iubirii Lui. Noi nu putem răspunde de la început în mod nelimitat iubirii nelimitate a lui Dumnezeu, pentru ca, fiind creați, suntem limitați prin ființă, neputând primi prin har dintr-odată întreaga putere de iubire a lui Dumnezeu. Dar în același timp, ca chipuri ale lui Dumnezeu, aspirăm spre infinitate și suntem capabili de ea, dar nu printr-o actualizare exclusivă a ceea ce avem în noi, ci prin întărirea a ceea ce avem în noi din participarea la Dumnezeu cel infinit. Dar la participarea deplină nu putem ajunge fără o pregătire printr-o participare treptată, prin care dobândim în același timp conștiința că fără participarea deplină la Dumnezeu prin harul Lui, depășirea noastră continuă se mișcă totuși într-un cadru limitat, adică rămânem mereu închiși în timp, sau supuși morții.

Ținând seama de creșterea noastră treptată spre răspunsul nelimitat la iubirea Lui nelimitată, Dumnezeu Însuși nu ne arată această iubire de la început în întregime, ci ne-o împărtășește în etape, coborând El Însuși la nivelul nostru temporal și făcând cu noi drumul spre arătarea nelimitată a iubirii Lui și spre răspunsul nostru nelimitat la ea; adică spre ridicarea noastră în eternitatea Lui, care însă nu se produce prin această creștere treptată, ci printr-un act al lui Dumnezeu de mutare a noastră în ea. Atâta timp cât nu putem răspunde în mod nelimitat iubirii nelimitate a lui Dumnezeu, avem un viitor, depășim clipa de viață cu speranța să fim mai mult și să ne dăruim mai mult în viitor. Față de ceea ce dăruim acum, darurile noastre trecute ne apar mereu insuficiente, depășite. Dar totodată simțim că nici acum nu putem să ne dăruim cum am vrea. Așa se constituie timpul, cu trecutul depășit, cu prezentul simțit ca insuficient, cu viitorul spre care tindem prin nădejde, dintr-o continuă nevoie și posibilitate de depășire a limitării noastre, căutând în fond eternitatea, având în noi setea de ea, atrăgându-ne ea însăși spre ea, dar conștienți că nu o vom avea decât din darul deplin al lui Dumnezeu.

De aici vine nevoia faptelor continue, ca răspunsuri mereu mai sporite la iubirea lui Dumnezeu, ca expresii ale nevoii noastre de a răspunde mai deplin iubirii nelimitate a lui Dumnezeu, pe care într-un anumit fel o simțim în insuficiența continuă a răspunsului nostru; din nevoia continuă de a răspunde mai deplin apelului celorlalți, pe care îl simțim nelimitat în potență, întrucât rămân mereu nesatisfăcuți cu răspunsurile noastre limitate, simțind și ei că le-am putea răspunde în mod nelimitat, dar nu din noi înșine, ci din darul iubirii nelimitate a lui Dumnezeu, care ni se va împărtăși odată. Mai ales după ce am dat un nou răspuns, simțim că și el a fost nedeplin, pentru că a apărut în noi o nouă posibilitate pentru un răspuns mai deplin. Dar încă în momentul în care dăm acest nou răspuns, îl simțim ca nedeplin, ca depășit,

⁴⁰⁵ *Catéchèses...*, vol. II, cat. XV, p. 223.

ca aparținând trecutului, căci în noi răsare în același moment posibilitatea unui nou răspuns pe care îl sperăm perfect, sau mai perfect. E o nouă posibilitate de care a devenit aptă firea noastră însăși în baza virtualității ei de a fi în dialog nesfârșit cu Dumnezeu cel infinit, virtualitate care însă se actualizează treptat numai în acest dialog efectiv. Acestea sunt „epectazele” sau „întinderile înainte”, de care vorbește Sfântul Grigorie de Nyssa, după exemplul Sfântului Apostol Pavel, ca întinderi spre o țintă care nu e decât Dumnezeu Însuși cu infinitatea arătată a iubirii Sale, spre „cununa dumnezeieștii chemări de sus, întru Hristos Iisus” (Filip. 3, 14).

