

Pr. Prof. Dr. D. Staniloae, *Teologia Dogmatica Ortodoxa*, volumul 3

Pr. Prof. Dr. DUMITRU STANILOAIE

TEOLOGIA DOGMATICĂ ORTODOXĂ

vol.3

TIPĂRIȚĂ CU BINECUVÂNTAREA
PREA FERICITULUI PĂRINTE
TEOCTIST
PĂTRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

EDIȚIA A DOUA

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

Seria “TEOLOGI ORTODOXI ROMÂNI”, apare din inițiativa și sub purtarea
de grijă a Prea Fericitului Patriarh TEOCTIST

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE
ISBN 973-9130-92-5

PARTEA A CINCEA : DESPRE SFINTELE TAINE

I Sfintele Taine, în general.

No iunea Sfintelor Taine

1. Componen a crea ional a Tainelor

Biserica ortodoxă socotește că mântuirea nu se finalizează în moartea lui Hristos pe cruce, ca echivalent juridic al jignirii ce a adus omenirea lui Dumnezeu, ci în unirea lui Hristos cel răstignit și înviat cu oamenii ce cred în El, pentru că și ei să poată muri pe catul și învia. Consecvent cu aceasta, ea acordă Tainelor un loc de mare importanță în economia mântuirii ca mijloace prin care se înfăptuiește această unire a oamenilor cu Hristos. În aceasta se deosebește de ea protestantismul, în care e aproape suficient cuvântul despre Hristos pentru ca omul să se poată decide să creadă că Hristos a exoperat prin moartea Lui mântuirea noastră, ca prin această credință să beneficieze personal de această mântuire. Neîncrederea în puterea unirii lui Hristos cu omul, deci în importanța Tainelor, a moștenit-o protestantismul de la catolicism, care nu mai vedea în Taine decât mijlocul vizibil prin care se acordă un echivalent al meritului dobândit de Hristos prin moartea Lui, în forma unei grații create, depozitate și administrate de Biserică.

La baza concepției despre Taine a Bisericii ortodoxe stă încrederea în puterea lucrării Duhului dumnezeiesc al lui Hristos printr-un om asupra altui om, prin mijlocirea trupurilor și a materiei dintre ele, în ambianța Bisericii, ca trup tainic al lui Hristos. E încrederea că Duhul dumnezeiesc poate lucra prin mijlocirea spiritului omenesc asupra materiei cosmice în general și asupra altor persoane. Prin mâna omului se scurg puteri spirituale asupra altui om fie direct prin trup, fie prin altă materie. Căci trupul omenesc e constituit din simțuri, în care spiritul și trupul sunt nedespărțite. Cel ce transmite această putere ce se scurge prin mână este subiectul care gândește și voiește, adică un subiect cu o bază spirituală; și puterea ce se scurge prin trupul celui ce acționează asupra altuia merge până la spiritul celui din urmă. Cei doi întâlnindu-se prin simțuri se întâlnesc prin spirit. Dar puterea ce o transmite omul prin trupul său nu e numai a spiritului și a trupului său, ci e și o putere cu mult mai mare ce străbate prin ele. Este puterea Duhului dumnezeiesc, cu Care el se pune de acord și Căruia I se deschide prin credință în ambianța Bisericii. În Taină nu se poate trage o frontieră între mijlocul omului care lucrează și puterea Duhului dumnezeiesc. Iar întrucât sâmbătorul Tainei e, ca preot, reprezentantul Bisericii, prin el lucrează Duhul Sfânt, Care suflă în toată ambianța Bisericii ca trup tainic în care lucrează Hristos. Propriu-zis acesta este faptul decisiv. Iar primitivul Tainei se deschide deplină acțiunea puterii dumnezeiești transmise de sâmbător, prin credința lui, în ambianța credinței Bisericii, câmpul de lucrare al Duhului Lui

Hristos.

De aceea Taina se s vâ r e te la întâlnirea a dou subiecte umane deschise prin credin Duhului Sfânt lucr tor în ambian a Bisericii, întâlnire care se prelunge te i în atingerea trupeasc direct între ele, sau prin mijlocirea unei materii. Nu materia, i nici cuvintele rostite sau gesturile s vâ r ite, luate în ele însele, constituie Taina, ci ea se constituie în întâlnirea în credin a celor dou persoane în ambian a Bisericii plin de Duhul Sfânt i în atingerea trupeasc între cele dou persoane, odat cu m rturisirea prin cuvinte a acestei credin e a lor: a uneia care s vâ r e te Taina i a alteia care o prime te.

Baza general a Tainelor Bisericii este credin a c Dumnezeu poate lucra asupra creaturii în realitatea ei vizibil . În acest sens, în elesul general al Tainei este unirea lui Dumnezeu cu creatura. Cea mai cuprinz toare tain în acest în eles este unirea lui Dumnezeu cu întreaga crea ie. Aceasta e o tain care cuprinde totul. Nu e nici o parte a realit ii care s nu se cuprind în această tain ¹. Unirea aceasta începe odat cu actul crea iei i a fost menit s se des vâ r easc prin mi carea createi spre starea în care Dumnezeu va fi totul în toate (1Cor. 15, 28)². Cine poate deslu i în elesul i adâncimea acestei uniri: a modului prezen ei Cuvântului lui Dumnezeu în ra iunile celor create i a lucr rii Lui în sus inerea i cârmuirea spre inta deplinei lor uniri cu El?³

În taina aceasta atotcuprinz toare, fiecare component are caracter de tain , c ci e legat cu toate celelalte componente i toate împreun , cu Dumnezeu. Nici una nu e confundat cu celelalte, dar e inut într-o leg tur cu toate, prin Logosul dumnezeiesc. O pozi ie deosebit în această mare tain are omul. El e chipul i organul principal al tainei celei mari i dinamice a unirii Logosului cu întreaga crea ie, întrucât pe de o parte chiar fiin a lui e unirea spiritului cu materia, iar prin aceasta une te în sine toat crea ia i pe aceasta cu Dumnezeu. Spiritul uman transfigureaz materia cu care e unit de la început, organizând-o în trup, ca mediu de lucrare a spiritului. În taina omului toate p r ile si func iile lui sunt taine, pentru c particip la taina lui ca întreg. Tain e ochiul material care vede, tain e cuvântul rostit de om, ca îmbinare de sunet i de sens, ca umplere a sunetului de sens. Tain e fa a omului, materie luminat de gândire i de sim ire. Omul are în sine elementele întregii crea ii, dar i une te în sine în mod deosebit întreaga crea ie. C ci con tiin a lui tinde s cuprind toat crea ia i prin ochiul

¹ Sfântul Maxim M rt., *Ambigua*, P.G., 91, col.1084 D.

² Idem, *ibid.*, 1073 C: "Sfâr itul rni c rii celor ce se mi c este Cel ce este ve nicul bine, precum i originea lor este însu i Cel ce este, care e Dumnezeu, care e i D t torul existen ei i Mântuitorul exisren ei celei bune, ca origine i int final".

³ Idem, *ibid.*, col. 1081 C: "Ra iunile cele multe sunt una i cea una e rnulte. Prin ie irea cea binevoitoare, f c toare i sus in toare a Celui unul la f pturi, Ra iunea cea una e multe, iar prin întoarcerea celor multe i prin referirea i pronia c l uzitoare a celor multe, ca la o origine i centru al lucrurilor din care i-au luat începuturile i care le adun pe toate, cele multe sunt una".

lui prelungit tehnic se întinde la noi și noi distanțe, iar dacă rațiunea iradiază din creierul lui, într-un fel oarecare, oriunde se întinde ea, se întinde și ceva din energia materiei creierului. Omul este inelul creației, sau adevăratul macrocosm, spune Sfântul Maxim Marturisitorul, fiind capul conținut al esenței raționale și unitate a lumii. Dar omul are această însușire pentru că nu se oprește nici la marginile lumii create, ci le depășește prin aspirație și gândire, participând la Dumnezeu însuși și fiind deschis luminii Lui nesfârșite. Numai prin aceasta, proiectează în lume și asupra lumii o lumină și o putere mai presus de ea și mereu nouă. Numai așa adâncește la nesfârșit în eșul lumii, sau bogăția ei de înțelegeri. Astfel omul realizează mai mult decât orice unitate din lume caracterul paradoxal al tainei, unind în sine spiritul ca rațiune conținut cu materia ca raționalitate plasticizată inconținut, simplitatea cu compoziția, subiectivitatea cu obiectivitatea, definitul cu indefinitul, ba chiar creatul cu necreatul. Prin aceasta el este creat și aduce și din partea fapturii o contribuție hotărâtoare la menținerea și desvârșirea tainei atotcuprinzătoare a unirii lui Dumnezeu cu creația, sau să fie mijlocul conținut și voluntar prin care Dumnezeu menține și desvârșește această unire. De aceea omul este introdus ultimul între creaturi, ca un fel de inel (συνδεσμος) natural al extremităților întregului, prin părțile sale proprii, și ca unul care aduce în sine la unitate cele ce sunt despărțite după fire prin mari distanțe, ca, începând întâi de la propria dezbinare, prin unirea care le adună pe toate în Dumnezeu ca în cauza lor, și înaintând pe urmă treptat în urcușul lui înalt, prin toate să se atingă întreaga, unindu-le în Dumnezeu, în Care nu este dezbinare⁴.

2. Baza hristologică și eclezialogică a Tainelor

Chiar în baza creației Dumnezeu lucrează prin cosmos și omul de asemenea lucrează prin cosmos, unindu-și lucrarea sa cu Dumnezeu, uneori mai mult, alteori mai puțin. Prin om se accentuează în mod special lucrarea lui Dumnezeu asupra creației, în vederea transfigurării și spiritualizării ei. Aceasta este baza naturală a Tainelor Bisericii, baza faptului că prin apăsare de exemplu un om poate transmite altuia puterea lui Dumnezeu. Însă Omul care a devenit mediul prin excelență al puterii lui Dumnezeu asupra materiei și a celorlalți oameni este Hristos. Din Hristos se extinde prin fiecare Taină puterea lui Dumnezeu asupra tuturor oamenilor prin gesturi și materii.

Omul a fost capabil, prin voința lui și prin legătura lui cu toate, să producă și dezbinarea între toate, ca și între ele și Dumnezeu, principiul lor unificator ultim. Când se despărțindu-se de un om, s-a despărțit de modul aceluia de

⁴ Idem, *Mystagogia*, P.G., 91, 664-665: "Precum Dumnezeu făcându-le toate și aducându-le la existență cu puterea Sa înfiriit, le ține, le adună și le circumscrie pe toate și le strânge întreolalt și cu Sine, prin providență ..., în același fel Biserica se arată făcându-le și cu Dumnezeu, ca un chip, cu arhetipul".

a vedea întreaga realitate și de folosirea ei fără eșec și astfel fiecare a ridicat împotriva altuia toată realitatea sau a împărțit-o între ei prin vrajbă și prin luptă, căutând mereu să o mențină dezbinată prin acele mijloace. Ei înșiși s-au dezbinat prin aceasta și nici unul din ei nu mai este în acord cu întreaga realitate a căreia cum este ea.

Făcând omul acest lucru, Logosul lui Dumnezeu, sânul personal unitar al tuturor rațiunilor lumii, a purces la o nouă, mai strânsă și mai sigură unire a tuturor în Sine. În scopul acestei S-a folosit tot de firea omenească, pentru capacitatea ei de a fi mijloc de unificare a tuturor fapturilor între ele și între ele și Dumnezeu. Pentru a realiza această unire mai strânsă S-a făcut deci El însuși om, dându-le oamenilor un centru dintre ei, care nu se mai poate desprinde de Dumnezeu și nu mai tinde să se despartă de ceilalți oameni și să împartă creația.

Se realizează astfel o nouă *Taină*, a unei uniri și mai strânse între *Creator și creatură*. E Taina lui Hristos. Paradoxul înființat prin creație al unirii necreatului cu creatul apare acum și mai accentuat, sau accentuat la modul suprem. Dumnezeu însuși este om, Creatorul este creatură, adâncul de necuprins și subiectul a toate-făcător se face și rațiune omenească, cu conștiința limitării ei și trup sesizabil, infinitul se face și finit, umplându-l pe cel din urmă de cel dintâi. Prin aceasta, orizontul infinit al cunoașterii realității supreme se face deplin străveziu pentru om.

Dar Cuvântul lui Dumnezeu a asumat firea noastră ca fire umană personalizată în El, pentru că prin ea se unește mai strâns cu toate subiectele umane purtătoare ale aceleiași firi și cu toată creația cu care aceste subiecte sunt legate prin firea lor.

El a pus în actualitate, în felul acesta, toate potențele omului de a fi înelul de legătură între Dumnezeu și creație. Dar prin aceasta a făcut pe om cel mai adecvat mediu al exercitării puterii unificatoare a Logosului asupra creației, al Căruia chip este omul. Înșuririle Sale divine străbătute de iubire și îngădușă, în virtutea omului și în capacitatea de iubire a omului făcute de Dumnezeu și de semenii, forma cea mai eficientă pentru unificarea oamenilor cu Dumnezeu și întreolalt. Prin spiritul omenesc, Cuvântul lui Dumnezeu poate exercita nu numai acțiunea Sa de spiritualizare, ci și de îndumnezeire a simțurilor trupului. Prin faptul că nu S-a unit cu un ipostas uman, ci S-a făcut El însuși ipostasul naturii umane, cu deschiderea Lui dumnezeiască spre toată realitatea creată și cu capacitatea Lui supremă de comuniune umană, a făcut din umanitatea asumată mijlocul de unire și de îndumnezeire a întregii umanități și creației în Dumnezeu.

Actualizarea acestei unități într-o anumită măsură virtuală a Lui cu subiectele umane ia forma Bisericii. Biserica este astfel a *treia Taină*, în care Dumnezeu-Cuvântul restabilește și ridică la o treaptă mai accentuată unirea Sa cu lumea înființată prin actul creației, dar slăbit prin păcatul omului. Se poate

spune deci că înșăși creația este Biserica⁵, iar Biserica este creația restabilită în curs de restabilire și desvârșire. Dacă toată taina este o unitate a contrariilor, Biserica este Taina ultimă, cea care este forma unității supreme a lui Dumnezeu cu toate cele create. Ea va fi, în deplină ei desvârșire din viața viitoare, modul de a fi al lui Dumnezeu “totul în toate”. Astfel, noțiunile de Taină și de Biserică coincid. Universul redevenit Biserică a redevenit Taina atotcuprinzătoare, dacă taina este prezența și lucrarea lui Dumnezeu în toată creația. Iar întrucât în Taina atotcuprinzătoare fiecare componentă este o taină, se poate spune că fiecare componentă al ei este o biserică⁶.

Taina Bisericii în sens propriu, ca a treia Taină, presupune deci pe prima, adică taina întemeiată prin creație, dar ea nu a putut lua ființă decât prin Taina lui Hristos. Ea nu este decât extensiunea Tainei lui Hristos; toată este plină de Taina lui Hristos.

Mai precis vorbind, Taina Bisericii nu este desprinsă de Taina lui Hristos și nici Taina lui Hristos, de Taina Bisericii, odată ce Biserica nu este decât extensiunea Tainei lui Hristos, și Taina lui Hristos nu este, de la Cincizecime, desfcut de Taina Bisericii și odată ce Taina lui Hristos nu a luat ființă decât pentru a se extinde în Taina Bisericii. Aceste două Taine pot fi distinse teoretic, dar nu desprins în realitate⁷. Hristos este Capul real, sau ipostasul fundamental al Bisericii, pe care o constituie și o susține imprimând continuu viața Lui în ea, sau în mădularele ei, înute unite între ele și cu El.

Precum în lumea creată toate părțile și mișcările au caracter de taină, participând la Taina atotcuprinzătoare, așa toate mădularele, toate actele Bisericii au caracter de taină, ceea ce în toate este prezent și lucrează Hristos prin Duhul Sfânt.

⁵ Idem, *ibid.*

⁶ Fiecare componentă al universului este o biserică chiar prin construcția lui minunată. El arată că este construit de Dumnezeu, ca să-I fie locaș. Olivier Clement spune că, la o mânăstire din Franța, ghidul, înainte de a introduce pe vizitatori în frumusețile proprii ale bisericii, le arată într-o sală exterioară mari fotografii tiințifice, în care ritmurile aștrilor și structurile mineralelor se revelează ca niște mari biserici (în rev. *Contacts*, nr. 69, 1975, p.19). Cuvântul din Proverbele lui Solomon 9, 1: “În elepciunea ei s-a zidit Sie și casa se potrivește nu numai lumii ci și fiecărui component al ei.

⁷M. J. Scheehen, *Le Mystere de l’Eglise et ses sacrements*, Introduction, traduction, notes et appendices, par Dom Augustin Kerkvoork, O.S.B., Paris, 1961. p. 103: Dumnezeu-omul este marele sacrament..., unirea ipostatică este aici misterul coninut în sacramentul trupului. Acest trup însuși, ridicat prin puterea Dumnezeirii la un mod de existență spiritual, supranatural, devine, la rândul său, misterul coninut în sacramentul Euharistiei... În conexiune cu întruparea și cu Euharistia, Biserica devine și ea un mare sacrament, un mister sacramental; exterior vizibil, apărând sub acest aspect ca o societate de oameni, ea ascunde în interior misterul unei uniuni minunate cu Hristos cel întrupat, Care locuiește în sânul ei cu Duhul Sfânt, Care o hrănește și o conduce.

*

Într-un în eles mai special, Tainele sunt lucrurile invizibile ale lui Hristos și vârlite prin acte vizibile, prin care se constituie Biserica și care se vârltesc în Biserică. Hristos și Sfânta Treime nu se cunosc decât prin Biserică în eficiența lor, dar, pe de altă parte, sunt cunoscuți ca Taine, pentru că sunt cunoscuți în realitatea sensibilă a Bisericii.

Astfel, în sensul cel mai special, caracterul și numele de Taine îl au câteva lucruri vizibile ale Bisericii, instituite de Hristos, prin care Hristos unește cu Sine, și deci cu Biserica, persoanele singulare care cred în El și prin care dezvoltă unirea aceasta cu ele. Căci Fiul lui Dumnezeu luând firea omenească împăcat-o și a unit-o cu Tatăl și a îndumnezeit-o prin ascultare, prin răstignire și prin înviere, pentru că, unindu-ne pe noi cu această părgă noastră, și devenim asemenea Lui și constituim Biserica și ne menim în și sporim în unitatea cu El, reprezentată de Biserică.

Prin Taina Botezului devine fiecare membru al Bisericii, printr-o primă unire a lui cu Hristos, iar prin celelalte Taine se accentuează și mai mult sau se restabilește unirea membrilor Bisericii cu Hristos, Capul ei, întărindu-se unitatea Bisericii, sau se acordă unor persoane harul și vârlirea Tainelor, a propovăduirii cuvântului și a preșterii lui neschimbate, sau harul necesar altor răspunderi, căsătoriei și restabilirii sănătății. Tainele fiind deci acțiuni sensibile, instituite de Hristos, prin care se împărțete harul lui Hristos și Se unește Hristos cu persoanele care cred pentru a se constitui și menine Biserica, trebuie privite în aceste aspecte diferite ale lor.

a. Lucruri vârlite și lucruri nevârlite, sau trupul, sufletul și harul lui Hristos.

Din cele arătate rezultă că baza Tainelor în sensul lor restrâns este întruparea Cuvântului și faptele Lui mântuitoare, adică faptul că El a asumat și menine pentru totdeauna în Ipostasul Său nu numai sufletul, ci și trupul omenească, și le-a ridicat pe acestea prin actele Sale mântuitoare la starea de îndumnezeire. Dar posibilitatea concretă a unirii Lui cu noi prin Taine, pentru ridicarea noastră la starea umanității Lui, a fost pusă de învierea și de înălțarea sau pnevmatizarea trupului Său, stare la care s-a ridicat trupul Său în urma jertfei Lui de pe cruce^{7a}. De abia de atunci trupul Lui pnevmatizat, în care raționalitatea plasticizată a materiei lui s-a făcut deplin transparent și

^{7a} Odo Casel, *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg, Pustel Verlag, 1935, p. 29-30: "Domnul a devenit, prin patima Sa, și după omenitate Duh, adică Domnul transfigurat, Arhiereul și distribuitorul harului, deci Capul Bisericii". Sfântul Grigorie de Nazianz în *Sanctum Baptismum*, P.G., 36, 424, zice: "Hristos va veni și judece viii și morții, nu cu trup, dar nici necorporal, însă cu un trup dumnezeiesc (θεοειδέσ τερου) ca să fie văzut de cei ce-i deschid ochii și să fie Dumnezeu fără grosime".

spiritualizat, se poate s-l lui prin Duhul ce iradiaz din El în trupurile noastre, cu stările prin care a trecut El și cu înălțimea la care a ajuns El pentru a ne duce și pe noi prin aceste stări la aceeași înălțime.

Faptul acesta nu se schimbă într-un mod pur nevzut, sau spiritual. Aceasta pe de o parte, pentru că trupul Său, deși pnevmatizat, a rămas trup real, pe de altă parte, pentru că trupul nostru trebuie să pornească de la chipul nevzut pe care l-a avut trupul lui Hristos, pentru a înainta prin căte a trecut el, până la învierea și pnevmatizarea lui în viața lui eternă.

Tainele pun în relief, că întruparea Domnului, marea însemnătate a trupului omenească și valoarea lui eternă ca mediu transparent al bogățiilor și adâncimilor dumnezeiești. În trup este sufletul întreg și sufletul poate deveni în el tot mai copleșitor, pe măsură ce se umple de dumnezeire, și aceasta înșiși descoperă prin el tot mai multe dimensiuni și bogății infinite. Iar în Hristos locuiesc toate plinătatea dumnezeirii (Col. 2, 9). Așadar trupul înseamnă și sufletul, sau a-l face mediu tot mai străveziu și organ tot mai adecvat al prezenței dumnezeirii. Orice gest al trupului are repercusiuni asupra vieții sufletești și orice gând sau simțire din suflet se repercutează în trup. Simțirile mai subtile, mai curate și mai nuanțate ale sufletului se manifestă în trup. Simțirile curate ale trupului se imprimă în suflet. Dar simțirile trupului au devenit curate prin voința sufletului. Iar simțirile acestea imprimându-se pentru veci în suflet, când sufletul își va învia trupul, va prelungi în această curățenie simțirilor lui. Este cu neputință de a desprinde total din suflet rădăcinile trupului, precum este cu neputință de a vedea în trup numai materie, odată ce trupul este raționalitate plasticizată care se luminează deplin prin rațiunea conștientă și deschisă rațiunii infinite a lui Dumnezeu, sau se întunecă, în absența lucrării Aceluia în ea. Raționalitatea plasticizată în trup este influențată de rațiunea subiectivă a fiecăruia, sau de conștiința sa în voința sufletului. Aceasta explică puțin de ce trupul și-a rădăcinile în suflet și și-a imprimat simțirile în suflet și viceversa. Sufletul poate conduce astfel trupul spre starea unui organ de împlinire a celor mai curate și mai nobile năzuințe ale sufletului. Prin trup se fac străvezii caracterele personale ale omului sau trăsăturile lui personale deosebitoare și tot parcursul străbătut de el în viața pășăntească. Astfel raționalitatea plasticizată obiectiv în trup poartă în ea marca raționalității subiective a persoanei umane, sau își imprimă pe ea în subiectul spiritual uman. De aceea, chiar după desfacerea trupului, marca lui rămâne imprimată în subiectivitatea sufletului.

Tot așa se întâmplă cu sensibilitatea trupului. Ea devine o sensibilitate specifică a unei persoane și ea se arată nu numai în trup, ci și în suflet. Dar se întâmplă și invers: în rațiunea subiectivă a sufletului și în sensibilitatea lui conștientă se imprimă puritatea sau întinarea, în care s-a desfășurat viața trupului și sensibilitatea lui, și ea va rămâne în suflet până când la înviere acesta o va imprima trupului înviat.

În general nu se poate duce o via curat cu sufletul într-un trup întinat. De aceea o spiritualitate care se rezum numai la idei, oricât ar fi ea de rafinat, nu este spiritualitatea sau starea duhovnicească totală a omului în înălțarea ei creștină.

În raționalitatea obiectivă și în sensibilitatea trupului lui Hristos s-a imprimat nu numai marca raționalității și sensibilității subiective a sufletului omenesc curat al lui Hristos, ci, prin acestea, și marca spirituală de supremă lumină și putere a dumnezeirii. Iar aceasta se comunică, prin lucrurile văzute ce ating trupul nostru, și trupului și sufletului nostru.

Astfel se produce o reciprocitate între suflet și trup. Tot ce atinge simțurile trupului se imprimă în suflet și toate senzațiile trupului poartă în ele marca simțirii specifice a sufletului și sunt încadrate în lumina înălțării lui mai superficiale sau mai adânci. Nu se poate influența asupra sufletului fără a se lucra asupra trupului și orice influență primită de trup poartă marca sufletului. În același timp, sufletul își realizează prin trup tot modul lui specific de a fi și toată calitatea lui dobândită de curățenie sau de întinare, deci și stările de curățenie primite de la Hristos prin Tainele ce ating trupul nostru.

b. Hristos, s vâritorul nev zut al Tainelor.

Harul nefiind decât lucrarea lui Hristos, s vâritorul lor nev zut este Hristos. Tainele în seamă de legătură între suflet și trup și de faptul că sufletul este deschis lui Dumnezeu, iar în Hristos această deschidere a umanității spre Dumnezeu și-a atins nivelul maxim. Hristos atinge prin lucrarea Lui trupul nostru, dar aceste atingeri se adâncesc în sufletul nostru. Hristos însuși lucrează prin trupul Său plin de putere asupra trupului nostru. Dar prin trupul Său ne comunică nu numai sensibilitatea Lui curată omenească, ci și sensibilitatea curată a sufletului Lui și puterea dumnezeirii aflată în El.

Cuvântul lui Dumnezeu a luat trup ca să adune în Sine, în taina unității lui Dumnezeu cu creația, nu numai sufletele, ci și trupurile. Așa cum trupul lui Hristos nu este numai un simbol intuitiv al dumnezeirii despărțite de El, ci trupul Lui este încadrat în sufletul și în dumnezeirea Lui, tot astfel și trupul nostru poate fi unit în mod real cu dumnezeirea lui Hristos prin atingerea trupului lui Hristos de el. Se întâmplă ceva analog cu scurgerea puterii ce se producea din trupul lui Hristos prin veșmintele Lui de care se atingeau bolnavii. Dar întrucât trupul lui Hristos a devenit prin înălțare pnevmatizat și invizibil, rămânând totuși un trup încheșnat, atingerea trupului nostru de către trupul Lui nu mai este vizibilă, ci se folosește pentru aceasta de materia cu care stă în legătură trupul nostru⁸. Hristos vrea să sfințească trupul nostru folosindu-se de ea, nu

⁸ Odo Casel, *Mysteriengegenwart*, În: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, VIII, p. 154-155: În locul prezenței corporale, văzute, apare prezența spirituală în credință și Taine, care însă nu este mai slabă decât aceea, ci mai intensă, pentru că se întemeiază toată pe

într-un mod deta at de lumea material cu care st în atingere sau din care se hr ne te, se adap i de care e p truns i care se imprim prin senza iile ei în suflet, ci umplând-o i pe aceasta de puterea Lui. De aceea i alege El pentru Taine din toate formele materiei pe cele fundamentale pentru necesit ile de sus inere a trupului omenesc: pâinea, apa, vinul, untdelemnul.

Unii reprezentan i ai cre tinismului occidental simt i ei trebuin a s se întoarc la în elegerea cre tinismului primar pentru natur ca mijloc prin care lucreaz Hristos asupra omului⁹. Dar pentru aceasta le trebuie o întoarcere la în elegerea lui Hristos ca Logos al lucrurilor i ca subiect al ac iunii de sfin ire a lor prin Duhul Sfânt. Nu natura a a cum e dup p cat poate fi mediu de lucrare a lui Hristos asupra omului, ci o natur sfin it prin Duhul Sfânt, transfigurat , care în esen a ei energetic , a a cum a descoperit-o fizica modern , s se umple de energia Duhului Sfânt, eliberat de cea a duhurilor rele¹⁰.

Duhul. i trupul Domnului a devenit acum pnevmatic. i citeaz din Leo cel Mare: Învierea nu e sfâr itul trupului, ci prefacerea lui. Prin în l area trupului, substan a trupului n-a fost desfiinat . i Casel continu : În Taine se arat nu chenoza, ci puterea dumnezeiasc a trupului transfigurat..., ele mijlocesc puterea dumnezeiasc .

⁹ Chiar un protestant, Joseph Sittler, a declarat, într-un referat, la Adunarea General a Consiliului Ecumenic, la New Delhi (1961), c mântuirea trebuie v zut în orizontul întregii crea ii, p r sindu-se dualismul cre tinismului occidental care condamna natura i cerea eliberarea de lumea fizic (aceasta o face mai nou i Bultmann), Trebuie afirmat mântuirea cosmic , nu ca opus mântuirii personale, ci ca implicat în aceasta. Atâta vreme cât efectul i puterea actului mântuitor nu ating totalitatea experien ei umane i a mediului s u, pân la limitele lui cele mai dep rtate, mântuirea r mâne incomplet , c ci va r mâne totdeauna un rest supus r ului. C l uza noastr de azi trebuie s fie Irineu, nu Augustin, care a avut o influen mult mai mare în Occident. În cursul unor anumite epoci domina dualismul natur gra ie, spiritual i temporal. Dar a trecut acest timp, când teologia i via a cre tin puteau lucra cu o astfel de perspectiv Aceast atitudine se recunoa te la Irineu în privin a Tainelor, în compara ie cu doctrina Bisericii din Evul Mediu. Pentru Irineu, unitatea binelui spiritual i binelui material în Euharistie simbolizeaz unitatea ultim a naturii i a gra iei în mântuirea cre tin . Pentru Toma d'Aquino faptul c Tainele sunt administrate sub form material e numai o concesie a lui Dumnezeu f cut naturii umane, în mod deplorabil senzual (P. 11, Qu. I, A 8). Pentru Irineu, întruparea i opera mântuitoare a lui Iisus Hristos înseamn c f g duin a harului este oferit naturii întregi i c , din aceast cauz , nimic nu poate fi numit impur. Pentru Biserica Evului Mediu, dimpotriv , natura este esen ial impur ... i incapabil s se împ rt easc de slava sfin ilor. E necesar revenirea la gândirea cre tin primar , a unei materii prin care poate lucra harul.

¹⁰ J. Sittler î i d seama c pentru aceasta e necesar o hristologie ontologic , un Hristos înteles ca factor transformator al trupului, al cosmosului. Dar ni se pare c din necesitatea afirmat teoretic a unei astfel de hristologii ar trebui s se trag concluzia necesit ii unei prievmatiz ri a naturii i a trupului omenesc prin Duhul Sfânt, pentru a le adapta pe acestea la trupul sfin it al Domnului, ceea ce ar cere renun area Occidentului la idealul societ a ii de consum i adoptarea unui ideal al unei societ i cu pasiuni înfrânate i purificate. El zice: dar noi n-avem, în tot cazul, o hristologie ontologic de a a fel, ca s exercite o for a suficient de eficace asupra gândirii curente, o hristologie curajoas , penetrant , care s proclame puternic valoarea vie ii. (A c rei vie i? întreb m noi). Exaltarea teologic a hris-

Dar sfinirea naturii Duhul Sfânt o lucrează în mod principal în favoarea omului, transmițându-i acestuia puritatea trupului înduhovnicit al lui Hristos, care se cere însuși de om. Mai poate omul occidental reveni la această viață de sfinenie care implică o asceză? Puterea lui Hristos iradiază din trupul Său sfiniți asupra trupului nostru și deci și asupra sufletului lui, printr-o natură pe care o sfiniți prin trupul Său însuși, fie în momentul săvârșirii Tainei, fie înainte, ca la Botez sau Mir de exemplu, când apa sau Sfântul Mir sunt sfiniți prin rugăciuni anterioare.

Hristos participă astfel cu trupul Său, sau cu energia trupului Său curat, în trupul nostru, prin materiile folosite în Taine, sau prin gesturile preotului, ca să punem în trupul nostru începutul sfinirii, care nu se produce însă dacă nu are loc și un efort din partea primitorului Tainei. Trebuie accentuat cu toată seriozitatea realismul hristologic al Tainelor, lucrarea lui Hristos prin trupul Său, săvârșită asupra persoanei umane, prin materiile transfigurate ale Tainelor și prin gesturile preotului. Dacă Persoana Logosului este în toate fapturile, care sunt chipuri plasticizate ale rațiunilor Lui, cu atât mai mult poate fi în materiile Tainelor sfiniți prin rugăciuni speciale ale Bisericii, cu trupul Său prezent în ambianța Bisericii, trup pnevmatizat, și deci prezent în mod invizibil, dar totuși real și eficient.

Dar dacă materia prin care lucrează Duhul lui Hristos în Taine este sfiniți de El, nu trebuie văzută nici o separație între materia Tainei și harul sau puterea lui Hristos care se împartă și se prin ea. Concepția această dualistă s-a introdus în teologia occidentală, după ce ea s-a desprins prin scolastică de gândirea Patrinilor bisericești și a Noului Testament, nemaivăzând legătura intimă a Logosului sau a Cuvântului întrupat și a lucrării Lui cu natura¹¹¹. Materia nu este numai un simbol separat de har, care ocazional îl trimite în mod intuitiv lucrarea nevăzută a harului, ci ea însuși este plină de puterea dumnezeiască. Numai din această neînțelegere a legăturii ontologice a materiei cu Logosul divin și cu trupul omenesc al lui Hristos și al nostru, s-a ajuns în protestantism la desprinderea totală a lucrării lui Dumnezeu în suflet de mijloacele materiale, deci la înlăturarea Tainelor.

De aceea nici împărțirea scolastică a Tainelor în *partea externă* și *partea internă* nu este decât produsul unei abstracții și nu trebuie înțelese în sensul că partea externă poate fi gândită separat de harul sau de lucrarea lui Hristos. Ceea ce se vede nu este numai cât se vede, și harul nevăzut lucrează prin materia și gestul văzut.

tologiei universale este încă, în cea mai mare parte a timpului, zăvorât în memoria cea mai secretă a Bisericii... Puterea ei virtuală teaptă să fie eliberată în teologia kerygmatică, morală, liturgică și sacramentală. Numai așa doxologia pe care o aducem lui Hristos va înceta să fie statică, fără eficiență asupra vieții.

¹¹ J.Sittler, citatele anterioare.

c. Caracterul hristologic i bisericesc al Tainelor.

Tainele sunt s vârite de c tre Biserice sau de c tre Hristos prin Biserice pe seama unor persoane care vor s intre în ea i s r mân în ea, unindu-se prin aceasta cu Hristos însu i, Care le-a i instituit. Desigur, Tainele se acord unor persoane, i nu comunit ii întregi a Bisericii sau unor grupuri de persoane. Aceasta nu înseamn c Tainele se dau acelor persoane luate izolat de Biserice . Prin Taine Biserica, sau mai precis Hristos lucr tor în Biserice , efectueaz ac iunea Lui de unire a acelor persoane cu Sine i cu ceilal i membri ai Bisericii uni i cu Sine. Tainele sunt actele prin care Hristos recapituleaz în Sine ca Biserice pe oamenii desp r i i de Dumnezeu i întreolalt , dac ei cred în El. Tainele au astfel o func ie unificatoare. De aceea ele sunt ale Bisericii, ca unitate realizat în Hristos a celor ce cred în El, pentru extinderea acestei unit i, sau pentru atragerea altora în ea i pentru a înt ri unitatea lor în Hristos, sau unitatea Bisericii ca trup tainic al lui Hristos. Nu se s vârite te o Tain pe seama unei persoane din afar de Biserice pentru a o l sa în afara Bisericii. Nu i se recunoa te cuiva o Tain primit în afara Bisericii, atâta timp cât r mâne în afara ei. Botezul se s vârite te în tinda Bisericii, cu fa a spre interiorul ei, dup ce primitorul întors cu fa a spre exterior s-a lep dat de cel ce domne te în afara Bisericii.

De i Tainele se s vârite esc persoanelor luate în mod deosebit, ele se administrez persoanelor ce intr în Biserice i dup ce au intrat se acord persoanelor componente ale Bisericii. Prin ele Hristos lucreaz asupra persoanelor în momentul intr rii în Biserice sau afl toare în ea pentru înt rirea unit ii lor în El, pentru înt rirea unit ii Bisericii. Astfel prin Taine spore te în unitatea cu Hristos i în ea îns i atât Biserica în întregimea ei, cât i fiecare m dular în parte. “Întru El toat cl direa bine alc tuit cre te, ca s ajung un loca sfânt des vârite it în Domnul” (Ef. 2, 21). Iar în Biserice Domnul a dat pe unii... binevestitori, pe al ii p stori, pe al ii înv tori spre des vârite irea sfin ilor, la lucrul slujbei spre zidirea trupului lui Hristos, pân ce to i vom fi ajuns la unitatea credin ei i a cuno tin ei Fiului lui Dumnezeu, la statura b rbatului des vârite it, la m sura vârstei deplin t ii lui Hristos (Ef. 4, 11-13).

Pe baza faptului c prin Taine se extinde, se men ine i cre te duhovnice te Biserica, în teologia catolic se scoate în timpul din urm în relief, ca rol principal al Tainelor, func ia lor de unificare a credincio ilor în Biserice . Ba uneori se accentueaz a a de mult acest rol, c se las pe planul al doilea unirea cu Hristos, care, dup P rin ii biserice ti, fiind unire a subiectului uman cu trupul lui Hristos, produce în el o sim ire comun cu a lui Hristos, Hristos devenind con inutul sim irii lui.

Teologul Karl Rahner merge pân acolo c socote te c nu Hristos a instituit Tainele, ci Biserica. Hristos a întemeiat un singur sacrament: Biserica,

cu puterea de a activa natura ei sacramental în diferite sacramente. Biserica este continuarea, persistența prezenței reale eshatologice a voinei ei grațiale biruitoare și definitiv introdus în lume prin Hristos... Ca o astfel de persistență a lui Hristos în lume, Biserica este de fapt sacramentul originar (Das Ursakrament), punctul de origine al sacramentelor în sensul propriu al cuvântului¹². Actualizarea mântuirii eshatologice biruitoare dată lumii în Biserică și oferită tuturor oamenilor se efectuează deci pentru om în parte într-un act al Bisericii pe seama omului însuși, prin care ea vestește caracterul grațial al acestei mântuirii; și acest act al Bisericii poartă în mod necesar în sine structura esenței Bisericii. Acest act este sacramental pentru că el corespunde Bisericii ca sacrament originar al grației¹³. Pornind de la Biserica - sacrament originar - s-ar putea vedea că existența sacramentelor reale în sensul cel mai strict și mai tradițional nu este necesar să se întemeieze în fiecare caz pe un cuvânt determinat, prin care Iisus cel istoric ar fi vorbit explicit de un sacrament determinat... Instituirea unui sacrament rezultă din faptul că Hristos a întemeiat Biserica cu caracterul ei de Sacrament originar¹⁴. Rahner nu face decât să tragă concluzia logică din învățătura catolică despre grație ca efect grațial creat, al morții lui Hristos, pus la dispoziția Bisericii¹⁵, deci detașabil de Hristos.

În gândirea biblic-patristică, harul fiind lucrarea actuală a lui Hristos, în orice Taină lucrează Hristos însuși aflător în Biserică. Hristos însuși extinde și dezvoltă viața Bisericii, prin toate Tainele, care sunt numai vizibile și vădit de preotul ca reprezentant al Bisericii, invizibil fiind și vădit de Hristos însuși. În timp ce Rahner socotește că Botezul, de exemplu, este Taina intrării în Biserică și în aceasta sunt implicate toate celelalte efecte ale ei, sau în Taina Pocăinței Biserica iartă pe penitent, în gândirea biblic-patristică cel ce se botează se unește în mod direct cu Hristos (Te unești cu Hristos? Mă unesc cu Hristos) și prin aceasta devine membru al Bisericii; iar penitentul este iertat de Domnul și Dumnezeu nostru Iisus Hristos, cu darul și cu iubirea Sa de oameni și și văditorul vădit este numai cel ce secundează în această iertare pe Hristos, în calitatea lui de nevrednic preot și duhovnic.

Lucrarea lui Hristos însuși în Taine trebuie socotită strâns legată de faptul că El însuși le-a instituit. Dar le-a instituit întrucât le-a și practicat cel

¹² Karl Rahner, *Kirche und Sakramente*, Herder, 1960, p. 17 și H. de Lubac, *Glauben aus der Liebe*, trad. germ. a operei: *Le Catholicisme*, Johannes Verlag, Einsiedeln, p.74 urm.

¹³ K. Rahner, *op.cit.*, p. 21.

¹⁴ Idem, *op.cit.*, p.37-38.

¹⁵ Odo Casel, combătând pe teologul catolic P. Pochmann, care nu vrea să admită în Taine mai mult decât efectul grațial al morții lui Hristos, spune că această teorie stăpânește teologia mai nouă aproape exclusiv și unilateral (Glaube, Gnosis, Mysterium, în *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, 15 Band, Münster und Westfalen, 1941, p.22). A se vedea mai pe larg despre această chestiune în studiul nostru: *Ființa Tainelor în cele trei confesiuni*, Ortodoxia, 1956, nr. 1, p. 13-14.

dintâi, r mândnd în continuare s vâr itorul lor invizibil i, prin aceasta, sus în torul Bisericii. El însu i S-a botezat i de aceea a poruncit ca to i s se boteze, declarând totodat c El însu i va fi prezent în practicarea acestei Taine: “Iat Eu cu voi sunt pân la sfâr itul veacului” (Mt. 28, 20). El însu i a primit pe Duhul Sfânt, ca om, dup Botez, urmând ca to i s -L primeasc de la El, în Taina Mirului. El a iertat p catele i a r mas s le ierte mai departe prin preo i, împuternicind pe apostoli prin suflarea Duhului Sfânt, ca mod al lucr rii Sale permanente în s vâr irea acestei Taine: “C rora ve i ierta p catele, iertate vor fi (în aceea i clip , *n.n.*) i c rora le ve i ine, inute vor fi” (In. 20, 22-23). El pune baza Euharistiei prin moartea pe cruce i prin înviere i s vâr e te prima Euharistie, poruncind apostolilor i urma ilor lor s o s vâr easc , El însu i fiind permanent în ea ca jertf i jertfitor. El a fost Arhiereul prin excelen i r mâne în chip nev zut în aceast lucrare i calitate prin arhieriei i preo ii v zu i c rora le comunic aceast calitate de organe v zute ale Tainelor s vâr ite de El în chip nev zut. El a binecuvântat Nunta i a vindecat pe bolnavi. Biserica s vâr e te toate cele apte Taine, pentru c Hristos le-a s vâr it vizibil cât a fost pe p mânt i le s vâr e te dup în l area Sa la ceruri, sau dup intrarea cu trupul în planul deplin pnevmatizat, în mod invizibil în Biserica Sa.