Despre această cursă de la mai puțin deplin la mai deplin spune și Sfântul Marcu Ascetul: „Orice prisos de virtute am adăuga astăzi, el e o dovadă a negrii trecute, nu un drept la răsplată.”⁴⁰⁶ Sau: „Cu cât sporești virtutea astăzi, cu atât te-ai dovedit dator pentru ziua de ieri, făcând arătată puterea firii,”⁴⁰⁷ ai făcut arătată virtualitatea nesfârșită a firii, dar și disponibilitatea nelimitată a lui Dumnezeu de a o întări și actualiza tot mai mult. Dar în aceasta se mai arată poate și faptul că, deși ceea ce am făcut în trecut ni se pare că am făcut cu maximum de efort, a fost lipsit de tot efortul de care eram capabili.

Necesitatea faptelor neîncetate vine și din trebuința de a răspunde altor și altor situații, altor și altor nevoi ale semenilor noștri, în fața cărora ne pune Dumnezeu, cerându-ne să ne manifestăm continuu și noi iubirea noastră, care în alt fel este iubirea neîncetată a lui Dumnezeu față de oameni prin noi, și față de noi înșine; căci El voiește ca noi să creștem neîncetat și multiplu, dezvoltându-ne toate posibilitățile noastre de cunoaștere și de făptuire, dezvoltând comuniunea de iubire cu cât mai mulți oameni și înprospătând-o neîncetat. Prin aceasta realizăm făptura noastră însăși din alte și alte puncte de vedere, sau actualizăm și adâncim și facem mai luminoase alte trăsături ale chipului lui Hristos imprimat în noi, făcându-L pe El însuși să apară tot mai luminos în bogăția trăsăturilor Lui și în interesul Lui iubitor față de toți oamenii.

Chipul uman al lui Hristos e alcătuit din armonia a nenumărate virtuți, a nenumărate aspecte ale binelui, care reflectă în chip uman însușirile lui Dumnezeu. Cel ce prin faptele statornice de diferite feluri imprimă în sine diferitele virtuți, imprimă prin aceasta înseși trăsăturile chipului lui Hristos, sau dă formă umană, în persoana sa, însușirilor lui Dumnezeu, asemenea lui Hristos.⁴⁰⁸ Și aceasta e o adevărată participare la Dumnezeu și o reflectare a lui Dumnezeu prin ființa noastră personală. El duce chipul dumnezeiesc din sine la asemănare și la iubirea îndumnezeietoare.⁴⁰⁹ Pe fața lui s-a făcut străvezie în mod vădit lumina feței lui Hristos.

Așa cum Hristos a lucrat continuu, manifestându-și iubirea față de alte și alte nevoi ale oamenilor din jurul Său, așa trebuie să facem și noi. Dar faptele cerute nu constau numai din manifestări ale iubirii față de oameni, ci și din fapte de înfrânare a egoismului care ne mărginește în general, nedându-ne posibilitatea să ne împărtășim de iubirea nelimitată a lui Hristos și să-i răspundem ei; constau și din fapte de întărire a purității sau a transparenței noastre și a întăririi legăturii noastre cu Dumnezeu, ale intensificării apropierii de El și a relației iubitoare cu El.

Sfântul Apostol Pavel a vorbit și el de o continuă „întindere înainte”, dar și de faptul că această întindere temporală nu ne duce prin ea însăși la desăvârșirea vieții veșnice. „Fraților, eu nu mă socotesc să fi ajuns, ci una fac: cele dinapoi uitându-le și spre cele dinainte tinzând, la țintă alerg, la cununa dumnezeieștii chemări de sus, întru Hristos Iisus” (Filip. 3,

⁴⁰⁶ Despre cei ce-și închipuie..., etc., cap. 44, p. 253.

⁴⁰⁷ Despre Botez, Filoc. rom., I, p. 297.

⁴⁰⁸ Sfântul Maxim Mart., *Ambigua*, P.G., 91, col. 1081 D: „Dacă ființa virtuții din fiecare este Domnul nostru Iisus Hristos, cum s-a scris: „Care S-a făcut nouă înțelepciune, dreptate, sfințenie și răscumpărare” (I Cor. 1, 30), avându-le pe cele spuse în mod absolut în sine, fiind atotînțelepciunea și dreptatea și sfințenia nu în mod limitat ca noi..., tot omul care se împărtășește prin deprindere de o virtute se împărtășește neîndoiește de Dumnezeu, ființa virtuților.”

⁴⁰⁹ Idem, *ibid.*, col. 1084 AB: „Devine dumnezeu din Dumnezeu, primind a fi dumnezeu, adăugând cu voința prin virtute la binele firii celei după chip, asemănarea.”