Raportul între Biserica i Hristos nu poate fi exprimat în mod simplu prin ideea c Biserica reprezint în Taine pe un Hristos absent, ca o loc iitoare juridic a unui Hristos absent, ci într-un mod dialectic: ea e plin pe de o parte de Hristos, întrucât Hristos lucreaz prin ea, dar pe de alt parte e mereu în pozi ia de rug toare i de slujitoare a lui Hristos, deci nu e identic cu El. Ea e trupul, nu Capul, de i nu te po i uni cu Capul f r s te une ti i cu trupul, dar con tiin a credinciosului nu pune accentul principal pe unirea cu trupul, ci cu Capul. Între catolicism i protestantism, Ortodoxia de ine iar i o pozi ie mai complex , mai echilibrat , mai conform cu realitatea nuan at .

Lumina aceluia i ocean al harului, de lumin i de putere, care iradiaz din Hristos p trunde în to i cei ce primesc Tainele i acela i Soare al Drept ii e prezent i activ în aceast lumin i energie ce-i p trunde. A a cum un tat prive te deodat la copiii lui cu aceea i afec iune i-i p trunde cu aceea i dragoste, tot astfel Hristos p trunde cu energia iubirii Lui în to i cei ce primesc Tainele, unindu-i cu Sine i întreolalt i prin aceasta extinzând Biserica i înt rind unitatea ei.

Dar pentru ca Hristos s - i îndrepte prin Taine lucrarea Sa spre fiecare persoan e necesar ca acestea s cread personal în El i în importan a decisiv a actelor alese de Hristos ca mijloace ale harului S u mântuitor, pentru ca oamenii s stie în ce momente anume lucreaz El asupra lor în mod principal. Prin aceast credin persoana respectiva acoper cu credin a sa dimensiunea decisiv a actului Tainei s vâr ite în mod nev zut de Hristos însu i, sau se deschide lucr rii Lui. De aceea în fiecare Tain primitorul e numit pe nume i face o m rturisire de credin (la Botez, Euharistie, Poc in , Hirotonie), sau de

angajare (Nunt , Poc in , Hirotonie). Pentru ca Hristos s - i îndrepte prin Taine ac iunea Sa c tre fiecare persoan e necesar ca aceasta s manifeste printr-un act propriu voin a de a accepta o rela ie personal decisiv cu Hristos, Care e disponibil cu iubirea sau cu harul S u mântuitor pentru to i; e necesar s se deschid personal în mod total Lui Hristos, s - i predea soarta sa deplin lui Hristos, pentru ca unda mântuitoare din oceanul de har sau de iubire personal a lui Hristos s intre printr-o aten ie special i mântuitoare în el. To i cei ce cred într prin Botez i sporesc prin celelalte Taine în rela ia personal total cu Hristos, dar cu acela i Hristos care e în rela ie cu ceilal i credincio i i, prin aceasta, într i sporesc în rela ie i cu aceia, ad ugându-se Bisericii ca trup tainic al lui Hristos. Acesta e unul din sensurile Botezului ca moarte cu Hristos pentru via a veche i na tere cu El la o via nou , exclusiv din El. Aceea i hot râre se cere credinciosului i în celelalte Taine.

Formele i gradele de rela ie a Lui Hristos cu credincio ii prin diferitele Taine nu le-a putut stabili decât Hristos, nu Biserica. E adev rat c Hristos a poruncit s se acorde Botezul în numele Tat lui, al Fiului i al Sfântului Duh, dar aci expresia în numele nu înseamn o lucrare a Bisericii în numele Treimii distante, ci în puterea Ei; Hristos d asigurarea c în actul v zut al Bisericii este prezent i desigur lucr toare fiecare Persoan a Sfintei Treimi potrivit cu locul Ei¹⁶. C ci Domnul continua s spun : “Iat Eu cu voi voi fi pân la sfâr itul veacului” (Mt. 28, 19-20), iar de lucrarea Duhului vorbe te în diferite rânduri (In. 20, 33 etc.).

Prezen a i lucrarea lui Hristos însu i în Taine e implicat în faptul c harul Tainelor e energia necreat a lui Hristos, sau lucrarea Lui. Prin fiecare Tain El Î i retr ie te i iradiaz în credincios tr irea i puterea unei alte st ri prin care a ridicat EI umanitatea Sa pân la în l imea i îndumnezeirea ei deplin . Numai a a se explic i grada ia Tainelor. C ci altfel s-ar na te întrebarea: De ce nu ni se d tot harul printr-o singura Tain ? Nicolae Cabasila spune: s vorbim despre chipul în care fiecare Tain lucreaz unirea credincio ilor cu Hristos. Întâi de toate, pentru a ne uni cu Hristos va trebui s trecem prin toate cele prin care a trecut i El, s r bdam, s suferim i noi câte a r bdat i a suferit El¹⁷. A a cum Mântuitorul a primit întâi Botezul, a a primim i noi întâi aceast Tain ¹⁸. Noi cre tem în natura noastr omeneasc din punct de vedere duhovnicesc, cum a binevoit s creasc i El cu natura Sa omeneasc . Nu putem s ri peste etapele cre terii ei.

¹⁶ Nicolae Cabasila, *op.cit.*, trad. T. Bodogae, p. 36: “În vreme ce Tat l prime te împ carea, Fiul este Cel ce face împ carea, iar Duhul Sfânt este mul imea binefacerilor d ruite de Dumnezeu sufletelor care s-au împ cat cu El”.

¹⁷ *Op.cit.*, p. 26.

¹⁸ *Op.cit.*, p.28.

d. Preotul, s vârl itorul v zut al Tainelor.

Dup l muririle date despre aspectul extern i harul nev zut al Tainelor i despre rostul lor de a uni persoanele primitive cu Hristos i, prin aceasta, cu Biserica, prin lucrarea lui Hristos însu i, r mâne s d m unele l muriri i despre preot i arhieru, ca s vârl itori ai Tainei.

Preotul este organul v zut prin care Hristos cel din Biserica lucreaz în chip nev zut în Taine, sau acord harul celor c rora li se administrez acestea.

Hristos, devenind nev zut prin în l are, Se folose te pentru lucrarea Sa asupra celor ce vor s se uneasc cu El i s creasc în El, intrând i dezvoltându-se spiritual în Biserica, i de un organ personal v zut. Nevoia unor mijloace materiale sau a unor gesturi v zute implic i nevoia unei persoane v zute prin care Hristos s lucreze în mod nev zut asupra celor ce doresc s se uneasc cu El i s creasc în El. Lucrarea cea mai eficient este de la persoan la persoan. Hristos ca persoan lucreaz în modul cel mai eficient asupra persoanelor umane tot prin persoane umane. Numai o persoan uman poate s vârl i acte expresive, adic inten ionate, deosebite de mi c rile neinten ionate ale naturii i poate rosti cuvinte care l muresc în elesul celor ce se s vârl esc i inten ia urm rit de Hristos prin Taine. Gesturile preotului care ating pe cel ce prime te Taina, sau c rora le r spunde acesta prin gesturile lui primitive, fac ca Taina s aib o eficacitate mai adânc în fiin a primitorului Tainei. Eficacitatea aceasta e proprie i cuvintelor rostite de s vârl itorul Tainelor i auzite de primitor sau rostite ca r spuns i ca angajare de c tre acesta.

Dar gesturile ating toat fiin a primitorului, nu p trund numai prin auzul lui. În afara de aceea cuvintele sunt multe i se pot repeta de multe ori f r s poat crea o situa ie special de deosebit solemnitate i prin aceasta e greu ca unul din ele s câ tige pentru primitor însemn tatea decisiv i unic pe care o are un gest, sau un complex de gesturi care nu se repet i care ating mai direct însu i trupul primitorului. Pe urm gesturile acestea nu sunt gesturi ale omului, alese momentan de el, ci sunt gesturile comune ale Bisericii în care lucreaz Hristos însu i. Taina nu numai îndeamn un om prin cuvinte la însu irea mor ii i învierii cu Hristos, ci îl face s le imite într-un anumit fel, iar, în parte, s realizeze prin anumite gesturi moartea cu Hristos fa de via a veche i învierea cu El la o alt via , datorit faptului c ea nu e numai cuvânt, ci i complex de acte stabilite i unice în toat Biserica, pe baza poruncii lui Hristos. Prin rug ciuni, gesturi, declara ii, Taina nu numai exprim , ci i realizeaz într-un anumit fel ceea ce se exprim prin cuvinte.

Ca atare, *Taina e un eveniment decisiv i unic în via a omului care vine la credin i care continu s cread*, cum nu sunt cuvintele simple. Gesturile sacramentale ale preotului i episcopului, s vârl ite în numele Bisericii i cu autoritatea ei, deci cu autoritatea lui Hristos lucr tor în ea, împlinesc în

mod real lucrarea intenționată, pentru că Hristos însuși o împlinește nevzută în Biserica însăși o împlinește vizuat prin aceste gesturi.

Preotul înfățișează în fața credinciosului împuternicirea lui Hristos în a Bisericii, în calitatea lui de reprezentant al lor, într-un mod corespunzător raportului între Hristos și Biserică: al lui Hristos, Care l-a desemnat ca organ vizuat prin ale căruia gesturi și declarații El însuși s-a vădit Taina în chip nevzută; al Bisericii, întrucât el face în numele Bisericii invocarea Duhului Sfânt, în urma căreia Duhul lui Hristos coboară cu lucrarea Lui prin materiile, gesturile, rugăciunile și declarațiile preotului, în cele ce primește Taina.

Această dublă și totuși indisolubilă calitate reprezentativă a preotului sau a episcopului, o vedeți chiar hirotonia lor. Căci ea este vădită în mod vizuat de un episcop, sau în cazul episcopului de mai mulți episcopi, dar în mod nevzută Hristos însuși hirotonitește, adică transmite unei persoane calitatea de arhieru sau de preot și văditor vizuat al Tainelor, sau o împuternicește cu harul Său pentru slujba de organ vizuat al Său în s-a vădit Tainelor. Dar episcopul sau episcopii hirotonisitori invocă totodată în Taina Hirotoniei Duhul Sfânt în numele Bisericii, ba însuși o comunitate a Bisericii însoțite pe episcop sau pe episcopi în rugăciunile ce le înalță la s-a vădit hirotoniei și pe episcop și preot la s-a vădit celorlalte Taine.

Învătură Bisericii, că validitatea Tainelor și vădită de un preot sau episcop nu depinde de vrednicia lor, se bazează pe faptul că rugăciunea și invocarea Duhului făcute de ei este rugăciunea și invocarea Bisericii, iar gesturile lor sacramentale și declarațiile lor despre harul care se coboară sunt însoțite de credința Bisericii că Hristos însuși lucrează prin ele în mod nevzută și că Hristos însuși Își împlinește de fiecare dată făgăduința la instituirea Tainelor, că la s-a vădit a lor va coborî în cei ce le primesc.

Desigur, e de dorit ca preotul sau episcopul să manifeste și o vrednicie personală în slujirea lor preoțască sau arhierască, Dar dacă această vrednicie lipsește, absența ei este suplinită de credința și vrednicia Bisericii. Karl Rahner spune că dacă unii preoți nu sunt vrednici, lipsa vredniciei lor e suplinită de vrednicia altora. Iar dacă toți ar fi nevrednici, nevrednicia generală n-ar mai putea fi acoperită de nimic. În acest caz sfîntenia membrilor n-ar mai depinde de o ierarhie slujitoare, iar această ierarhie n-ar mai subzista de fapt. E un caz analog cu pcatenitatea membrilor Bisericii. Dacă unii din ei sunt pcatoi, Biserica rămâne sfântă prin alții din membrii ei; dar dacă toți membrii ei ar fi pcatoi, ea ar înceta să mai fie sfântă, căci până la urmă Biserica e alcătuită din oamenii care cred în Hristos și în care este slăvit prin această Hristos¹⁹. Dar e mai corect a spune că însuși vrednicia unor credincioși, ca vrednicie a Bisericii, suplinește nevrednicia preoților. Iar asemenea credincioși nu vor lipsi niciodată.

Așa cum trebuie să-I recunoaștem lui Hristos autoritatea de a fi ales

¹⁹ *Op.cit.*, p. 89.

anumite materii și de a fi stabilit anumite gesturi pentru săvârșirea Tainelor, trebuie să recunoaștem autoritatea de a alege anumite persoane ca organe vizibile pentru săvârșirea lor.

Alegerea și împuternicirea cu un har special a acestor organe personale semnifică faptul că orice Taină este o intrare în comuniune cu Hristos ca persoană, este o Taină de întemeiere a comuniunii cu Hristos în general și a comuniunii cu ceilalți membri ai Bisericii uniți cu Hristos, și fiecare persoană umană din comunitatea Bisericii împlinește un rol de inel în lanțul comuniunii cu Hristos devenit om și cu ceilalți oameni care cred în El. Hristos ni Se dăruiește prin Taine pentru a crea forme și grade mai înalte de comuniune cu El și între noi. Ca atare omul trebuie să trăiască faptul că în momentul Tainei intră în comuniune cu Hristos, Care este un *Tu* suprem și Care îl ridică la nivelul comuniunii cu Sine, dar Care este în același timp și om coborât la nivelul comuniunii cu noi prin alt om. Trăirea acestei intrări în comuniune cu Hristos este prilejuit credinciosului, în mod necesar, de o altă persoană, în modul cel *mai* adecvat, de o persoană care are o împuternicire permanentă de la Hristos și de la Biserică pentru ca să mijlocească acea comuniune cu El, să susțină și să promoveze comuniunea credincioșilor cu Hristos și întreolalt. Această misiune a lui este făcută cunoscută obiectiv, ca având-o de la Hristos și de la Biserică și ca nefiind o simplă prezumție subiectivă, o pretenție a unei persoane care s-ar da ea însăși cu de la sine putere ca având o astfel de împuternicire. Numai Biserica, ca trup al lui Hristos, poate da o astfel de garanție obiectivă, sau numai prin ea poate împuternici Hristos pe cineva în mod obiectiv cu această calitate de organ vizibil al săvârșirii Tainelor, ca prilej al săvârșirii lor în mod invizibil de către El însuși. Numai a la Hristos poate folosi Tainele în mod obiectiv ca mijloace de adunare a oamenilor credincioși în El, întrucât îi adună într-o unitate vizibilă, în jurul unor persoane, care reprezintă această unitate vizibilă.

Credinciosul are în relația cu preotul pe de o parte un *tu* vizibil omenesc ca intermediar central al comuniunii cu comunitatea celor ce cred în Hristos, pe de altă parte, un *tu* care îi prilejuiește trăirea relației cu Hristos, ca persoană dumnezeiască și omenească în același timp, supremă și apropiată la maximum, persoană spre care preotul însuși indică, fiind și dintre oameni, dar având și misiunea de sus prin trimitere; având și căldura concretă a omului, dar și răspunderea de a aduce pe Hristos aproape de semenul său, sau în legătură cu el. El îi face pe Hristos cu atât mai transparent, cu cât răspunderea sa față de Hristos îl face să se predea mai mult Lui în această misiune, smerindu-se mai mult pe sine.

Alegând o persoană și trimițând-o cu împuternicirea de la Sine prin Biserică, pentru săvârșirea Tainelor, Hristos poate să-și comunice și cuvântul *Su* și cuvântul despre Sine păstrat în mod neschimbat în întreaga Biserică, ca mijloc de unitate. Prin acest cuvânt, care constituie conținutul rugăciunilor Bisericii, se explică credincioșilor chiar în eșul Tainelor și datorită rezultatelor

pentru ei de a folosi puterea lor pentru a întipări în ei în mod actual chipul lui Hristos. Preotul și episcopul astfel ale lui Hristos primesc și împuternicirea ca utilizarea pastorală a credincioșilor spre mântuire.

În rezumat, elementele constitutive ale Tainelor sunt: mijloacele materiale prin care Hristos însuși și Împăratul comunică harul mântuitor prin mâna preotului, prin rugăciunea și declarația constatare a lui și prin marturisirea credinței și angajarea credinciosului (la Botez o face nașul pentru primitor). Taina se produce prin *actul preotului* însoțit de declarația constatare a lucrării lui Hristos; ea se desfășoară și prin atingerea mâinii preotului în mod direct sau printr-o materie de trupul primitorului, pe baza marturisirii credinței lui și însoțit de declarația constatare a preotului, care ea însăși este o marturisire a credinței în ceea ce se desfășoară. Taina este un tot care unește pe primitor - prin mâna preotului sau prin materia folosită de el și prin declarația constatare a lui - cu Hristos și prin aceasta cu Biserica, după prealabila marturisire de credință a primitorului și rugăciunea preotului.

Uneori primitorul Tainei este pus în contact cu mâna preotului printr-o materie, altele fără materie. Dar contactul personal în credința al primitorului Tainei cu preotul ca desfășurator al ei este necesar pentru desfășurarea Tainei. Însotdeauna prin acest contact, primitorul Tainei intră în legătură directă, inițial sau sporit, cu Hristos și cu comunitatea Bisericii, ca trup al Lui. De aceea primitorul Tainei își marturisește credința direct în Hristos, și preotul, desfășurator al Tainei, Îl prezintă pe Hristos ca fiind cel ce-și împărtășește harul Său. Hristos însuși S-a folosit de tină la vindecarea orbului, dar uneori a vindecat și prin atingerea directă a celor bolnavi de mâna Sa. Legătura directă în care este pus primitorul Tainei cu Hristos o arată cu deosebită claritate marturisirea credinciosului la primirea Euharistiei. În această marturisire credinciosul se adresează direct lui Hristos, arătând convingerea că El însuși îl împărtășește cu trupul Său. Prin cuvintele preotului: Împărtășește-te robul lui Dumnezeu (N) preotul constată numai acest fapt. Preotul nu se interpune între Hristos și credincios, ci prilejuiește întâlnirea lor. Această constatare despre lucrarea directă a lui Hristos prin acordarea harului Său o face și episcopul la desfășurarea hirotoniei și preotul în Taina Pocăinței, de aici și adaugă și el iertarea din partea sa. Deci se poate admite că și la Botez, prin cuvântul: “Botează-te robul lui Dumnezeu (N)”, sau la Cununie, prin cuvântul: “Cunună-te robul lui Dumnezeu (N)”, preotul constată nu înfăptuirea unui fenomen impersonal, ci lucrarea directă a lui Hristos asupra primitorului Tainei, sau întâlnirea personală a primitorului Tainei cu Hristos. Din toate rezultă că desfășuratorul propriu-zis al Tainei este Hristos însuși în mod nevăzut.

În ceea ce privește numărul Tainelor, trei dintre ele sunt Taine ale unirii depline cu Hristos și ale intrării depline în Biserică (Botezul, Ungerea cu Sfântul Mir, Euharistia), două, ale reîntririi în Hristos a celor îmbolnăviți sufletește sau trupește (Pocăința, Maslul) și două, mijloace prin care se acordă primitorului

puterea de a împlini fie misiunea specială a sâvârșirii Tainelor, a propovăduirii cuvântului în aștințurii unei comunități bisericești (Hirotonia), fie îndatoririle speciale legate de viața de căsătorie (Cununia). Despre raporturile dintre aceste Taine se va vorbi la alt loc.

II Sfintele Taine în special

A Taina Sfântului Botez

Prin Taina Botezului, instituit de Mântuitorul, omul care crede în Hristos se renaște din apă și din Duh la viaa adevărată în Hristos și devine membru al Bisericii. Taina se săvârșește prin întretaie scufundare a celui ce se botează, în apă, în numele Sfintei Treimi. Săvârșitorul este preotul sau episcopul; numai în caz de urgență, din temerea de moarte apropiată a celui ce are să primească Botezul, această Taină poate fi săvârșită de orice membru al Bisericii. Aceste componente se cer împreună murite pe rând.

1. Unirea între apă și Duhul Sfânt ca sân al omului nou

Din lucrarea Duhului Sfânt asupra apelor au luat ființă în Fiul (Col. 1, 16) toate formele definite de existență creată, la începutul lumii (Fac. 1, 2). În mod special a fost creat la început omul cu vrerea Tatălui, după chipul Fiului și în Fiul și prin suflarea Sfântului Duh (Fac. 1, 2; 2, 6).

Apa originară, din Biblie, nu este identică cu apa definită de după aceea. Dar ea nu este nici o materie care stă de sine în fața Duhului creator, putându-se face din ea orice. Căci și ea este creată de Dumnezeu și are în ea în mod virtual rațiunile și puterile existențelor definite – chipuri ale rațiunilor Logosului – ce vor apărea prin suflarea Duhului. Apa aceea nu era cu totul pasivă. Era o energie indefinită, neluminată de nici o determinare, dar într-o măsură care universal, nesolidificată în nici un fel, având în ea, prin creație, rațiunile tuturor formelor de existență, create și susținute după chipul rațiunilor Logosului creator și conservator. Duhul dumnezeiesc, reprezentând aceeași fluiditate pe planul spiritual, face ca apa originară să actualizeze formele înscrise în ea virtual prin actul creator al Logosului, în forme care arată în ele în mod definit chipurile rațiunilor Logosului. Duhul desăvârșește astfel, iradiind din Logos – pe de o parte transcendent, pe de altă parte prezent în ea – creația înființată de Logos. Duhul Sfânt cu fluiditatea Lui, unit cu fluiditatea acelei ape originare, este forța de formare continuă a existențelor definite de toate gradele.

Într-un mod asemănător, Duhul desăvârșește creația omului, fiind suflat și deci creat într-o înrădăcinare specială cu el, în trupul lui ce se alcătuea din rădăcină prin voința Tatălui, iar prin lucrarea Logosului, sufletul. Forma de existență ce apare acum era cea mai înaltă formă creată vizibil, având în ea

chipul Logosului ca ipostas, dar p strând în ea starea de mi care prin care avea s creasc în asem narea cu El.

Dar înc înainte de aceea, energia universal total indefinit de la început luase forme definite, mai mult sau mai pu in solidificate, prin lucrarea Duhului. O parte din ea a luat form de ap , care, fiind înrudit cu apa originar , reprezint rezerva mobil din care se nasc i se alimenteaz sau se in în mi care toate corpurile. Nimic nu se na te i nimic nu r mâne acum în via , sau într-o anumit mobilitate, f r apa mi cat de Duhul Sfânt. Toate organismele care nu mai pot folosi apa devin total rigide i se sf răm ca moarte.

Prin desp r irea omului de Dumnezeu, Duhul n-a încetat de a sus ine pe oameni i de a conlucra cu ei la na terea oamenilor urm tori. C ci f r Duhul nu se poate na te nimic. Dar ei se nasc acum în mod principal din trup i poart în ei amprenta trupului, adic a fiin ei antecesorilor, c zut din mobilitatea interminabil i în continu ascensiune a vie ii în Duh.

F r Duhul nu se poate na te mai ales minunea întotdeauna original a unui alt om; natura nu na te decât forme monotone. Numai în spirit e noutatea niciodat repetat . Iar spiritul uman nu se poate na te f r contribu ia Duhului dumnezeiesc i nici nu poate r mâne în noutatea lui continu f r Duhul. Orice na tere uman este o noutate absolut : dintr-un proces banal al materiei iese o fă pentru totdeauna unic , ca o înflorire a eternit ii²⁰.

Dar oamenii n scu i dup p cat, de i n scu i într-un anumit grad i din Duhul, sunt în cea mai mare parte desp r i i de Duhul. Duhul ajut la na terea lor i la men inerea lor într-o anumit noutate, dar într-o noutate destul de limitat , pentru c nu Se afl într-o comunicare deplin cu ei. Din acest motiv ei se solidifică cu u urin i prin aceasta mor trupe te i spiritual. Duhul nu e prezent în ei în mod intens ca principiu interminabil mobil, ca s in spiritul lor în mod interminabil p rta la mobilitatea Lui i trupul capabil s - i alimenteze interminabil mi carea din apa cosmic i din Duh. Duhul nu mai sufl liber în ei, c ci ei în i i s-au înl n uit prin pasiunile inferioare ale repeti iei naturale, fiind numai trupuri, nu i via .

Cuvântul dumnezeiesc prin întruparea Sa a adus Duhul Sfânt din nou i într-un grad deplin în comunicare cu crea ia. Logosul încadrându-Se ipostatic în crea ie prin întrupare, sau f cându-Se El însu i ipostasul ei, aduce i pe Duhul ca ipostas în umanitatea Sa i, prin ea, în crea ie. De acum, omul care se deschide prin credin lui Hristos se poate na te din nou prin lucrarea precump nitoare a Duhului. Pentru aceasta a trebuit ca Duhul s participe din nou i într-un mod culminant la na terea Fiului lui Dumnezeu ca om, a omului înnoit, cum nu a participat nici la crearea lui Adam.

Natura uman a fost eliberat astfel de lan urile rigidit ii legilor naturale i de inexorabilitatea mor ii ve nice, ca i de robia puterilor demonice

²⁰ Olivier Clement, *Nicodime*, în *Contacts*, nr.87, 1974, p. 202.

care contribuie la această înlănuire a libertății spiritului uman și care sfârșește în moartea lui și în moartea trupului. Restabilirea chipului liber al Logosului divin în om s-a făcut în mod deplin prin asumarea, de către Logosul însuși ca ipostas, a acestui chip al Său cu împreună-lucrarea Duhului Sfânt. Duhul Se extinde și în oamenii care cred în Hristos, prin Botez, refăcând chipul Logosului și în ei.

Deoarece oamenii nu puteau trece la această viață nouă, încetând să mai existe, ei nu puteau reveni la această viață decât printr-o altă naștere, în care Duhul Sfânt, devenind factorul principal al ei, să pneumatizeze în mod intens și rezerva lichidă a universului, adică prin Botez. Fiul lui Dumnezeu întrupat, deși n-avea nevoie de această renaștere prin Botez, căci era născut de la început din Duh, acceptă Botezul pentru noi oamenii, pentru a fi și în această privință primul om care se botează din apă și din Duh. Prin aceasta a unit Duhul din El în mod actual cu apa, ca sâmburi în statornicia vieții, de astăzi dat al vieții nesupuse morții, întrucât este deplin unit cu Duhul. Așa a împlinit Hristos toată dreptatea cu care avea să îmbrace din nou pe oamenii care vor crede. El a acceptat aceste două acte în mod succesiv, pentru că noi trebuie să trecem prin amândouă. De aceea Prințesa bisericească vede Botezul întemeiat atât în Nașterea cât și în Botezul Domnului. Cristelnișă este la ei atât chipul sâmburii Maicii Domnului, cât și al Iordanului.

Duhul Sfânt Se unește pentru Hristos din nou, la Botezul Lui, cu apa și cu toată creația, legat intim de El²¹.

Omul se renaște astfel atât din Duh cât și din materia cosmică, întrucât apa reprezintă această materie în starea lichidă, ca rezervă, ca sâmburi al oricărei forme de existență organizată. Botezul are o însemnătate cosmică. El înseamnă că materia însuși, readusă la mobilitatea ei duhovnicească, devine mediu al Duhului creator, liber, mereu nou în actele Sale. Apa Botezului este în chip ascuns materia veacului viitor, care va purta în ea pe Fiul ca ipostas străvechi și pe Duhul cu energiile Lui de viață făcătoare și mereu noi. Dar ea este pneumatizată acum pentru renașterea omului sau pentru restabilirea relației lui cu Dumnezeu. Pneumatizarea ei deplină se va face vădită însuși de-abia în veacul

²¹ Olivier Clement, *op.cit.* p. 204: "Păcatul, ca separație și ca eșec, a făcut opac Duhului universul și inima omului. Apa devine ambivalentă, simbol al unei vieți amestecate cu moartea... Capacitatea acestei lumi este subiect de noutatea de sus: Cuvântul Se face trup. În El apa și Duhul se unesc din nou: El Se scufundă în Iordan și Porumbelul pogoară peste ape. Învierea Lui va transforma în apă vie apa morții. Trupul Lui este un trup străbătut de Duh, *soma pneumatikon*, o stare nouă a materiei care se manifestă astfel în faptul sfințeniei, prin fapte de luminozitate, de transfigurare, de învingere a gravității ei. La Cincizecime, Duhul pogoară ca putere în interiorul acestui trup pneumatizat, care devine trupul bisericesc. Și Cincizecimea n-a încetat: Duhul nu încetează în Biserică să Se pogoare peste apa lumii, pentru a o transforma în apă a botezului, de a coborî peste moartea lumii pentru a manifesta în ea învierea... Acum focul Duhului ne vine prin toată maternitatea și mântuirea, ca prin trupul lui Iisus".

viitor, pentru des vâre rela iei oamenilor cu Dumnezeu, când va ar ta starea final la care ar fi ajuns apa creat la început pentru dezvoltarea rela iei oamenilor cu Dumnezeu.

Scufundându-se omul la Botez în această apă, se întâlne te în ea cu Hristos, sau se enipostaziaz în El, sau se personalizeaz deplin încadrându-se în Persoana Lui, și se umple de energiile Duhului Sfânt ce iradiaz din Hristos. A trebuit să se scufunde Fiul în natura omenească și prin ea în apă, pentru ca noi, scufundându-ne în apă, să ne scufundăm în viaa a Lui dumnezeiască, sau în Duhul Lui cel Sfânt²².

2. Eficien a multipl a actului Botezului și a declara iei rostite de preot

Actul Botezului constă în scufundarea întreit a primitorului în apă, însoțit de declara ia constatatoare rostită de preot: Boteaz -se robul lui Dumnezeu (N) în numele Tatălui, al Fiului și al Sfântului Duh. Caracterul de declara ie și de constatare credincioasă al cuvântului Boteaz -se, sau al celui analog din celelalte Taine (Cunun -se, Împărtășe te-se), arată pe de o parte că Taina se s vâre te vizibil prin actul și cuvântul preotului, dar invizibil prin lucrarea lui Hristos. În afară de cazul Botezului de urgență, apa primește o sfințire prin Duhul Sfânt încă înainte de scufundarea în ea a celui ce se botează. Dar Taina ca un tot, în care intră și lucrarea deplină a Duhului, se s vâre te prin întreita scufundare a celui ce se botează în numele Sfintei Treimi. În rugăciunea de sfințire prealabilă a apei se cere venirea Duhului pentru curățirea apei de lucrarea puterilor demonice, cu scopul ca ea să fie pregătită pentru pogorârea Lui deplină când cel ce se botează va fi scufundat în ea.

Prin Botez, adică prin scufundarea omului în apă în numele Sfintei Treimi, se produce moartea omului vechi și renașterea lui la viaa adevărată a lui Hristos. Odată cu aceasta omul se spală de păcatul strămoșesc și de toate păcatele s vâre te mai înainte și se imprimă chipul lui Hristos în el. Prin aceasta omul, unindu-se cu Hristos, este introdus în Biserică. Dar toate aceste efecte se cuprind unele în altele, sau sunt aspecte ale unuia și aceluiași efect cuprinzător, încât nu se poate vorbi de unul fără să se vorbească și de celelalte. Mai trebuie menționat că ele au și un caracter dinamic.

a. Botezul ca moarte a omului vechi și ca renaștere.

Dacă totuși vrem să vorbim despre aceste aspecte într-o anumită ordine, cel mai mult iese în relief cel de renaștere. Din Botez, omul iese ca o existență cu totul nouă. Nu se înnoiește numai într-o privință, ci însuși existența

²² P. Nellas, *op.cit.*, p. 118: "Întruparea a fost Botezul lui Dumnezeu în firea omenească și prin ea în creație și în istorie, premisa tainei Botezului omului în viaa a Lui Dumnezeu".

lui e alta. El este ca un nou-n scut, dar în alt plan: în planul vie ii comune cu Hristos, plin de virtualit ile pnevmatiz rii. Existen a lui are acum o alt temelie i o alt mi care; ea e într-un fel enipostaziat în Hristos, de i nu pierde libertatea de a se desp r i de El. Dar paradoxul este c cel botezat r mâne totodat acela i subiect. Botezul nu produce na terea unui om care n-a mai fost, ci na terea din nou a aceluia i (Tit 3, 5), adic a unui om care a existat i înainte. Dar pentru ca omul n scut a doua oar s nu se adauge celui dinainte, trebuie ca omul cel vechi s moar . Na terea lui din nou urmeaz mor ii omului n scut înainte din trup.

Nicolae Cabasila a remarcat c această succesiune este invers nu numai celei a omului natural, ci i celei a lui Hristos, Care întâi Se na te i apoi moare²³. Hristos îns nu trebuia s moar întâi la Botez, ca s renasc , pentru c chiar prima Lui na tere este f r de p cat i de la Duhul Sfânt. El Se boteaz pentru noi ca s întemeieze Botezul sfîn ind apele universale. El boteaz în Sine umanitatea, precum o i na te în Sine ca umanitate nou ²⁴.

Dar Botezul nostru are o leg tur i cu moartea i cu învierea Domnului, care e un fel de rena tere a Lui ca om la via a cea f r de moarte. Prin aceasta succesiunea invers amintit are loc într-un fel i în Hristos i de aceea se produce i în noi întâi moartea i apoi na terea la o via nou prin participarea la moartea i învierea lui Hristos. Sfântul Apostol Pavel spune: “ i dac am murit împreun cu Hristos, credem c vom i vie ui împreun cu El“ (Rom. 6, 8).

Succesiunea moarte-rena tere, care se petrece cu omul la Botez, e invers fa de succesiunea na tere-moarte a lui Hristos, numai când în elegem moartea noastr ca moarte fa de p cat, ca moartea omului vechi. i moartea noastr în Botez are i acest în eles. Dar moartea noastr în Botez are i alt în eles: ea e *predare deplin a noastr lui Dumnezeu*, ca s nu mai tr im nou , ci exclusiv lui Dumnezeu. E renun area total la noi în ine, e uitarea de noi în ine într-o predare total lui Dumnezeu. În aceasta ne-am f cut cu Hristos o singur tulpin întru asem narea mor ii (Rom. 6, 5). Dar prin această moarte noi ne scufund m în Dumnezeu, adic în adev rata via . C ci în Dumnezeu e via a

²³ *Via a în Hristos*, trad. rom., p. 27: “Dar oare, de ce s schimb m ordinea lucrurilor, începând noi unde a terminat El i terminând noi unde El a început? Sigur, de aceea, fiindc S-a coborât pe Sine ca s ne în l m noi... Cu alte cuvinte, ca pe o scar , ultima treapt a Lui e prima pentru noi”. p. 18: “Nu putem începe o via în Dumnezeu, pân nu am murit p catului. Iar p catul nu-l poate omorî decât singur Dumnezeu”.

²⁴ Sfântul Grigorie de Nazianz, *In Sanct. Bapt.*, 29, P.G., 36, 400: “El era îns i cur irea i n-avea nevoie de cur ire, ci te cur e te pe tine, precum poart i trup pentru tine, fiind El însu i netrupesc”. Idem, *In Sanct. Lumen*, P.G., cit., 352, 353: “Ioan boteaz , iar Iisus Se apropie, sfîn ind poate pe Botez torul însu i. Iar ceea ce e v dit, ca s îngroape pe vechiul Adam în ap , iar înainte de ace tia i pentru ace tia (sfîn ind) Iordanul... Se ridic Iisus din ap : ridic cu El universul i vede deschise cerurile pe care Adam le-a închis sie i i celor de dup el”.

nesfârșit. Murind lui Dumnezeu, într-în propriu-zis în via. Succesiunea nu se mai observă decât în faptul că prin intenție acceptăm moartea unei vieți care nu este propriu-zis via, sau este via spre moarte. Dar în realizarea acestei intenții apare în noi viaa a lui Dumnezeu, viaa cea adevărată. Moartea omului vechi și nașterea omului nou din Dumnezeu sunt astfel aproape simultane. De aceea nu există nici o distanță între moarte și începutul vieții noi în Botez. Intrând la Dumnezeu ca jertfă împreună cu Hristos, omul se sfințește, adică se umple de viaa a lui Dumnezeu, cum a dezvoltat Sfântul Chiril din Alexandria, urmând Epistolei către Evrei. Prin această moarte ne scufundăm dincolo de orice voință de a fi noi în sine într-o via care se sleiește; ne scufundăm dincolo de creaturalul nostru, care se epuizează treptat, în adâncimea morții apofatice (negritate), sau a vieții în Dumnezeu mai presus de orice via definită și limitată, ca de acolo să primim puterea vieții fără de moarte, a vieții în Dumnezeu și pentru Dumnezeu. În felul acesta, se petrece cu noi ceea ce s-a petrecut cu Hristos ca om.

În rezumat succesiunea aceasta invers se petrece cu noi pentru un motiv care ne deosebește de Hristos, adică din cauza păcatului, dar și pentru un motiv identic cu cel al succesiunii inverse a lui Hristos, adică pentru scufundarea noastră ca oameni în viaa a nesfârșit a lui Dumnezeu, prin ceea ce ne unim cu Hristos ca om în moartea Lui și în predarea Lui lui Dumnezeu, pentru a învia la o via eternă în Dumnezeu. La moartea omului vechi din noi, se adaugă pentru unirea noastră cu Hristos prin credință, moartea noastră cu El ca predare lui Dumnezeu și ca primire a vieții eterne din El. Astfel moartea noastră în Botez nu este o moarte identică cu a lui Hristos, ci numai întru asemănarea morții Lui pentru faptul că noi nu murim numai pentru a ne preda lui Dumnezeu, ci și pentru că murim ca om vechi, păcătos, nu ca Hristos, omul fără de păcat. De aceea, moartea noastră nici nu trebuie să fie o încetare de a exista în continuare, ci și pe când Hristos avea la moartea Lui viaa desvârșită într-o curie, prin stăruința Lui în ea înainte de moarte, noi trebuie să ne asimilăm această via într-o curie și prin eforturile noastre după Botez. Pe când Hristos a avut viaa cea curată în El de la naștere și a înțeles-o până la moarte, noi trebuie să primim viaa aceasta de-abia la Botez și deci trebuie să-o înțelegem după aceea. Acesta este al doilea motiv, strâns legat de primul, pentru care noi murim în Botez numai întru asemănarea morții lui Hristos.

Sfântul Chiril din Ierusalim vorbește de o imitare a morții Domnului și a învierii Lui, în Botez; dar vede puțin a imitării în participarea la starea Domnului. Imitarea este efort, ea poate merge până la identificarea cu actele celui ce le face primul și cu stările produse de ele. În actul de imitare inițial este concentrat tot efortul de imitare ulterioară a lui Hristos, și imitarea aceasta începe din momentul Botezului, ca să continue întreaga via, înscriind o creștere pe linia asemănării cu Hristos până la adâncirea într-o stare de jertfă asemănătoare cu cea pe care a suportat-o Hristos pe cruce. Paradoxul suprem este că nu suferim în realitate ceea ce a suferit Domnul, dar totuși participăm la ceea

ce a suferit și a s vâr it El: Ce lucru minunat și str in! Am înviat, cu toate că n-am murit cu adev rat, n-am fost îngropa și cu adev rat și nici n-am fost r stignit și cu adev rat. Imitarea este închipuire, dar mântuirea e realitate: Hristos a fost r stignit cu adev rat, a fost îngropat cu adev rat și a înviat cu adev rat. Pe toate acestea ni le-a d ruit, cu toate că n-am participat la patimile Lui decât prin imitare. Cât este de covâr itoare iubirea Sa de oameni! Hristos a primit în preacuratele Sale mâini și picioare piroane și a suferit, iar mie îmi d ruie te, f r s suf r, f r s m doar , mântuirea prin *participarea la durerea Sa*. Dacă m-am mântuit prin moartea mea, nu m-ar mântui Hristos, dar eu particip la durerea Lui; ea se prelunge te în mine în mod spiritual, deschizându-m ei prin voin .

A a se explic și faptul că , pe de o parte, Botezul nostru este socotit drept chip al Na terii și Botezului lui Hristos, pe de alta, ca un chip al mor ii și al învierii Lui²⁵. Noi ie im din baia Botezului la o via de cur ie asemenea lui Hristos după Na terea și Botezul Lui, dar ie im la o astfel de via datorit faptului că am murit p catului și ne-am predat total lui Dumnezeu, într u asem narea mor ii lui Hristos.

Efectul principal al Botezului este na terea la o via nou pe p mânt. De aceea, în Botez Hristos lucreaz în mod principal asupra noastră ca Cel ce S-a n scut și i-a închinat via a total lui Dumnezeu printr-o moarte în sens de d ruire, care-L va duce la moarte în sensul încet rii vie ii p mântuie ti. În Hristos e unit na terea cu moartea Sa, pentru că în El e implicat jertfa de la na tere, cum arat unele icoane vechi ale Na terii Domnului. De aceea și în Botez Hristos Î i tr ie te cu noi într-un mod unit na terea și r stignirea.

Astfel noi nu murim la Botez a a cum a murit Hristos la sfâr itul activit ii Sale, ci ne ridic m la o via de cur ie și de fapte bune, închinat lui Dumnezeu. De aceea nici nu înviem, cum a înviat El după acea moarte. Via a la care ne ridic m din Botez este numai un drum spre înviere. Na terea noastră cea din Botez închipuie începutul vie ii ce va s fie. Dobândirea de noi m dulare și de sim iri noi formeaz o preg tire pentru via a ce ne a teapt . Dar pentru via a viitoare nu ne putem preg ti decât câ tigând de aici, de jos, via a lui Hristos, Care S-a f cut “P rinte al veacului ce va s vie” (Is. 9, 6)²⁶.

Tot pentru că noi trebuie s cre tem spre înviere prin via a de cur ie

²⁵ Teofan al Niceii spune: “Aflând chipul S u zdrobit de p cate și asem narea deiform lep dat , a cunoscut că acesta trebuie întâi topit și rezidit și a a s readuc frumuse ea veche, ba mai vârtos una și mai mare. O face deci aceasta prin dumnezeiescul Botez. C ci introduce puterea Lui creatoare, prin care a zidit pe om la început după chipul și asem narea dumnezeiasc , și într însu și i Se boteaz în ea. Mai întâi ca s se a eze în ap harul cel ce remodeleaz . C ci nu avea nevoie de cur ire însu și Cel ce ridic p catul lumii. Al doilea, ca pe cei ren scu și prin Botez s -i atrag la fr ie, f cându-Se primul n scut între mul i fra i, datorit aceluia și mod al na terii supranaturale după trup. C ci zugr ve te cristelni a dumnezeiescului Botez ca pe un chip al pântecelui feciorelnic și neprih nit în care S-a format ca noi și apoi S-a n scut” (*Ep. 111*, P.G., 150, col. 329).

²⁶ Nic. Cabasila, *Via a în Hristos*, cartea a doua, trad. rom., p. 44.

îi prin virtu î, starea de moarte a omului vechi în care intrăm prin Botez îi via a cea nouă pe care o dobândim are un fel de permanență și de creștere. Dar ca să fie posibil această creștere, Însuși Hristos continuă să fie cu noi în starea de jertfă și de înviere și ne comunică starea Sa de jertfă și de înviere printr-o eficiență tot mai mare, pe măsură ce terii noastre duhovnicești. Sfântul Chiril din Alexandria zice: Iar aducerea darurilor în fiecare zi închipuie și vârșirea neîncetată și fără sfârșit a jertfei lui Hristos în toată ziua și aducerea de daruri de către cei îndreptați în credință. Căci nu vor lipsi închinătorii și nu va înceta aducerea de daruri. Căci Hristos se va aduce de noi și pentru noi, fiind jertfit tainic în corturile sfinte. Și El este darul nostru prim și mai presus de toate... Iar după asemănarea cu El și noi suntem jertfe sfinte, ca unii ce am murit pe catului, întrucât a fost omorât pe catul din noi și trimis lui Dumnezeu via a cea întru sfîinenie²⁷.