13-14). Ținta alergării e sus, e dincolo de planul nostru temporal. Dar acolo sus, noi suntem „chemați”, ceea ce înseamnă că simțim și în firea noastră o năzuință spre acea țintă. Ea este o „cunună” pentru străduințele ce le-am făcut aici. Dacă n-ar fi această străduință, n-am putea aștepta nici cununa. Acolo s-a terminat alergarea temporală. Acolo e răspunsul nelimitat la iubirea nelimitată a lui Dumnezeu, răspuns care nu mai trebuie depășit; acolo e odihna veșnică. Dar alergarea în timp e necesară pentru dobândirea cununii acestei odihne în bucuria fără de sfârșit. Aici se face omul vrednic de cununa acelei odihne prin alergare, prin folosirea timpului.

Teologia dialectică protestantă privează timpul de orice valoare. Disprețuind faptele, disprețuiește puțința de creștere a persoanei înseși sau valoarea ei în ochii lui Dumnezeu ca focar al năzuinței spre tot mai marea iubire a Lui, disprețuiește importanța răspunsului ei activ la iubirea lui Dumnezeu. Iubirea lui Dumnezeu, în concepția protestantă, se izbește de un zid care niciodată nu se deschide. Sfânta Scriptură și Sfinții Părinți, subliniind importanța manifestării iubirii personale, și deci a timpului, ne învață că numai aici pe pământ se câștigă Împărăția veșnică. Am dat mai înainte un citat semnificativ al Sfântului Simeon Noul Teolog în acest sens.

Într-un pasivism asemănător celui protestant se complac și teosofia și antroposofia, care nu dau existenței actuale a omului toată importanța, socotind că vor exista și alte vieți în care omul va face mai mult, oarecum silit de treptele mai înalte pe care se va afla. Persoana umană e și mai nesocotită de ele, căci ele merg până la anularea persoanei în seria încarnărilor, care sfârșesc într-o contopire a tuturor în esența impersonală. Ce importanță pot avea faptele într-o asemenea concepție? Dacă ele totuși se produc, se produc în baza unei necesități naturale, așa cum se produc fenomenele naturii.

Cuprinsul

PARTEA A TREIA

PERSOANA LUI IISUS HRISTOS ȘI OPERA LUI MÂNTUITOARE SĂVÂRȘITĂ ÎN UMANITATEA ASUMATĂ DE EL

I. Persoana lui Iisus Hristos	4
A. <i>Învățătura patristică despre prezența și lucrarea Cuvântului lui Dumnezeu în creație și în Vechiul Testament</i>	4
1. Prezența și lucrarea Cuvântului lui Dumnezeu în creație	4
2. „Hristologia transcendențială”	8
3. Prezența și lucrarea Cuvântului lui Dumnezeu în Vechiul Testament	9
B. <i>Chipul evanghelic și istoricitatea lui Iisus Hristos ca Dumnezeu și om</i>	11
1. Chipul evanghelic și istoricitatea lui Iisus Hristos	11
2. Iisus Hristos ca Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, ținta noastră finală	15
C. <i>Definierea dogmatică a Persoanei lui Iisus Hristos</i>	18
1. Întruparea, ca unire a firii dumnezeiești și a firii omenești în Ipostasul lui Dumnezeu Cuvântul sau în Persoana unică a lui Iisus Hristos	18
a. Formula dogmatică. b. Sensul Ipostasului și al firii. c. Enipostazierea firii omenești în Ipostasul preexistent al Cuvântului. d. Deplina actualizare a firii umane în Hristos. e. Realizarea maximală a unirii lui Dumnezeu și a omului în Iisus Hristos. f. Unitatea neconfundată a firilor în Hristos. g. Urmările celor două firi în Hristos pentru noi.	
2. Implicațiile unirii ipostatică sau consecințele întrupării Cuvântului pentru mântuirea îndreptată întâi spre firea omenească a lui Hristos și apoi spre noi	28
a. Comunicarea însușirilor. b. Chenoza Fiului lui Dumnezeu prin întrupare și Cruce și îndumnezeirea firii Sale omenești. c. Fecioara Maria, Născătoare de Dumnezeu. d. Lipsa de păcat a Mântuitorului. e. Lui Hristos I se cuvine o singură închinare, ca lui Dumnezeu.	
II. Iisus Hristos privit în lucrarea Lui mântuitoare	52
A. <i>Legătura, între Persoana lui Iisus Hristos și lucrarea Lui mântuitoare</i>	52
B. <i>Cele trei direcții ale lucrării mântuitoare a lui Hristos și cele trei slujiri mântuitoare ale Lui</i>	53
1. Iisus Hristos ca Învățător-Prooroc	55
a. Iisus, adevărul și proorocia în Persoană. b. Împlinirea Revelației și Proorociei în Hristos. c. Puterea Duhului Sfânt în învățătura lui Hristos. d. Iisus Hristos, învățător etern ca nesfârșit Cuvânt ipostatic	
2. Iisus Hristos, Arhiepiscopul și Jertfa supremă	61
a. Cele trei direcții ale slujirii arhiepiscopice a lui Hristos. b. Arhieria și jertfa lui Hristos, ca mijloc de restabilire a comuniunii între Dumnezeu și oameni. c. Moartea lui Hristos ca jertfa sfințită și sfințitoare și ca mijloc de biruire a morții.	
3. Iisus Hristos ca împărat	73
Învierea lui Hristos	74
a. Realitatea învierii lui Hristos. b. Legătura lui Hristos cel înviat cu planul istoriei, c. Iradierea pneumatică și eficiența transformatoare a învierii lui Hristos în lume.	
Înălțarea la cer și șederea de-a dreapta Tatălui	86