Deci după ce în Botez am acceptat moartea față de păcat, odată cu moartea ca ofrandă a ființei noastre aduse lui Dumnezeu, trebuie să murim în continuare, dar nu moartea omului vechi, căci acela a murit definitiv, ci *moartea ca predare continuă Lui Dumnezeu împreună cu Hristos*. Dar atunci nici Hristos nu mai moare în mod principal pentru păcatele noastre, ale celor botezați, însă rămâne în starea de jertfă, ca predare lui Dumnezeu, pentru că să fim și noi în starea aceasta de jertfă. În starea aceasta de jertfă a Lui e inclus și însuși, desigur, și moartea pe care a acceptat-o odată pentru păcatele noastre dinaintea de Botez și pentru cele ce eventual le mai săvârșim după aceea.

În acest sens trebuie să înțelegem cuvântul Sfântului Apostol Pavel: “Dându-ne bine seama că omul nostru cel vechi a fost împreună răstignit cu El, ca să se nimicească trupul pe catului, a a încât să nu mai fim robi pe catului... și dacă am murit împreună cu Hristos, credem că vom și învia împreună cu El, fiind că Hristos, după ce a înviat din morți, nu mai moare. Moartea nu mai are stăpânire asupra Lui. Căci ce a murit pe catului, a murit, iar ce viază, viază lui Hristos” (Rom. 6, 6, 8, 10).

Dar, deși pentru cel ce a murit pe catului în Botez este normal să nu mai moară, pentru că omul cel vechi a murit pentru totdeauna, totuși și cel ce ar rămâne în această stare de moarte definitiv față de păcat, trebuie să continue să aducă jertfă curată lui Dumnezeu în Hristos, în sensul unei dăruiri neîncetate de sine: Deci vă îndemn pe voi, fraților, pentru îndurările lui Dumnezeu, să înfățișați trupurile voastre ca pe o jertfă vie, sfântă, Domnului bineplăcut (Rom. 12, 1). În sensul acesta spune Sfântul Chiril din Alexandria că noi nu avem intrare la Tatăl decât în starea de jertfă curată, dar noi nu putem fi în această stare decât în Hristos.

²⁷ *Închinare în Duh și Adevăr*, cartea X, P.G., 68, 708 D.

b. Botezul, ca putere de cre tere spiritual continuu .

Nerepetarea Botezului. În aceasta î i manifest continuu puterea moartea tr it de noi în Botez. Continuarea i adâncirea st rii de jertf de la Botez se arat în virtu ile noastre. Dar puterea pentru virtu i ca jertf continuu , ca renun are neîncetat la egoism i ca tr ire a unei vie i pentru Dumnezeu i pentru semenii, ne vine din puterea st rii de jertf a lui Hristos. Prin virtu i ne oferim astfel continuu jertf lui Dumnezeu împreun cu Hristos. Tot Sfântul Chiril din Alexandria zice: Hristos este însu i jertfa cea sfânt , care r spânde te buna mireasm prin virtu i²⁸. Dar virtu ile reprezint în acela i timp dezvoltarea vie ii celei noi în Hristos i des vâr irea noastr dup asem narea Lui.

În moartea tr it de noi prin ele se manifest i existen a mor ii fa de p cat, pe când la Hristos moartea în continuare cu noi nu e o rezisten a Lui fa de p catul pe care eventual i-ar putea s vâr i, ci o predare lui Dumnezeu pentru valoarea pe care o are aceasta în ea îns i, cum nici moartea Lui de pe Golgota n-a fost o moarte a omului vechi din El. Pe lâng aceasta, poate nu exist nici un om care s nu mai p c tuiasc dup Botez. De aceea moartea celor boteza i, în continuare, de i se poate întâmpla s fie la unii numai o moarte ca predare lui Dumnezeu i ca rezisten fa de p cat, e amestecat i cu o moarte fa de p catul s vâr it. Apoi chiar moartea în care se manifest i o rezisten contra p catului e i o moarte fa de p cat, nu numai o moarte ca predare pur i simplu lui Dumnezeu.

Desigur, pentru aceast via de jertf ar tat în virtu i, lu m puterea i din Sfânta Împ rt anie. Dar virtu ile cresc i din Botez. Hristos adaug prin Sfânta Euharistie la puterea pe care ne-a d ruit-o prin Botez.

Despre continuarea jertfirii noastre din puterea de jertfire ce ni s-a d ruit în Botez i despre identitatea acestei jertfiri cu via a nou pe care o ducem din puterea lui Hristos, vorbe te i Sfântul Grigorie de Nazianz, dup ce a ar tat c trebuie s activ m prin toate sim urile noastre cur ia i pornirea spre fapte bune, ce ni s-au dat prin Botez: “S d m deci toate m dularele noastre cele de pe p mânt lui Dumnezeu, s I le consacram pe toate... S ne aducem întregi lui Dumnezeu; s ne facem arderi de tot în eleg toare, jertfe des vâr ite, nu numai bra ul, nu numai pieptul..., ci s ne d m întregi, ca s ne primim întregi (sfîn i i, umplu i de via a dumnezeiasc , n.n.). C ci aceasta este a te primi în mod curat: a te d rui lui Dumnezeu i a dobândi mântuirea noastr prin d ruirea noastr ca jertf (□□□□□□□η□□□ □η□ ῥ□ω□ □□□□□ □□□□□□α□) “²⁹.

Via a cea nou este un dar de sus ce ne vine prin Botez, îns e dar care trebuie p strat i dezvoltat prin sânguin a noastr . Cultiv cu osteneal cur irea, punând în inim treptele urcu ului; i iertarea pe care ai primit-o în dar, p streaz-o cu str duin a ta, ca iertarea s - i fie de la Dumnezeu, iar p zirea

²⁸ Idem, *ibidem*.

²⁹ *In Sanct. Bapt.*, P.G. cit., col. 417.

ei să fie de la tine³⁰. Darul este o datorie. Cine nu pozează în dezvoltare curia primită prin Botez se face sâlă mai multor demoni decât înainte de Botez și greu se va mai mântui. Cine n-a folosit puterile primite la Botez punând la contribuție și puterile sale într-un mod înlesnit, datorită puterilor primite prin Botez, dovedește că dintr-un fel de cinism sau tocire nu mai este dispus să facă nici un uz de puterile sale. Și ele se paralizează cu totul, Te-ai atins de ciucurii hainei lui Hristos și ai oprit curgerea. Pozează curia, și nu-și vinde iarși curgerea. Căci nu vei mai putea să te atingi de Hristos, ca să furi mântuirea. Căci Hristos nu Se lasă de multe ori furat, oricât de iubitor de oameni este... Ai fost ridicat de pe pat, mai bine zis și-ai luat patul, crezând în binefacere; și nu te arunci iarși pe pat pe cătuind, paralizându-ți trupul prin moleșală și plăceri. Ci umblă cum ești, amintindu-ți de porunca: “Iată, te-ai făcut sântos, de acum și nu mai pozezi cu tine, ca să nu-și se întâmple ceva și mai rău. Lazare, după ce ai fost înviat a treia zi și te-ai eliberat de legăturile mormântului, nu te face iarși mort (prin păcate) și nu fii iarși cu cei ce locuiesc în morminte... Căci nu ești sigur dacă vei învia din nou din morminte, înainte de învierea obișnuită, când toată făptura va merge la judecată, nu pentru că să fii tîmduit, ci ca să fie judecat și sînda socoteală de depozitul ce și-l-a adunat, bun sau rău”³¹.

În aceste cuvinte Sfântul Grigorie de Nazianz întemeiază nerepetarea Botezului prin obligația de a nu mai pozezi, odată ce am primit puterea de a evita păcatul. Desigur, nu-și afirmat aici pierderea definitivă a celor pe care păcatele ulterioare nu-și scot din trupul tainic al Domnului, adică din Biserică, sau din legătura cu Hristos. Cei ce pozează rău în încă într-o anumită legătură cu Hristos, frîsă mai trebuiască să se botezeze. Si bîrea legăturii lor cu Hristos se vindecă prin Taina Pocăiniei. Alceva este însă cu păcatul renegării lui Hristos și al ieșirii din trupul Lui tainic. Aceștia sunt pierduți dacă nu revin iarși în Biserică, folosind puterea primită în Botez. Dar nici în acest caz nu sunt botezați din nou, pentru că harul Botezului *nu* se dă de *două* ori. Ei nu se renasc de două ori, pentru că nici din trup nu se nasc de două ori și nu vin pe lume de două ori cu păcatul strămoșesc.

Virtuțile sunt nu numai dăruirea totală lui Dumnezeu, ci și o dăruire a celor botezați celor ce au lipsă de ajutorul lor: De vezi un om gol, îmbracă-l, cinstind veșmântul nestricăciunii tale (al Botezului, *n.n.*). “Căci acesta este Hristos... Dacă îți cade la picioare un datornic, rupe tot zapisul drept și nedrept. Aminte-te-ți de miile de talanți ce și-și a dăruit Hristos”³².

Viața cea nouă în Hristos, primită la Botez, este deci eliberarea de lanțurile păcatului strămoșesc. Iar libertatea aceasta dă celui botezat puterea să nu mai pozeze și să-și pună în practică. Dar punerea ei în practică este o datorie a celui botezat. În sensul acesta baia Botezului ne-a curățit de păcatele

³⁰ Idem, *ibidem*, col. 408.

³¹ Idem, *ibid.*, col. 405, 408.

³² Idem, *ibid.*, col. 404.

dinainte, dar nu i de cele pe care le vom s vâri dup aceea, de i ne-a dat puterea s ne cur im u or i de ele. “Nu trebuie s speculezi cu cur ia, ci s-o întip re ti în tine; s te faci des vârit, str lucitor, nu s te mul ume ti cu vopseaua de suprafa ; s nu ai harul ca acoperire, ci ca izb vire de p cate”³³. F r lucrarea omului din puterea primit în Taine, acestea încep s fie socotite ca un fel de mijloace magice, care dau omului dreptul s intre în împ r ia cerurilor prin simplul fapt c s-au s vârit asupra lui ca asupra unui obiect, f r ca el s fi folosit puterea lor prin efortul s u de transformare i de des vârire. Ele sunt socotite ca mântuitoare f r ca omul s se transforme real, cu ajutorul lor, dup chipul lui Hristos.

Lucrarea omului de dup Botez const deci i într-un fel de asimilare, într-o imprimare a cur irii lui Hristos în fiin a proprie, în a a fel ca ea s nu mai poat fi dep rtat din fiin a lui. De aceea exist i ni te grade ale însu irii puterilor i bun t ilor dumnezeie ti ale lui Hristos.

c. Botezul ca refacere a chipului lui Hristos în om.

Duhul Se une te cu omul în apa Botezului nu numai pentru c *apa e principiul fundamental al vie ii în planul crea iei*, ci i pentru c ea este mijlocul universal de sp lare, adic de scoatere la iveal a chipului adev rat al existen elor definite, din care fiecare î i are frumuse ea sa proprie.

P catul sl be te caracterul nostru de persoan , în ceea ce ea are distinct, apropiindu-ne de animalitatea inexpressiv inuman i impersonal , sau neliber , supusa mi c rilor automate ale acelora i pasiuni. P catul sl be te unitatea dintre puterile constitutive ale omului i chiar puterea fiin ei lui. Fiin a lui devine neunitar i neputincioas pentru eforturile spre ceea ce e bun. Ea e mai mult târât spre cele rele, când de o pasiune, când de alta, apropiindu-l de nimic³⁴. Trupul acestui om împline te toate func iile biologice, dar omul însu i este aproape absent din sine, tr ie te f r recunoa terea sa i f r con tiin ³⁵. Omul decade într-un individ biologic³⁶. Neavând raza de la Dumnezeu, raza spre Dumnezeu, omul devine întuneric, ca unul ce nu e nimic³⁷. El tr ie te o existen nesubstan ial , inconsistent , aproape ca o p rere de existen , o via moart ³⁸. Cabasila vorbe te de mor i f r moarte³⁹. Întrucât sl birea chipului dumnezeiesc în om sau a rela iei omului cu Dumnezeu coincide cu sl birea fiin ei lui, nu e o deosebire între efectul de via d t tor al apei Botezului i

³³ Idem, *ibid.*, col. 405.

³⁴ Sfântul Maxim M rt., *Scolii la “Despre numirile dumnezeie ti”*, 7, IV, 32, P.G., 4, 305 B: Ab tându-ne de la bine i de la mi carea cea dup fire, suntem purta i spre inconsisten a (ἀνομορφότητα) nera ional , contrar firii.

³⁵ P. Nellas, *op.cit.*, p. 76.

³⁶ *Ibid.*, Viata în Hristos, P.G., 150, 532 A.

³⁷ Nic. Cabasila, la P. Nellas, *op.cit.*, p. 77.

³⁸ La P. Nellas, *op.cit.*, p.77.

³⁹ La P. Nellas, *op.cit.*, p. 239, nota 369.

funcția ei de spălare sau de restituire a chipului. Prin însăși restabilirea chipului dumnezeiesc în om, acesta recapătă viața dumnezeiască cea fără de moarte.

Deci consistența omului stă în chipul dumnezeiesc ce se menține în el prin iradierea modelului divin și prin efortul omului de a se menține în comuniune cu Dumnezeu. Pierzând prin păcat chipul dumnezeiesc, sau slăbindu-l, omul se coboară spre inconsistență și spre o stare fără chip. Devenind un haos neunitar și impersonal, nu mai răspunde cu toată seriozitatea și ființa sa la chemarea prin care este agrărit pe nume. Pentru el numele nu mai are un sens de adâncime, nu înseamnă obligația de a răspunde, obligația răspunderii în fața supremului for al lui Dumnezeu. Îl distinge numai la suprafață. Numele nu mai este pentru el conștiință distinctă de sine și de răspunderea proprie ce-i incumbă ca atare. Numai când aude prin chemarea lui pe nume glasul lui Dumnezeu, omul răspunde cu adevărat, numai atunci își ia numele în serios. Numai atunci numele îi este un principiu distinctiv formator, numai atunci el este în adâncime o forță de personalizare.

În această relație cu Dumnezeu, de chemare și răspuns, intră omul deplin prin Botez. De aceea prin Botez își dă omului și numele, care exprimă relația în care el este pus cu Dumnezeu și pe care trebuie să și-o cinstească și să și-o împlinească. El este botezat pe nume, nu ca o ființă generală: Botează-se robul lui Dumnezeu (N). Propriu-zis, întrucât Hristos îl ridică pe om prin Botez la o viață nouă, El însuși îl aduce la această viață superioară, responsabil, chemându-l pe nume cu puterea Lui absolut obligatorie, întemeind cu cel botezat o relație personală, o viață de răspundere eternă la chemarea Sa. Prin această omul este scos din masa indistinctă umană, din anonimatul general, ca o persoană cu răspunderi proprii, întemeiate pe răspunderea eternă în fața lui Dumnezeu. El este născut la această viață nouă cu voia lui Hristos, dar și cu voia lui proprie, prin răspunsul său la chemarea pe nume, cum nu se întâmplă nașterea lui după trup. Omul își primește la Botez numele său, care îl face conștient de responsabilitatea sa personală. Acest nume îi dă forma lui personală adâncă, care este chipul lui Hristos în el. Animalul nu este persoană, pentru că nu are chipul lui Dumnezeu. Prin calitatea această de persoană sau de chip al lui Dumnezeu răspunde el lui Dumnezeu și se dezvoltă și se menține în relație responsabilă cu Dumnezeu. De aceea forma această personală unică a fiecărui om se imprimă tot mai mult în el, și în ea se imprimă însăși forma Lui Hristos. Iar această se face prin exercițiul responsabilității lui la chemarea lui Hristos, răspunzând tot mai mult în mod afirmativ la ceea ce îi cere Hristos.

Dar încă la Botez omul a primit, în forma lui de persoană, forma lui Hristos, pentru că a intrat în relație cu El. Cel botezat își va aduce mereu aminte de această legătură între sine și Hristos, între chipul lui personal și chipul lui Hristos imprimat în el. În sensul acesta el s-a și îmbrăcat în Hristos încă de la Botez. Hristos i-a dat înfrântă în area Sa și omul trebuie să-o facă pe aceasta tot mai clară, silindu-se să viețuiască tot mai mult după modelul lui Hristos.

Nicolae Cabasila spune: Cât despre cuvintele na tere din nou i creare din nou, ele arat c cei care prin mijlocirea Botezului au fost n scu i i adu i la o via nou , au avut aceast via nou înainte, întocmai ca i marmura unei statui stricate pe care me terul o ciople te din nou, ca s -i dea frumuse ea de la început. Dar i în ce prive te roada sp l rii prin Botez, ea d omului o form i o înf i are nou , i anume pune pe sufletul acestuia o pecete, un chip în care e str vezie moartea i învierea lui Hristos... Aurul, argintul i arama, cât vreme se înmoaie sub puterea focului, ne las s vedem materia simpl . De aceea i se i d fiec reia în general numele de aur, de argint sau de aram . Dar de îndat ce aceste materii î i primesc o form sub b t ile ciocanului, nu mai sunt o materie simpl , ci au luat o form - a a cum se a az haina pe trup - din clipa aceea se ive te un nume nou, special: acum avem o statuie sau un inel, iar aceste nume nu mai arat i materia, ci numai chipul sau forma. Poate chiar din aceast cauz , fericita zi a Botezului este socotit de cre tini ca zi a numelui, deoarece tocmai în aceast zi suntem n scu i din nou i pecetlui i pentru o vie uire nou , iar sufletul nostru, care pân atunci n-avea nici o form i nici o rândual , î i ia forma i con inutul s u. În ziua aceea noi suntem cunoscu i ai Lui... C ci în ziua aceea auzim pentru prima oar c ni se spune pe nume, ca i când în ziua aceea într-adev r am fi fost cunoscu i pentru prima oar ⁴⁰.

Chipul lui Hristos e o adev rat hain luminoas , este Hristos însu i. Câ i în Hristos v-a i botezat, în Hristos v-a i i îmbr cat (Gal. 3, 26). Haina aceasta nu r mâne numai la suprafa ca hainele obi nuite, ci se imprim în fiin a noastr întreg . Ea e Hristos însu i, dar în acela i timp e o rela ie special , personal , unic , a fiec ruia, cu Hristos. De aceea omul prime te un nume propriu i tie c atunci când e chemat pe acest nume, e vizat el însu i în întregime i trebuie s r spund cu toat fiin a lui. Haina aceasta nu trebuie întinat . C ci prin aceasta întin m chipul lui Hristos i chipul nostru personal, care se acoper prin aceasta din nou. Haina Botezului Îl reprezint pe Hristos, dar i pe noi în ine deveni i dup chipul lui Hristos într-un mod personal, pentru c în toate manifest rile noastre Se arat nu numai Hristos cel imprimat în noi, ci i noi în ine deveni i dup chipul Lui într-un mod personal.

Am men ionat c chipul lui Hristos i chipul nostru imprimat de chipul lui Hristos devine tot mai clar prin r spusul nostru la apelul lui Hristos de a-L imita în faptele Lui. Dar apelul acesta îl face Hristos prin propov duirea apostolilor i a slujitorilor Bisericii, care înf i eaz modelul lui Hristos în fa a noastr (Gal. 3, 1). De aceea spune Sfântul Apostol Pavel: “Fiii mei, pentru care din nou încerc durerile facerii, pân când Hristos va prinde chip în sufletele voastre!” (Gal. 4, 19). Iar Hristos va prinde chip în ei, dându-le în acela i timp i chipul personal al vie ii lor de r spundere proprie, întrucât “nu mai slujesc firii” ca “unii ce nu cunosc pe Dumnezeu”, c ci Îl cunosc pe Dumnezeu, “mai bine

⁴⁰ Nic. Cabasila, *Ibid.*, Cartea a doua, trad. rom., p. 29.

zis sunt cunoscuți de Dumnezeu“ (Gal. 4, 8– 9), adică sunt chemați de El pe nume, începând de la Botez, în tot cursul vieții lor.

Desigur, apelul lui Hristos adresat creștinului începând de la Botez ajunge prin propovăduirea apostolilor și a slujitorilor Bisericii până în conștiința lui, îndemnându-l să răspundă în fiecare împrejurare cererii lui Hristos. Acest apel și se adresează și prin semenii săi care au nevoie de autorul Lui spiritual și material în fiecare clipă. Prin toate împrejurările ni se adresează Hristos și prin toate aceste adresări și răspunsuri pozitive chipul lui Hristos, și chipul nostru personal imprimat de chipul lui Hristos, devine tot mai clar.

Chipul personal al omului este atât de dependent și de imprimat de chipul lui Hristos, sau răspunsul la apelul lui Hristos este atât de mult din puterea apelului lui Hristos, încât cel botezat, dacă rămâne în această stare și o dezvoltă, poate spune cu Sfântul Pavel: M-am răstignit împreună cu Hristos și acum nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine (Gal. 3, 20). Omul a renunțat de a mai trăi pentru sine, cum și Hristos a renunțat de a mai trăi o viață care să nu fie închinată lui Dumnezeu și fiecărui om care crede în El.

Despre imprimarea tot mai clară a chipului lui Hristos în cei botezați, despre ieșirea la iveală prin aceasta a feitelor personale adevărate din generalitatea nedepășită definită, sau din dezordinea pornirilor inferioare ale ei, tot Sfântul Apostol Pavel spune: Iar noi toți cu fața descoperită, oglindind același chip, ne preschimbăm forma din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului (2 Cor. 3, 18). Oglindind tot mai mult chipul lui Hristos și prin aceasta făcând tot mai distinct chipul nostru personal, devenim tot mai luminoși, pentru că chipul personal este chipul libertății, al conștiinței și al răspunderii și în acestea se răstignește slava chipului personal al lui Hristos, sau în acestea se vedă transformările accentuate ale trăirii pentru Dumnezeu și pentru tot binele voit de Dumnezeu, ca să fie realizat de noi pe seama altora.

Botezul a însemnat astfel înnoirea noastră, ieșirea din repetiția monotonă. Dar această înnoire nu este numai un dat fix, ci este viața într-o nouă stare continuă și într-o bucurie neînțetată de nouătaea ei într-o altă și altă formă de manifestare a bunătății și a iubirii noastre. Cu această persoană este mereu nouă prin libertatea ei responsabilă, prin iubirea interminabilă a ei, mereu inventivă în a face ceva nou pentru Dumnezeu și pentru semenii săi, spre deosebire de omul vechi care rămâne mereu în această stare de vechime, aservit monotoniei aceluiași pasiuni, aceluiași egoism, care nu are de spus și arată nimic nou celorlalți. Văzând de omul cel vechi, dimpreună cu faptele lui, și văzând în el cel nou, care se înnoiește spre deplină cunoștință, după chipul Celui ce l-a zidit (Col. 3, 9-10). Omul nou înaintează spre plenitudinea cunoștinței ei lui Dumnezeu, a semenilor săi și a sa proprie, prin iubirea față de Dumnezeu și față de semenii săi, spre plenitudinea la care Se află Hristos.

Dând feței umane un caracter accentuat personal și responsabil și conștiința din ce în ce mai adâncă a sensului etern al vieții personale și al

persisten ei ei, ca i al sensului etern al întregii realit i în Dumnezeu, care lipse te celui ce socote te c totul se încheie prin moarte, c toat semnifica ia vie ii umane se reduce la satisfacerea unor trebuin e trupe ti, în fond mereu acelea i, – *Botezul e numit de P rin i lumina*. Omul se lumineaz prin Botez, p trunzând în el lumina Cuvântului lui Dumnezeu, Care, fiind etern, a dat, prin întrupare, eternitate naturii umane asumate i înviate de El i tuturor celor ce-L primesc pe El prin Botez.

Cei ce se nasc din Botez primesc chipul lui Hristos, putând dezvolta caracterul personal al vie ii lor prin r spundere, prin privirea la Hristos i prin imitarea Lui.

Dar omul nu este primit de Hristos la Botez în această rela ie personal , f r ca s - i arate i el, dup o anumit preg tire, dorin a de ea, f r s - i ia prin aceasta obliga ia cuprinz toare de r spunderi în toat via a fa de apelul lui Hristos, de a folosi puterea ce i se d prin Botez, sau unirea cu El, pentru a vie ui conform cu voia i cu pilda Lui. *Via a la nivelul de r spundere personal începe chiar din momentul Botezului*. Dumnezeu îl ia pe om de la început în serios. Îl vrea persoan responsabil . Omul trebuie s arate c vrea s duc o asemenea via , înainte de a primi puterea pentru ea prin Botez. Astfel se *încheie o învoire între Dumnezeu i om*, spune Sfântul Grigorie de Nazianz. Dacă trebuie s spunem pe scurt, puterea Botezului trebuie în eleas ca o învoire (sunq'h'kas) cu Dumnezeu pentru o a doua via i pentru o vie uire mai curat . E o obliga ie care nu trebuie c leat . S nu ne dovedim c am min it, luându-ne obliga ia aceasta. C ci dac învoielile între oameni sunt înt rite de Dumnezeu, Care e luat ca garant, cât de mare nu va fi pericolul de vom c lea obliga iile pe care le-am luat fa de Dumnezeu însu i!⁴¹. Dacă dup Botez te va ispiti du manul luminii i ispitorul (c ci te ispite te; chiar i pe Cuvântul i pe Dumnezeu L-a ispiti pentru acoper mântul a ezat la ar tare ca umanitate pe lumina ascuns), ai prin ce s -l învingi: nu te teme de lupt ! Opune-i apa, opune-i Duhul, în care se vor stinge toate s ge ile aprinse ale celui r u⁴².

Obliga ia aceasta cuprinz toare asumat de om la Botez este exprimat prin declara ia lep d rii de satana i de toate lucrurile lui, ca i prin declara ia de împreunare cu Hristos, apoi prin m rturisirea mai specificat a credin ei în Hristos, prin rostirea Crezului. Prin aceasta, cel ce se boteaz î i ia obliga ia s nu mai slujeasc scopurile satanei în lume, prin s vâr irea faptelor rele, ci s sus in credin a în Hristos i s tr iasc conform ei, dup pilda Lui.

El accept prin aceasta s nu mai fie robul satanei i al nici unei puteri a r ului, ci robul total d ruit lui Hristos cel iubitor; prin aceasta, libertatea lui nu mai e înl n uit de pasiuni, ci liber spre o adev rat cre tere i continu noutate

⁴¹ In *Sanct. Bapt.*, P.G., cit., col. 368.

⁴² *Ibid.*, col.369.

a omului⁴³. De aceea, în declarația rostită de preot la Botez, acesta spune: “Botează -se robul lui Dumnezeu (N)” etc. Atât calitatea de rob al lui Dumnezeu, cât și numele propriu sunt menționate în toate Tainele.

În fața lui Dumnezeu, omul este persoană și ca atare este liber. Dumnezeu îl cunoaște ca persoană; dar îl cunoaște pentru că a devenit partener al Lui într-o relație de neclintită fidelitate în iubire, pentru că s-a angajat să trăiască o viață de răspundere iubitoare în fața Lui. Rămâne neclintit în libertate (Gal. 5, 1). Voi ați fost chemați la libertate (Gal. 5, 13). Sau: Iisus Hristos m-a eliberat de legea păcatului și a morții (Rom. 8, 2), spune Sfântul Apostol Pavel, care se numește în același timp pe sine totdeauna rob al lui Hristos, și pe creștinii - ai lui Hristos (Rom. 8, 1). Cei botezați sunt robi vieții într-o dreptate (Rom. 6, 18-19), care este bună, este iubire și care nu se poate exercita fără un mare efort spre libertatea de pasiuni, adevăratele lanțuri ale omului. Robia aceasta este robia liberă, robia unei voințe intense de a rămâne liber, de a lucra după legea libertății și a iubirii netrădate (Iac, 1, 25).

d. Botezul, sau de intrare în Biserică.

Dar dacă omul este chemat la o viață de luptă personală pentru menținerea și creșterea relației cu Hristos, pentru întărirea sa ca persoană liberă de pasiunile comune ale unei naturi cizate, învârtate, aceasta nu înseamnă că este chemat la o existență individualistă, care și ea este o robie a bunului plac, a orgoliului. Un alt paradox este că tocmai în forma de existență comună în pasiunile naturii îngroșate, apar divergențele care sfâșie natura umană; o sfâșie în buci identice, lipsite de adevăratele caractere personale. Dimpotrivă, forma de existență personală este o formă de existență în comuniune, în care fiecare creștin este în originalitatea dăruirii sale, pe măsură ce se dăruiește și potrivit darului deosebit primit, sau se pune pe sine cu totul în slujba celorlalți.

Căci ridicarea din moarte a omului vechi, a celui ce se botează, la starea de viață adevărată a omului nou, în relație personală de răspundere cu Hristos, este o ridicare la activarea concretă a acestei răspunderi în raporturile cu ceilalți oameni și în mod deosebit față de comunitatea celor ce constituie Biserica, trupul comunitar al Domnului. A se alipi de Hristos înseamnă a deveni membru al Lui în corpul Bisericii, a se zidi ca o piatră vie în locul Domnului, pe temelie apostolică, având aceeași credință, aceeași viață, străbătută de același Hristos, în așa fel ca în tot locul să se vadă același chip al lui Hristos, deși, prin fiecare, Hristos se arată în împlinirea unei slujiri conforme darului Său. Într-o rugăciune de la Botez preotul se adresează lui Dumnezeu zicând între altele: închipuie-te pe Hristosul Tău într-o această, care va să se nască din nou prin a mea tăcătoare, și-l zidește pe dânsul pe temelie apostolică și a

⁴³ Sfântul Ioan Gură de Aur declară că robia cea mai grea este cea a păcatului. De robia aceasta poate suferi și cel liber în ce privește situația externă: “Ce este robul dacă nu cel ce face păcatul? Pentru mine și demnitarul este lipsit de noblețe dacă are sufletul rob”.

proorocilor Tî (Ef. 2, 20) și nu-l Surpi, ci-l s de te pe dânsul ca ml di a adev rului celui ar tat, în sfânta Ta soborniceasc și apostoleasc Biserice și nu-l smulgi. Numai r mânănd în Biserice , cel nou botezat r mâne în Hristos.

De aceea, dup Botez, care se s vâr e te în tinda bisericii, cel nou botezat este dus în fă a sfintelor u i împ r te ti, unde e împ rt it cu Trupul și Sângele Domnului ca semn al încorpor rii depline în Biserice , iar cei de parte b rb teasc este dus în altar, unde preotul înconjoar cu el sfânta mas , ceea ce înseamn introdu-cerea lui în cele mai înalte taine ale cunoa terii lui Hristos, pentru ca s fie propov duitorul credin ei în Hristos și preotul familiei lui, sau primul r spunz tor pentru credin a și vie uirea bisericii din casa lui, primul care aduce jertf și se jertfe te pentru ea, a a cum este Hristos, pentru Biserice , în general (Ef. 5, 25), sau cum sunt episcopii și preo ii ca organe v zute ale Lui.

Introducerea celui ce prime te Botezul în Biserice e semnat în special prin s vâr irea Botezului de c tre preotul sau episcopul care reprezint prin hirotonia lui nu numai pe Hristos, ci și Biserica, sau nu pe un Hristos deta at de Biserice , ci pe Hristos lucrând din Biserice și în Biserice , pentru a introduce pe cei ce se boteaz în Biserice . De aceea s vâr irea valid a Botezului nu depinde de vrednicia personal a preotului, dac Biserica îl men ine ca slujitor al ei. Pentru c el s vâr e te Taine în numele Bisericii.

Desigur, aceasta nu trebuie s fac nep s tor pe preot sau pe episcop în împlinirea slujbei lui. El nu va r mâne neosândit pentru nevrednicia sa. Dumnezeu are și El grij s în anumite margini, prin vorbirea Lui în con tiin a preotului și a episcopului, nevrednicia lor. El ine prin aceasta Biserica în întregime legat de Sine.

Sfântul Grigorie de Nazianz r spunde celor ce evit s se boteze la anumi i preo i din cauza opiniei lor c ace ti preo i sunt nevrednici: Nu c uta vrednicia propov duitorului, nici a botez torului. Altcineva este judec torul acestora și ar t torul celor near tate. Pentru c omul caut la fă , iar Dumnezeu la inim . ie s - i fie oricine vrednic, pentru cur ie. S fie numai dintre cei accepta i, și nu dintre cei condamna i pe fă , nici str ini de Biserice . Nu judeca pe judec tor, tu, cel ce ai nevoie de vindecare; nu judeca vrednicia celor ce te cur esc, nu deosebi între p rin i. Unul e mai sus, altul mai jos. Dar fiecare e mai mult decât tine... Puterea Botezului este egal și fiecare este la fel de des vâr itor, dac e modelat de aceea și credin ⁴⁴.

Faptul c preotul s vâr e te Botezul ca reprezentant calificat al Bisericii face posibil ca în caz de urgen , dat fiind necesitatea absolut a Botezului pentru mântuire, în lipsa preotului s vâr irea lui s se îplineasc și de orice alt laic, membru al Bisericii, ca reprezentant general al ei, sau ca membru al preo iei generale. C ci Botezul înseamn bra ele întinse ale Bisericii care prime te pe cei ce voiesc s vin la sânul ei sc pând din valurile ve nicei

⁴⁴ *Ibid.*, col. 396.

pierzanii, și aceste brațe pot lua formă concretă prin orice membru al ei.

În ce privește recunoașterea Botezului și vârlit în afara Bisericii, libertatea cu care s-a comportat Biserica față de un astfel de Botez și vârlit prin întreprinderea scufundării sau versării, sau stropire cu apă în numele Sfintei Treimi, arată că Biserica îl poate valida, prin iconomie, la primirea în Biserică a celui botezat astfel în afara ei, extinzând peste partea externă și vârlit atmosfera deplină de har a Bisericii, care a existat într-un mod mai mult sau mai puțin accentuat și în unitatea creștină de unde vine cel astfel botezat. Recunoașterea acestui Botez din partea Bisericii este ca un fel de completare tardivă a prărilor externe ale lui cu puterea dumnezeiască primită acum de către cel botezat în afara ei, prin punerea lui în acord deplin cu credința Bisericii. Dar Biserica poate și să boteze pe cei ce vin la ea botezați în afara ei, din pricina nedeplinătății harului sau lucrării lui Hristos în unitatea creștină de unde el vine, prin faptul că în acea unitate nu există nici deplinătatea credinței ei.

Botezul pune pe primitorul lui în relație intimă nu numai cu Hristos, ci cu întreaga Sfântă Treime, căci Hristos este Fiul Tatălui și ne face și pe noi, în Sine, fiii ai Tatălui, eliberându-ne de robia stihilor impersonale și a patimilor, care caută satisfacere nu în comuniunea supremă a Treimii, ci în senzualitatea individualistă și oarbă, excitată de aceste stihii, care ne duce la moarte. Iar dragostea noastră față de Tatăl, Cel care ne întărește cu puterea și cu iubirea nesfârșită a Lui, o încalzește Duhul, Care aduce dragostea Tatălui față de Fiul și a Fiului față de Tatăl în inimile noastre unite cu Fiul. De aceea ne botezăm în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, adică ne scufundăm în iubirea reciprocă și în puterea comună a Celor trei persoane supreme.

3. Necesitatea absolută a Botezului pentru mântuire și Botezul copiilor

Dacă Botezul produce, prin unirea cu Hristos, desființarea păcatului original al desprinderii de Dumnezeu, imprimată în firea noastră, și dacă fără această unire cu Hristos nu se poate intra în Împărăția lui Dumnezeu, evident că Botezul ne este absolut necesar pentru mântuire (In. 3, 3). El este absolut necesar și pentru copii, căci și ei au această stare de desprindere de Dumnezeu, prin natura lor din trup, și deci și ei trebuie să treacă de la starea de nescuși din trup și destinați pierzaniei la starea de nescuși din apă și din Duh, prin aceasta, de mântuire (In. 3, 5-6). Întrucât nimeni nu este curat de întinziune chiar dacă viața lui de pe pământ ar fi de o singură zi (Iov 14, 4), evident că această întinziune o au și copiii, nu prin păcătuire personală, ci prin naștere. Numai Hristos Se deosebește de noi ca om în privința aceasta, căci S-a făcut într-o asemenea nouă, afară numai de păcat (Evr. 4, 15). Sfântul Apostol Pavel socotește pe toți oamenii, fără excepție, supuși păcatului din pricina lui Adam și toți trebuie să îngroape în Botez pe omul cel vechi al păcatului, pentru a se naște

ca oameni noi în Hristos. Faptul că moartea domne te peste to i este pentru el un semn că peste to i domne te p catul i osânda lui, că ci moartea e plata p catului: Precum printr-un om a intrat p catul în lume i prin p cat moartea, așa la to i oamenii moartea a trecut, întrucât în acela to i au p c tuit (Rom. 5, 12, 15). El le spune cre tinilor: Așa i voi socoti i-v pe voi mor i p catului i vii lui Dumnezeu întru Hristos Iisus, Domnul nostru (Rom. 6, 11). Prin Botez s-a stricat trupul p catului (Rom. 6,6). Acum, chiar dac murim fizic, nu mai suntem supu i mor ii eterne. că de am murit împreun cu Hristos, credem că vom i vie ui împreun cu El”(Rom. 6, 8). Vom vie ui împreun cu Hristos, pe Care moartea nu-L mai st pâne te (Rom. 8, 9).

Via a nou i ve nic cu Hristos nu o putem primi f r Botez, f r s murim i noi în Botez, întru asem narea mor ii Lui. Numai dac ne-am f cut cu El o sin-gur tulpin întru asem narea mor ii Lui, vom fi p rta i i Învierii Lui (Rom. 6, 5).

Copiii nu pot fi priva i de această moarte cu Hristos a omului vechi din ei i de temelia vie ii eterne pus în orice om de Hristos.

E drept că ei nu pot oferi lui Hristos m rturisirea credin ei lor ca deschidere a fiin ei lor pentru s l luirea lui Hristos în ea. Dar ei fac parte dintr-o familie cre tin tr itoare în Biseric . Între via a lor sufleteasc i cea a familiei i a Bisericii înc nu s-a ridicat bariera unei con tiin e individualiste. Via a aceasta spiritual p trunde neîmpiedicat tot mai mult în fiin a lor. Intr de altfel i în copiii din denomina iunile neoprotestante care nu primesc Botezul copiilor, prin preocuparea despre Hristos existent în ele. Dac copiii acelor denomina iuni se vor decide pentru credin a proprie acelora, o vor face tot pe baza credin ei p trunse în ei începând din vârsta cea mai fraged .

Botezul este i el un act prin care via a spiritual a familiei p trunde în ei. Când m rturisesc cei din familie o anumit credin , e sigur că o vor m rturisi i copiii. E o chestiune de timp, ca ceea ce e s dit în ei i se afl virtual în ei s se manifeste mai târziu i în mod actual.

Nu se tie punctul exact de când copilul î i însu e te con tient specificul con inutului spiritual al familiei. El începe s -l exprime de la un timp determinabil. Dar înainte de a-l exprima i l-a însu it în esen a lui specific . Când copilul începe s vorbeasc , el articuleaz ceea ce i-a însu it cu mult înainte, în mod treptat, începând chiar din primele zile. Iar cuvintele i frazele ce i se s desc i pe care le exprim la rândul lui de la o vreme, nu sunt neutre, nu sunt goale de orice con inut, ci poart pecetea unui con inut cu un anumit specific. E un con inut care s-a s dit în el nu numai prin cuvinte, ci i prin acte i atitudini. Actul Botezului poate fi socotit i el unul din acestea. În orice caz el e determinant pentru via a spiritual pe care o tr ie te familia i care i se s de te copilului.

Astfel copilul însu indu- i con inutul spiritual al familiei, î i însu e te i credin a ei imprimat în el, sau determinant pentru el. O prime te cu sete i o

manifest voluntar și cu bucurie. E bucurios să arate că este și el ca cei mari din familie și se poate manifesta cu ei. El poate fi botezat astfel pentru credința familiei, pe care și-o va însuși în mod neîndoielnic.

Copiii se deschid mai ușor credinței mânturite de cei din familia lor, decât adulții, sau chiar decât tinerii, atât pentru că în ei nu s-a dezvoltat orgoliul individualist, cât și pentru că ei nu se simt încă strâmtorați de legalitatea naturii și împiedicați de pornirile inferioare. Ei cred că totul e posibil și au o bucurie pentru ceea ce e frumos și bun. Granița între natural și ceea ce depășește naturalul, între ceea ce e dat ca o strâmtorare a omului, și puțin a omului de a crea sau deschide prin libertate orizonturi și drumuri noi, nu e încă fixat. Ba au chiar o bucurie pentru acele orizonturi. Pe de altă parte, trebuie să li se spună despre ele. Mântuitorul, înând seama de această pornire a copiilor spre ceea ce e bun, spre domeniul credinței, cere adulților să-i lase numai să vină la El, să nu-i oprească. Dar aceasta implică și o informare a lor despre Hristos, de către cei adulți. Astfel, cuvântul Lui: “Lăsați copiii să vină la Mine, și nu-i opriți” (Mt. 19, 14), înseamnă: Faceți-Mă cunoscut copiilor!

Putința copiilor de a se împărtăși de Hristos, pe baza credinței celor apropiați lor, o arată și faptul împărtășirii unor adulți de darurile lui Hristos prin credința acelora (învierea fiicei lui Iair, vindecarea slăbănogului din Capernaum etc.). Contribuția celor apropiați la mântuirea semenilor e aia de necesară, că slăbănogul de la lacul Vitezda nu s-a putut bucura de puterea mântuitoare a apei numai prin Iisus Hristos, fără mijlocirea vreunui om, decât în mod excepțional.

Desigur, când Evanghelia a pătruns în lume pentru prima dată, ea a trebuit să câștige pe adulții și să fie îndemnată ei să se boteze. De aceea, în Noul Testament se vorbește direct de botezul adulților. Dar odată cu ei se botezau și copiii lor. Expresia larg și s-a botezat el (temnicerul din Filipi) și toți ai lui (Fapte 16, 36) cu siguranță cuprinde și copii. La fel: am botezat casa lui tefana (1 Cor. 1, 16). Sfântul Irineu declară, pe baza tradiției apostolice apropiate Lui (era nepot spiritual al Apostolului Ioan), că și pruncii se botezau (paivuli, infantes)⁴⁵.

Pe lângă cele spuse mai înainte de menționat că, prin toate cele ce îi se comunică copilului, familia creștină urmărește să-l apere de tot felul de pericole, de ispite spre rele, să-i dea puterea să lupte împotriva lor. Botezul este puterea hotărâtoare care îi se da copilului pentru a-l face să se deprindă de a se socoti creștin și dator să se comporte ca atare, luptându-se cu ispitele, înainte de a se robi unor deprinderi rele. Așa argumentează Sfântul Grigorie de Nazianz Botezul copiilor: Ai copil? Să nu-ți ia timp răutatea. Să fie sfințit din pruncie, să fie consacrat Duhului de la început. Te temi de pecete din cauza slăbiciunii firii? Ce

⁴⁵ Sfântul Irineu, *Adv. Haereses*, libr. II, P.G., 7, 784 A; *Just. qu. et. resp.* 56, P.G., 6, 1297 C; Orig., *Hom. 8, 3 in Lev.*, P.G., 12, 496 B: “Ecclesia ab apostolis traditionem suscepit etiam parvulis baptismum dari”. *Comm. in Rom.*, P.G., 14, 1047 B.

suflet mic și pu în credincios are mama aceasta! Ana a fost dăruit pe Samuil înaintea de a se naște și după ce s-a născut îndată l-a închinat și l-a crescut în haina preoțască (1 Regi, 1, 11; 2, 19), netemându-se de om, ci încrezându-se în Dumnezeu.