PARTEA A PATRA

OPERA DE MÂNTUIRE A LUI HRISTOS ÎN DESFĂȘURARE

I. Biserica, trupul tainic al Domnului în Duhul Sfânt	93
A. <i>Pogorârea Duhului Sfânt și începutul Bisericii</i>	93
B. <i>Constituția teandrică a Bisericii</i>	99
1. Hristos și umanitatea unită cu El și în El	99

a. Biserica, trupul iainic al lui Hristos. Hristos, capul ei. b. Fundamentul Bisericii - Fiul lui Dumnezeu cel întrupat. c. Biserica imprimată de jertfa lui Hristos. Relația cu Tatăl. d. Biserica pnevmatizată prin Duhul lui Hristos cel înviat.	
2. Întreita slujire a lui Hristos în Biserică, preoția generală personală și preoția slujitoare a Bisericii	109
a. Preoția lui Hristos în Biserică. b. Preoția lui Hristos în Biserică prin preoția generală. c. Preoția lui Hristos în Biserică prin preoția slujitoare. d. Cele trei trepte ale preoției. e. Succesiunea harului sau Hristos în continuarea lucrării Sale preoțești prin alți slujitori. f. Rolul preoției slujitoare în menținerea unității Bisericii. g. Precizări ale relației episcopului și preotului cu Hristos. h. Sinodalitatea episcopului și condiționarea ei de sobornicitatea Bisericii. i. Preoția slujitoare și caracterul văzut al Bisericii.	
3. Înșușirile Bisericii	120
a. Unitatea Bisericii. b. Sfințenia Bisericii. c. Sobornicitatea generală a Bisericii. d. Apostolicitatea Bisericii.	
II. Înșușirea personală a mântuirii în Biserică prin lucrarea Sfântului Duh și conlucrarea omului	143
A. <i>Lucrarea Sfântului Duh sau harul dumnezeiesc și colaborarea liberă a omului cu el</i>	143
1. Lucrarea Sfântului Duh sau harul dumnezeiesc	143
a. Lucrarea aceasta a Duhului lui Hristos, sau harul, ne este absolut necesară pentru mântuire. b. De aici rezultă că harul ni se dă gratuit. c. Dar lucrarea Duhului sau harul lui Hristos nu forțează libertatea omului.	
2. Colaborarea liberă a omului cu harul	149
3. Darurile ca lucrări ale Duhului, activate prin colaborarea celor ce au primit harurile	151
B. <i>Mântuirea omului în Biserică, înțelesurile, etapele și condițiile ei</i>	156
1. Înțelesurile mântuirii	156
2. Etapele sau treptele mântuirii	163
a. Pregătirea renașterii omului sau a sălășluirii lui Hristos, sau a harului în el. b. Renașterea omului în Hristos, sau sălășluirea lui Hristos în el. c. Progresul omului în viața cea nouă în Hristos.	
3. Necesitatea credinței și a faptelor bune în însușirea mântuirii	171
Cuprinsul	179