Tăierea-împrejur, care a fost chipul Botezului, se făcea la opt zile pentru toți copiii în timpul Vechiului Testament, pe baza revelației aceluia și Dumnezeu care înfruptuia în trepte planul mântuirii. Însuși Domnul a fost tăiat împrejur la opt zile, iar la 40 de zile a fost adus la templu și pus înaintea Domnului (Lc. 2, 21-22), ca model pentru toți pruncii. Cu această ocazie, este binecuvântat de dreptul Simeon, care avea pe Duhul Sfânt asupra lui (Lc. 2, 25). Binecuvântarea este și ea o împărțire a puterii Duhului, celui binecuvântat. Argumentul pentru nebotezarea copiilor ar trebui să se oprească și de la binecuvântarea lor, ceea ce ar fi absurd.

Despre Ioan Botezătorul, Sfânta Evanghelie spune: Iar copilul creștea și se întărea cu Duhul (Lc. 1, 80), desigur pentru că creștea într-o casă a rugăciunii și a lui Dumnezeu și pentru că a fost tăiat împrejur și închinat lui Dumnezeu. La fel pruncul Iisus sporea în înțelepciune, creștea cu trupul și avea har la Dumnezeu și la oameni (Lc. 2, 52); sporea și avea har din pruncia Sa omenească, pentru că numai ca om avea pruncie.

B Taina Mirungerii

1. Legătura între Taina Botezului și a Mirungerii

Această Taină este atât de strâns legată de Taina Botezului, încât s-ar putea spune că formează împreună cu aceea un singur tot cu două părți distincte. Ea este ca un fel de continuare a Botezului. De aceea nu începe în slujba Bisericii cu o introducere deosebită, ca celelalte Taine⁴⁶, ci după botezarea și înmăbrăcarea celui ce a primit Botezul, preotul citește în continuare o rugăciune prin care cere lui Dumnezeu să se dăruiește celui nou luminat prin apă și prin Duh, și pecetea darului Sfântului și întru tot puternicului Duh. Apoi îi unge cu Sfântul Mir pe părțile principale ale trupului, zicând: Pecetea darului Sfântului Duh. Legătura strânsă a acestei Taine de Botez se arată și în faptul că, după ungerea cu Sfântul Mir, preotul înconjoară de trei ori analogul, cu cel botezat și miruit, cântând: Că și în Hristos v-a și botezat, în Hristos v-a și înmăbrăcat. Aliluia. Același lucru îl arată faptul că preotul ungându-l pe cel botezat cu Sfântul Mir și spunând

⁴⁶ “Binecuvântat este împărăția Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh” și o ectenie. Aceasta s-ar putea explica și din faptul că începutul ei se face prin sfântirea Mirului de către episcopi. Dar în orice caz, cu ocazia aplicării ei celui botezat, se articulează în slujba Botezului fără un început propriu.

cuvintele: Pecetea darului Duhului Sfânt, nu aminte te numele celui ce e uns, ca în toate celelalte Taine, socotindu-se că s-a rostit acest nume la scufundarea lui în apă.

Legarea Mirungerii de Botez se arată și în faptul că în rugăciunea amintită, preotul, după ce cere să se dăruie celui nou luminat prin apă și prin Duh, pe care a binevoit să-l nască acum din nou, și pecetea darului Sfântului Duh, continuă: “Păzește-te-l pe dânsul într-o sfințenie, Ta, întreprinde-te-l într-o dreaptă credință, mântuiește-l de cel rău și de toate mătăsurile lui și păzește sufletul lui întru frica Ta cea mântuitoare, într-o curăție și dreptate, ca, într-un tot lucrul și cuvântul bineplăcut și, să se facă fiu și moștenitor celor tăi Tale împărății”. Se cere deci ca cel născut din nou prin Botez să fie păzit și întărit în darurile primite prin Botez, în lupta împotriva celui rău care va călăuză să-l lipsească de ele, în prezenta făgăduință dată de apostolul Pavel că mânturându-l la Botez și starea de curăție și de dreptate în care a fost aezat.

Dar păstrarea acestor daruri se face prin efort. De aceea Nicolae Cabasila spune că prin Sfântul Mir se pun în lucrare puterile date omului prin Botez: “Înnoirea în Duh și reînvierea prin Botez aduc cu ele, cum am văzut, puteri și energii lucrătoare înrudite. Sfântul Mir este acela care le trezește la viață. El este cel ce pune în lucrare una sau alta din puterile duhovnicești sau chiar mai multe deodată, după cât este de simțitor sufletul în lucrarea Tainei”⁴⁷.

Teologul ortodox Al. Schmemmann vede legătura între Mir și Botez mai puțin ca punere în lucrare prin Mir a puterilor primite la Botez, cât ca viața a fi de naștere. El zice: “A doua Taină a inițierii (a introducerii în Biserică, n.n), cum numim azi Ungerea (sau întărirea), a fost în Biserică ortodoxă dintotdeauna o parte esențială a rânduielii Botezului. Mirungerea nu este propriu-zis o altă Taină, ci mai degrabă împlinirea (completarea) Botezului, întărirea prin Duhul Sfânt. Ea poate fi deosebită de Botez numai în sensul în care se deosebește de viața de naștere. În Duhul Sfânt, întreaga viață a Bisericii își află întărirea, pentru că ea este viață; este adevărul Bisericii ca aparținând veacului ce va să vină, ca bucurie și pace împărăției cerurilor... Astfel Mirungerea este Cincizecimea personală a omului, intrarea lui în viața Duhului Sfânt, adică în viața adevărată a Bisericii. În această Taină el este consacrat ca om deplin. Căci aparține împărăției lui Dumnezeu înseamnă numai atât a fi om întreg și deplin, în maturitatea lui”⁴⁸.

Dar viața cea nouă se manifestă ca putere de menținere și de sporire în curăție și fapte bune, dezvoltate în virtuțile ce culminează în iubire. Ea nu este un simplu sentiment de euforie, ci o statornicie de gânduri și fapte de bunăătate, care este o adevărată preoție generală, de dăruire a vieții, lui Dumnezeu.

Această identificare între viața pe care ne-o dăruiește Mirungerea și activitatea cea bună pe care trebuie să o desfășurăm, sau preoția generală, o

⁴⁷ *Op.cit.*, cartea 111, trad. rom., p.71.

⁴⁸ *Aus der Freude Leben*, trad. germ. a căruia: *Sacraments and Orthodoxy*, Walter-Verlag, Olten und Fr.i.Br., 1974, p. 90-91.

exprim Sfântul Chiril din Alexandria zicând: “Sp lând pe Aaron cu apă, îl îmbrac în îmbrăcăminte mințea sfântă a slujirii arhierice” (Ier. 29, 1-9). Tot așa și noi, după ce ne-am spălat în Botez și am lepdat tot felul de necurății, ne-am îmbogățit cu harul de sus și din cer, primind veșmântul veseliei, după cuvântul: “Îmbrăcați-vă în Domnul nostru Iisus Hristos” (Rom. 13, 14)... În același fel se sfințeau preoții, care erau spălați cu apă și unși cu untdelemn, apoi astfel unși erau îmbrăcați cu îmbrăcăminte sfințită și li se sfințeau mâinile, pentru a fi vrednici să aducă jertfele în chip curat și neprihănit. Dar mai înainte li se ungeau capetele după cuvântul: “Îngreșat-ai cu untdelemn capul meu” (Ps. 22,5). Așa am fost îngreșat și noi la mințe prin dăruirea Duhului... și am fost sfințiți și noi și împodobiti cu harul de sus și am fost unși spre desvârșirea dumnezeiască, pentru că, îndrăznind, să aducem lui Dumnezeu darul duhovnicesc cu mâini curate și atotnevinovate⁴⁹.

Creștinii fiind unși ca Hristos sau participând la ungerea Lui, sunt preoți și ei. Dar preotul mai întâi este curățit în mințe și la mâini, adică în izvorul gândurilor și în organele împlinirii lor, și apoi își dă puterea Duhului spre a putea lucra curat cu mințea și cu mâinile, aducând jertfe de gânduri și de fapte bune lui Dumnezeu în favoarea Bisericii și a semenilor săi.

Despre preoția generală primită de credincioși prin Taina Mirungerii, Sfântul Macarie Egipteanul spune: Oamenii sfințiți prin Ungere devin creștini pentru a fi împărați, preoți și proroci ai Tainelor cerești⁵⁰.

Prin această Taină, cel unit prin Botez cu Biserica în Hristos devine din oare-cum virtual unit cu ea, unit în chip actual. Este un pas nou în întărirea unității Bisericii în Hristos.

2. Lucrarea specială a Sfântului Duh, în Taina Mirungerii

Prin Mirungere începe epifania sau arătarea lui Hristos în comportarea omului botezat, sau a luminii Duhului lui Hristos asupra ființei lui, arătându-l ca un chip activ al lui Hristos și ca un locaș viu al Lui, întrucât îl ajută să actualizeze chipul Lui imprimat virtual în el. Astfel, s-ar putea spune că prin Mirungere ni se face arătat faptul că nu numai cu puterile noastre vom actualiza darurile primite la Botez, ci cu ajutorul Duhului. Acest ajutor începe imediat după Botez.

Fără această lucrare de ajutorare a Duhului, cu greu am putea actualiza darurile Botezului, sau nu le-am putea deloc; fără comunicarea continuă a Duhului cu noi, început prin Taina Sfântului Mir, greu am putea să dezvoltăm viața noastră în Dumnezeu. Dialogul nostru, de fapte, cu Dumnezeu implică lucrarea ambilor parteneri, comunicarea activă continuă a ambilor, în Duhul Sfânt.

⁴⁹ *Op. cit.*, cartea XI, P.G., 68, 752 C.

⁵⁰ *Omil.* 16, 1.

A a cum moartea omului vechi prin na terea celui nou prin Botez nu este un dat static, ci un dat plin de interminabile virtualit i, a a i coborârea Duhului Sfânt la Cincizecime este începutul coborârii Lui continui pentru fiecare om care intr în Biseric i r mâne în ea. Este punerea i men inerea în mi care, prin comuniune reciproc , a acelei mor i i na teri de care ne-am împ rt it la Botez.

Sfântul Chiril din Ierusalim merge atât de departe în afirmarea complet rii Botezului prin Mirungere, încât declar c , de-abia prin primirea Mirungerii cel botezat se nume te cre tin: “Dup ce a i fost învrednici i de ungerea cu Sfântul Mir, v numi i cre tini; acum rena terea voastr este înt rit i de numele ce-l purta i. Într-adev r, înainte de a fi învrednici i de acest har, propriu-zis nu era i vrednici de acest nume, ci era i doar pe cale de a ajunge cre tini”⁵¹. Ceea ce spune Sfântul Chiril se explic prin faptul c Botezul nu era privit i practicat atunci ca o Tain separat de Taina Mirului, cum s-a petrecut mai târziu în Occident. Pe de alt parte în afirma ia Sfântului Chiril se mai implic i faptul c pentru el nu se poate distinge între calitatea de membru al Bisericii sau de cre tin i calitatea de om deplin unit cu Hristos, lucru care se s vâr e te prin Mirungere. Prin sfânta Tain a Mirungerii, credinciosul devine i el un alt Hristos, asemenea Iui Hristos, Care înseamn Unsul. Deci devine i El un uns, sau un cre tin.

Ungerea cu Mir a fost socotit i în Vechiul Testament mijlocul de comunicare a unei puteri dumnezeie ti proorocilor, preo ilor i regilor pentru a ine poporul în leg mântul cu Dumnezeu. Hristos este Unsul prin excelen , pentru c El ca om nu prime te numai o putere a Duhului, ci Duhul ipostatic întreg, pentru a fi Proorocul, Arhiereul i Împ ratul suprem, Care introduce i ine poporul lui Dumnezeu în familiaritatea Iui Dumnezeu, ca alc tuit din fiii Lui în Hristos Fiul, i a-l conduce la deplina via în Duhul iubirii lui Dumnezeu i al iubirii de Dumnezeu, în via a ve nic . Sfântul Chiril din Ierusalim spune c dup ce S-a botezat Iisus i a ie it din ap : S-a coborât peste El Duhul Sfânt în chip ipostatic, odihnindu-Se Cel asemenea peste Cel asemenea⁵².

Hristos este uns prin aceasta cu Duhul deplin, iar această ungere o anun i o interpreteaz El însu i, prin aplicarea la Sine a unui loc din Isaia (Is. 61, 1), ca o trimitere a Sa ca om la activitatea Sa în slujba lui Dumnezeu i în favoarea mântuirii oamenilor: “Duhul Sfânt este asupra Mea, pentru c M-a uns, trimi ându-M s bine-vestesc s racilor, s vestesc celor robi i slobozirea i orbilor vederea, s dau drumul celor asupri i i s vestesc anul milei Domnului” (Lc. 4, 18-19).

M rturie despre ungerea Iui Hristos cu Duhul, spre slujirea i activitatea Lui, o d i comunitatea din Ierusalim (Fapte 4, 27) i Apostolul

⁵¹ *Cateheza III mistagogic . Cateheze*, trad. rom., de Pr. D. Fecioru, vol. 11, 1945, p. 558.

⁵² *Op.cit.*, p. 246.

Petru, care între altele arată în cuvântul despre Iisus, că trece Corneliu, cum L-a uns Dumnezeu cu Duhul Sfânt și cu putere, cum a umblat din loc în loc și când bine și vindecând pe toți cei asupriți de diavolul (Fapte 10, 38).

Ca urmare a sîl lui Hristos la Botez în *cei* ce cred, se împartesc și ei de ungera cu Duhul Lui, în același scop al întăririi lor în viaa cea nouă, al pecetluirii lor în ea. Mărturia că acest lucru se face chiar de la începutul Bisericii odată Sfântul Apostol Pavel spunând: Iar Cel ce ne întărește pe noi împreună cu voi, întru Hristos, și Cel ce ne-a uns pe noi Dumnezeu este, Care ne-a și pecetluit pe noi și a dat arvuna Duhului în inimile noastre (2 Cor. 1, 21). Mărturia lui se adaugă la aceea a Sfântului Apostol Petru: “Și se boteze fiecare din voi și veți primi darul Duhului Sfânt” (Fapte 2, 38) și la cea din Faptele Apostolilor, unde se spune că apostolii Petru și Ioan, trimiși de toți apostolii din Ierusalim, și-au pus mâinile peste cei botezați de diaconul Filip: “și au luat Duh Sfânt” (8, 15-17). Exemplul Domnului și practica apostolilor pot fi socotite o dovadă suficientă pentru instituirea acestei Taine de către Domnul însuși.

După pilda Domnului, și noi, ieșind din apa Botezului, ieșim având pe Hristos în noi, dar încă nearătat la suprafața noastră, iar drept urmare Duhul lui Hristos se pogoră sau iradiază din Hristos și în noi ca să ne arate și pe noi fiii ai lui Dumnezeu, dar și ca să confirmăm această calitate prin activitatea noastră de după aceea, ajutați de El, așa cum a făcut Iisus după Botez. Cu ajutorul Duhului primit, începem să activăm totodată calitatea noastră de învățatori-prooroci ai împărației Lui Dumnezeu, de preoți ce ne aducem pe noi și natura ca jertfă lui Dumnezeu, de împărați peste natura noastră și natura lumii, ca să nu mai fim stăpâniți de ea spre o folosire perimabilă și neliberă a puterilor firii noastre. Odată cu coborârea Duhului Sfânt peste Hristos ca om s-au redeschis cerurile peste al doilea Adam, rămânând mereu deschise, sau s-au deschis deplin cum nu au fost deschise nici chiar lui Adam dinaintea de cadere, prin ungera cu Sfântul Mir plin de Duhul Sfânt fiecare ruia și se arată cerurile deschise, întrucât e unit cu Hristos. Căci nu mai e o graniță între viaa creaturii unite cu Hristos și ordinea cerească a Duhului. Precum Tatăl a recunoscut pe Fiul Său, după întrupare, și ca om, ca Fiul al Său în mod arătat, prin coborârea Duhului Sfânt peste El, așa ne recunoaște și pe noi, cei ce ne-am unit cu Hristos în Botez, dându-ne această calitate prin ungera cu Sfântul Duh, și ajutorul să ne arătăm ca atare în fapt. Având prin coborârea Duhului peste noi și noi cerurile deschise, sau tainele vieții viitoare, nesfârșite, superioare legilor naturii, într-o descoperire ce ni se actualizează treptat, de care ne vom împărtăși deplin în viaa viitoare, putem prooroci toți venirea deplină a acelei vieți, putem ține cu toți experiența arvoniei ei, așa cum au proorocit apostolii la Cincizecime; ne putem arăta prin viaa nouă pe care o ducem, chiar în ființa noastră ca prooroci ai vieții viitoare. Odată cu Hristos și cu primirea Duhului Lui s-a arătat pentru oameni că viaa limitată în cadrele naturii și a veacului de acum, care sfârșete în moarte, nu e totul, ci în ea

a izbucnit lumina și puterea vieții viitoare și ve nice în Duh, a început arătarea sfârșitului acestui eon. Toate acestea le spune Sfântul Petru în ziua pogorârii Sfântului Duh: Aceasta (ceea ce vedeți la noi) este ceea ce s-a spus prin prorocul Ioel: Iar în zilele de pe urmă, zice Domnul, voi turna Duhul Meu peste tot trupul și feciorii voștri și fetele voastre vor proroci, copiii voștri vor avea vederi și bătrânii voștri vor visa vise. Și peste robii Mei și peste roabele Mele voi turna, în acele zile, din Duhul Meu și vor proroci (Fapte 2, 17-18).

În general, Duhul Sfânt primit în Taina Mirungerii este puntea de comunicare în iubire între noi și Tatăl, comunicare veșnică și mereu mai sporită. Aceasta înseamnă cerurile deschise și calitatea de fii, pe care ne-o comunică. El ne dă prin această sensibilitate filială, de tot mai mare delicatețe față de Tatăl, ca și cea de frățietate în Dumnezeu, cu semenii noștri. Duhul, Care este purtătorul iubirii părintești a Tatălui față de Fiul, devenit purtătorul aceleiași iubiri și între Tatăl și Hristos ca om, Se face și pentru noi în Hristos purtătorul aceleiași iubiri și sensibilități, pe de o parte înfocate, pe de altă parte delicate. Numai prin această El pune în mișcare de înălțare continuă puterile primite în Botez pentru a împlini voia Tatălui, făcându-ne vii și prin voință, și pentru a întipări și prin voință chipul Fiului tot mai adânc în ființa noastră totală, iubind ca El pe Tatăl și făcându-ne ascultători Tatălui asemenea Lui. În sensul acesta Duhul primit în această Taină este sfânt. Dar prin această însuși chipul personal al omului se face tot mai clar, mai luminos, ieșind din cea mai generală natură sau din simpla virtualitate. Căci Duhul Sfânt este Duhul puterii.

Faptul că, prin Taina ungerii cu Sfântul Mir, se inaugurează pentru creștinii o continuă și tot mai sporită conlucrare a Duhului Sfânt cu ei pentru dezvoltarea vieții noi primite la Botez, că deci creștinii devotați lui Hristos trăiesc o continuă Cinci-zecime, o continuă împărțire de Duhul Lui, îl vedem din Faptele Apostolilor, unde comunitatea din Ierusalim, după ce mulțumește lui Dumnezeu că a uns pe Fiul Său Iisus, îi cere să-i dea și ei putere să propovăduiască cuvântul cu toată îndrăzneala. Drept urmare, încă în timpul rugăciunii, s-au umplut toți de Duhul Sfânt și vesteau cu îndrăzneală cuvântul lui Dumnezeu (Fapte 4, 27, 31).

Occidentul creștin, lăsându-se condus de aceleași diviziuni raionale exacte ale etapelor vieții omenești, care au dus în unele denominațiuni la amânarea Botezului până la o vârstă conștient individuală, mai bine zis individualistă, a amânat confirmarea cum numesc ei această Taină – până la începutul adolescenței, când omul poate începe de fapt – zic ei – să militeze pentru Hristos, neobservând că și un copil înainte de această vârstă poate iradia, prin frumusețea lui spirituală, cea după chipul lui Hristos, pe Hristos în jurul lui. De fapt, cine poate indica momentul precis de când începe conlucrarea ființei umane cu Dumnezeu pentru a străbate drumul desvârșirii ei, prin aceasta, pentru a face pe Hristos cunoscut, după puterea ei, în mijlocul celor cu care trăiește? Nu începe acest dialog, al omului cu Hristos, încă dintr-o fază ascunsă

celor maturi, pentru că el încă nu are posibilitățile de exprimare prin cuvinte prea bogate a ceea ce trăiește, adică din faza celei mai fragede copilării? Nu se roagă copilul lui Dumnezeu într-un chip adeseori mai curat decât adultul, nu se aprinde de un sfânt elan și de o minunată curaj împotriva răului, nu se entuziasmează pentru ceea ce este bun cu mult mai mult decât mulți din cei maturi? Nu trebuie ajutat el de mic să se deprindă în cele bune? Ce-ar fi dacă ne-am reține de la orice îndemn, ce simțim că trebuie să li-l dăm, de a-i deprinde în cele bune? Dar dacă socotim necesare și folositoare asemenea îndemnuri, înseamnă că copilul poate de fapt să le dea urmare. Fiindu-le greu să amâne Împărtășania până după Confirmare, adică până la 14 ani, romano-catolicii împărtășesc copiii la 7 ani, deci înainte de Confirmare⁵³.

3. Semnificația actului văzută al Mirungerii

De actul văzută al acestei Taine vine: *Mirul, ungera cu el* și cuvintele: *Pecetea darului Duhului Sfânt*. Mirul cu care este uns cel botezat este o fluiditate care se îmbibă și persistă mai mult decât apa în fiptura lui, și îi împrumută mireasma.

Îmbibarea intimă înseamnă asimilarea stării de naștere a omului nou, persistența înseamnă că Duhul Sfânt rămâne într-o comuniune continuă cu cel botezat, iar mireasma ce o împrumută acestuia înseamnă că Duhul îi devine atât de intim, încât lucrarea și calitatea Lui devin lucrare și calitate proprie a omului. Dar toate acestea nu se realizează fără strădania și ruitoare a omului, ajutat de Duhul primit. Apoi, îmbibându-se Mirul în trup, trupul se înmoaie, și pierde rigiditatea, se lasă penetrat de Dumnezeu, omul și Duhul devin un singur izvor al miresmei vieții celei noi și deci al înșelării acestei vieți.

Dar mireasma cea bună, răspândită de omul îmbibat de Mir, arată că Duhul îl face pe acesta să umple tot ce este în jurul lui de mireasma vieții lui curate și a fipturii lui pline de bună tate și de blândețea insuflată lui de Duhul, închipuit ca porumbel. Mireasma Lui umple Biserica și se răspândește în comunitatea umană. Duhul Își manifestă prin om forța Lui de expansiune,

⁵³ De aceea, în timpul mai nou se ivesc glasuri și printre catolici, care exprimă dorința ca Taina aceasta să se acorde imediat după Botez. Athanasius Wintersig, *Pfarrer und Mystarium*, în "Jahrbuch für Liturgiewiss", V, 1925, p. 139, scrie: "Prin Botez, introducerea unor membri noi tineri în comunitate este de abia început, nu terminat. În împrejurările de azi ale vieții bisericești, ziua primei cuminecturi este pentru conștiința tinerilor și pentru a bătrânilor punctul culminant al consacrării (Einweihung), deoarece copiii atunci iau parte pentru prima dată la Euharistie ca la cea mai înaltă expresie a vieții creștine. Acest simț ar fi cu totul just dacă Confirmarea ar precede, ca în Biserica primară. Inițierea creștinilor se producea atunci prin Botez, Confirmare și Euharistie ca hrană tainică; și azi încă este admisă practica să se dea Confirmarea înainte de Sfânta Comuniune în diecezele unde era uzul acesta până acum... Abia Confirmarea mijloc este tânărului creștin participarea deplină la preoția generală a credincioșilor și, prin aceasta, deplina calitate de membru al Bisericii".

blând , delicat și nevinovat a binelui, for a de unificare a oamenilor în bine, for pe care o asimilează din Hristos în care se află și Hristos care a des vârit umanitatea în treapta supremă .

Pentru toate aceste motive Noul Testament înfățișează Mirungerea și mireasma Duhului ca niște stări consistente și pline de dinamismul înfocat al efortului spre nevinovăție și spre generozitate, în creștinii. Prin ele se arată ca persistente și dinamice înseși efectele Botezului. Despre permanența plină de putere iradiantă a lucrării Duhului în creștinii, Sfântul Apostol Pavel spune: “Mulțumiri fie aduse , deci, lui Dumnezeu Duhului Sfânt, Celui ce ne face pururea biruitori întru Hristos și, prin noi, răspândește în tot locul buna mireasmă a cunoștinței Lui, pentru că suntem lui Dumnezeu buna mireasmă a Lui Hristos, și între cei ce se mântuiesc și între cei ce pier” (2 Cor. 1, 14-15).

Sfântul Chiril din Alexandria a vădit această bună mireasmă pe care creștinii, aflându-se în Hristos, o răspândesc, sau pe care Hristos însuși o răspândește din ei prin Duhul, legat de starea de jertfă pe care o trăiesc ei în Hristos. Dar starea de jertfă este starea de moarte a omului vechi al păcatului și de viață cu Hristos în curățenie și în fructificare iubitoare. Duhul activează în creștinii stările sdate în el de Hristos, Cel ce S-a silit în el prin Botez. “Hristos, Care n-a făcut păcat, după Scripturi” (1 Pt. 2, 22), Se aduce pentru Biserică spre miros de bună mireasmă , iubiți Dumnezeu și Tatăl. De aceea a și spus: “Pentru ei Mă sfințesc pe Mine” (In. 17, 19). Mă sfințesc, a spus în loc de: “Mă aduc și Mă predau ca prinos neprihănit lui Dumnezeu și Tatăl”. Căci se spune că Se predă lui Dumnezeu⁵⁴ . El însuși este jertfa cea sfântă , care răspândește buna mireasmă prin virtuți i... și El însuși sfințește, ungând prin Duhul Sfânt pe cei ce au intrat în comuniune cu El⁵⁵. Iar după asemănarea cu El și noi suntem jertfe sfinite ca unii ce am murit păcatului, întrucât a fost omorât păcatul în noi și trăim Lui Dumnezeu viața cea întru sfințenie⁵⁶.

Despre persistența Duhului ca ungere în noi, vorbește Sfântul Apostol Ioan, accentuând între efectele ei mai ales cunoașterea, desigur o cunoaștere din experiență și purtând în ea îndemnul la activitate pentru a o face cunoscută și altora. Dacă la Botez Hristos Se silituiește în noi într-un mod ascuns, de care nu ne dăm seama⁵⁷, prin Mirungere luăm puterea spre fapte, iar acestea ne fac să simțim în prezența lui Hristos și chiar să arțăm pe Hristos în noi; sau chiar faptele la care Duhul ne îndeamnă și ne ajută implicându-se în ele o conștiință a prezenței lui Hristos în noi: Iar voi ungere aveți de la Cel Sfânt (Care e Duhul, n.n.) șiți iți toate (1 In. 2, 20); și: Cât despre voi, ungerea pe care a și luat-o de la El rămâne întru voi și nu aveți trebuință să vă învețe cineva și precum ungerea Lui vă învață despre toate și învățătura aceasta adevărată este și nu este mincinoasă ,

⁵⁴ *Închinare în Duh și Adevăr*, cartea X, P.G., 68, 688 A.

⁵⁵ *Op. cit.*, cartea X, P.G., 68, 688 B și 689 B.

⁵⁶ *Op. cit.*, col. 708 D.

⁵⁷ Marcu Ascetul, *Despre Botez*, Filocalia rom., vol. I, p. 280.

r mâne i întru El, a a cum v-am înv at (1 In. 2, 27). Asigurarea dat de Sfântul Ioan în aceste cuvinte cre tinilor, c n-au lips s fie înv a i de altcineva, nu înseamn o întemeiere a unui orgoliu individualist, ci numai o asigurare c ei n-au lips s fie înv a i în cele duhovnice ti de cei ce sunt în afara Duhului Lui Hristos. C ci în Biseric to i î i comunic experien ele vie ii în Duhul, iar ele sunt verificate la lumina înv turii Bisericii, p strat dintotdeauna în unitatea ei, dar îndeosebi prin propov duirea i slujirea ierarhiei i a preo iei slujitoare. Activitatea pentru Hristos, pentru care ne d puterea Taina Mirungerii, înseamn exercitarea unei preo ii generale, cum am v zut mai înainte din cele spuse de Sfântul Chiril din Alexandria. De aceea cre tinul este uns ca i Hristos.

Semnificatia Tainei Mirungerii ca înt rire a celui botezat pentru dezvoltarea vie ii celei noi într-o împreun -lucrare a lui cu Duhul Sfânt, î i g se te expresia mai ales în faptul c cel botezat este uns cu Sfântul Mir Ia toate m dularele principale ale trupului, între care se num r organele sim urilor. Prin aceste m dulare i organe omul se pune în leg tur cu lumea, dar prin ea i cu Dumnezeu. Prin ele prime te cele ale lumii, dar vede i pe Dumnezeu prin lume i exercit ac iunea lui asupra lumii din aceast vedere a lui Dumnezeu, pentru a o face mai conform cu voia Lui. Aceast semnificatie o scoate în relief Sfântul Chiril din Ierusalim zicând: “Mai întâi a i fost un i pe frunte ca s fi i slobozi i de ru înea pe care primul om c lctor de porunc o purta pretutindeni i ca s privi i cu fa a descoperit slava Domnului” (2 Cor. 3, 18). Se poate preciza c Duhul Se imprim prin aceasta în mintea omului sau îi deschide orizonturile nelimitate ale luminii i ale binelui, ca acesta s cunoasc i s cugete numai cele bune, ca s lupte împotriva gândurilor rele care-l îngusteaz i ca s p trund cu u urin în tainele nesfâr ite ale cunoa terii i iubirii lui Dumnezeu. Apoi a i fost un i la urechi, ca s dobânde i urechi în stare s aud tainele dumnezeie ti; despre astfel de urechi Isaia zicea: “Domnul mi-a ad ugat mie ureche ca s aud” (Is. 50, 5); iar Domnul Iisus zice în Evanghelie: “Cel ce are urechi de auzit, s aud ” (Mt. 11, 15). Duhul e întip rit în urechi, ca o putere deosebit de auzire sau de sesizare a celor mai adânci în elesuri duhovnice ti ale cuvintelor, ca acestea s nu z boveasc la cuvintele urâte sau la în elesurile lipsite de adâncime i de cur ie ale cuvintelor, ci s se deschid numai cuvintelor curate i s sesizeze numai ceea ce este curat i adânc în ele, pentru ca astfel s se p trund de orice îndemn la bine afl tor în ele. Cel botezat e uns apoi la n ri, ca acestea s nu se deschid mirosurilor ispititoare la r u. Dup aceasta la piept, ca s pute i sta împotriva uneltirilor diavolului, dup ce a i îmbr cat plato a drept ii, adic a virtu ilor care reprezint tot atâtea deprinderi b rb te ti în bine (Ef. 6, 11, 14). C ci dup cum Hristos, dup Botez i dup coborârea Sfântului Duh asupra Lui, S-a dus în pustie i S-a luptat cu potrivnicul, tot a a i voi, dup ce a i fost boteza i i a i fost un i cu Sfântul Mir, îmbr ca i cu toate armele Duhului Sfânt, s sta i împotriva puterii celei potrivnice i s-o birui i zicând: Toate le pot în Hristos care m înt re te (Filip. 4,

13). În piept e și puterea, dar și inima cu simțirile ei. Duhul întipărit în ele le face să fie curate, generoase, simțitoare, iubitoare de Dumnezeu și de semenii, pline de bucurie, străine de tristețe, de pizmă, de dușmănie.

Este uns apoi la mâini și la picioare, pentru ca să fie gata oricând să se vârească binele și să alerge spre ajutorarea celor ce au nevoie de ajutor, spre împlinirea apelurilor ce le face Dumnezeu la el pentru săvârșirea binelui și ocrotirea răului.

Sfântul Chiril din Alexandria zice, la rândul său: “Hristos ne-a sădit un auz plin de binecuvântare, adică ascultător și ușor de cârmuit și apt pentru primirea dogmelor privitoare la El; un auz care nu suferă oaptele și vorbăria dezgustătoare... Toate darurile deosebite le câștigăm în El și prin El. De aceea a fost sfințită și mâna, înfrățitoare a lucrării mântuitoare; și piciorul, simbolul vdit al umblării drepte. Căci noi trebuie să ne împodobim cu fapte și să mergem pe calea ce duce la toate cele plăcute lui Dumnezeu” (Ps. 118, 59; Prov. 4, 26; Evr. 12, 13)⁵⁸.

Prin Mirungere, Duhul Sfânt ptrunde și Se imprimă în acestor m dulare și organe și în puterile sufletești care stau la temelie lor și persistă în ele ca o bună mireasmă, ca și Mirul. El Se întipărește ca o pecete nu numai pe exteriorul acestor m dulare, ci și în interiorul lor, dând omului un chip unitar duhovnicesc. Astfel cuvântul “pecete” are pe lângă sensul de întipărire și pe acela de întipărire. De altfel aceste două înțelesuri stau în legătură. Duhul întipărește întrucât Se întipărește și accentuează în om un chip personal caracteristic, care este în același timp un chip duhovnicesc. Omul se întipărește prin înduhovnicirea sa, ca persoană cu o fermitate în cele bune greu de schimbat.

Întrucât în fiecare m dular sufletește și trupesc, Duhul produce un efect sau imprimă o putere sporită potrivit cu acel m dular, iar unele persoane sunt mai active prin anumite m dulare decât prin altele —unele prin înțelegere, altele prin simțire, altele prin vreun fel de activitate —, Duhul produce un dar special în fiecare om pe măsură întipăririi mai puternice a unui anumit m dular al Lui, producând un dar deosebit în fiecare membru al Bisericii. Dar aceasta implică și o întipărire a tuturor m dularelor. De aceea se rostesc la ungerea fiecărui m dular cuvântul: “Pecetea darului Duhului Sfânt”. Căci pe lângă aceea, în toate darurile speciale este activ același Duh împreună cu omul întreg, care e mai activ mai ales prin acel m dular. Astfel, în diferitele daruri ale Duhului se pune pe de o parte în lucrare harul cel unul al Botezului, pe de altă, se dezvoltă din el vreun dar sau vreunele daruri în mod mai deosebit, potrivit cu predispozițiile naturale ale aceluia credincios. Darurile sunt felurite, iar Duhul este același. Ele sunt felurite slujiri, dar e același Domn... Iar fiecăruia Duhul, în arătarea Lui, îi dă un dar spre folosul tuturor... Într-adevăr, noi toți într-un singur Duh ne-am botezat ca să fim un singur trup... Dar și trupul nu este un singur

⁵⁸ *Op. cit.*, cartea XI, col. 760 B.

m dular, ci mai multe (1 Cor. 12, 4-7, 13-14; Rom. 12, 4-6). Astfel deosebirea de daruri nu are să fie întrebuintat în sens r u, pentru dezbinarea între credincio i, pentru mândria unora în fa a altora sau pentru supunerea altora, ci pentru completarea reciproc , pentru înt rirea Bisericii ca trup unitar al Domnului. Pe cât de mult au nevoie al ii de darul meu, pe atât de mult am eu nevoie de darurile celorlal i. Deosebirea de daruri trebuie să fie temeiul pentru o preuire i iubire reciproc între credincio i, pentru silin a fiec ruia de a cunoa te ceea ce are unic fiecare din ceilal i, pentru r spunderea sa fa de ceilal i.

Prin ungerea m dularelor principale i ale organelor sim urilor se arat importan a ce o acord Biserica - sau, prin Biserica , Hristos - trupului omenesc, importan ce i-a ar tat-o El i prin întruparea Sa. Prin trup se îmbog e te i se d o orientare bun sau rea vie ii omului în total. Prin trup i se comunică chiar Duhul Sfânt. C ci trupul e str b tut de sim uri i prin sim uri lucrează sufletul i mintea ce se pot deschide i d rui lui Dumnezeu. Ca urmare, prin ele lucrează i Se comunică Dumnezeu însu i. Nu poate exista o sfin ire a omului f r o sfin ire a trupului lui. Duhul Sfânt S-a rev rsat i în trupul Domnului i din El iradiaz i în trupul nostru.

În Occident se obi nuie te ca taina aceasta să se s vâr ease prin punerea mâinilor episcopului, dup exemplul din Fapte 8, 15-17, unde apostolii Petru i Ioan împ rt esc în Samaria prin punerea mâinilor Duhul Sfânt celor de curând boteza i de diaconul Filip. În R s rit s-a mo tenit tot din timpul apostolilor, pe baza locurilor amintite mai înainte, practica s vâr irii acestei Taine prin ungerea cu Sfântul Mir. Aceasta are avantajul c face posibil s vâr irea Tainei de c tre preot îndat dup Botez, azi când episcopii sunt la mare dep rtare, cum de altfel s-a s vâr it curând dup Botez i de c tre apostolii Petru i Ioan în Samaria. Dar această practic las totu i i episcopatului un rol în s vâr irea acestei Taine, întrucât Mirul cu care unge preotul pe cei boteza i e sfin it de episcopatul unei Biserici autocefale, ca o manifestare a unit ii sau a sobornicit ii Bisericii în Duhul lui Hristos, cum s-a ar tat i la pogorârea Duhului Sfânt în ziua de Rusalii peste apostolii afla i împreun . Pe lâng aceea, prin ungere se închipuie te mai adecvat întip rirea Duhului Sfânt în fiecare m dular i organ trupesc i sufletesc al omului în parte i persisten a acestei întip riri.

Dar în rolul ce se acord de Biserica ortodox episcopatului ca corp în această Tain , se arat faptul c Duhul Sfânt ce Se comunică fiec rui credincios este Duhul Bisericii pogorât prin invocarea întregului episcopat; deci în fiecare din credincio i coboară Duhul întregii Biserici i fiecare credincios este introdus în Biserica întreg , pentru ca prin darul lui special să îmbog easc i să ajute Biserica în totalitate, a a cum Biserica în totalitate sus ine i promovează darul lui special. Numai în unitatea total a Bisericii se poate mântui i des vâr i fiecare credincios. Numai în ea poate activa totalitatea puterilor sale înt rite de

Duhul Sfânt, chiar dac unele din aceste puteri sunt mai accentuate în unii dintre credincioși și altele, în alții. În schimb viața a acestei Taine iese astfel mai mult la iveală decât la Botez prezența întregii Biserici și contribuția ei la înțirirea fiecărui membru al Bisericii în Duhul Sfânt, pentru că cel ce primește pe Duhul Sfânt prin ea, manifestă mai efectiv contribuția lui la viața Bisericii totale prin actualizarea în fapte a vieții celei noi primite la Botez, iar Biserica contribuie și ea mai efectiv la actualizarea și dezvoltarea prin fapte a vieții celei noi a celuiia. Căci omul nu poate lucra efectiv în lipsa unui mediu în care să lucreze și care să-l încurajeze și să-l ajute la aceasta, folosindu-se el însuși de lucrarea fiecăruia. Astfel, prin faptul că Duhul Sfânt împartă în această Taină ajutor pe om în dezvoltarea unor daruri speciale, el promovează caracterul distinctiv personal al lui. Dar prin faptul că aceasta e Duhul Bisericii întregi, se arată că persoana nu se poate dezvolta ca persoană decât în comunitatea bisericească, cu ajutorul ei și lucrând în favoarea ei.

Mai e de menționat că Taina aceasta, stând în strânsă legătură cu cea a Botezului nu se repetă.

C Dumnezeiasca Euharistie

1. Legătura între cele trei Taine ale inițierii (introducerii în Biserică)

Botezul, Mirul și Euharistia sunt cele trei Taine prin care cel ce crede în Hristos este unit deplin cu El sau introdus deplin în Biserică. Ele sunt cele trei *Taine ale inițierii*. Dacă Mirungerea dă puterea dezvoltării vieții celei noi în Hristos primit prin Botez, prin Euharistie se desvârșește această viață ca unire deplină cu Hristos, sau cu Biserica. Dacă Botezul este Taina începutului, Mirul, Taina mijlocului, Euharistia este Taina sfârșitului sau a desvârșirii. Desigur, noul membru al Bisericii, deși primește îndată după Botez și după ungerea cu Sfântul Mir Euharistia, nu se poate socoti ajuns la desvârșire, din punct de vedere al contribuției pe care trebuie să o dea ei. Dar el are concentrat în sine tot drumul său în Hristos, care, pornind de la Botez, are să înainteze prin contribuția adusă de el sau prin folosirea puterii date pentru acest drum întreg, până la starea care încoronează străduințele sale de dezvoltare viața cea nouă primită în cele trei Taine. Starea aceasta finală trebuie să se întipărească mereu ca potențială prezența Sa în ființa omului prin Sfânta Împartanie, pentru a-l atrage pe acesta spre ea, pentru a efectua asimilarea tot mai accentuată a lui cu ea. Desvârșirea trebuie să fie anticipată sau pregustată în mod mereu reînnoit, rămânând pe de altă parte o întință atractivă pentru om.

Euharistia este Taina care încoronează Botezul și Mirungerea nu numai ca plenitudine a puterii și a vieții celei noi, început virtual prin Botez și având în ea puterea virtuală, dezvoltată prin Mirungere. Euharistia implică în ea

puterea morii depline față de existența Separată de Dumnezeu, început prin Botez și dezvoltat prin Mirungere.

În Botez cel ce crede în Hristos moare pentru păcatului, sau moare ca om vechi, luând putere din moartea lui Hristos pentru a trăi cu El viața întru ascultare de Dumnezeu. Dar în moartea aceasta a omului vechi este inclusă și o oarecare moarte ca predare a existenței proprii, lui Dumnezeu. Fără cea din urmă n-ar putea fi cea dintâi. Dar de aceasta devenim apăi prin Euharistie. Existența noastră păcătească este menținută după Botez pentru înnoirea și dezvoltarea ei ca viață în Hristos, prin virtuți, având în ea amândouă felurile de morții. Iar puterea pentru această viață și pentru amândouă felurile de morții este luată nu numai din Hristos care S-a născut curățat și a murit pentru păcatele noastre, ci și din Hristos care a murit predându-Se Tatălui ca să învie la viața de veci. Iar moartea pentru păcate și puterea pentru viața cea nouă primite prin Botez se dezvoltă din puterea Duhului lui Hristos și a vieții lui Hristos după nașterea și după botezul Lui, odată cu primirea Duhului Sfânt prin Botez și Mir, și din moartea Lui pentru păcatele noastre, iar predarea noastră lui Dumnezeu spre înviere, primită prin Euharistie, este din moartea lui Hristos, ca predare Tatălui, și din Învierea Lui.

În Euharistie, omul reînscut în Hristos și întărit prin Duhul Sfânt nu se mai unește cu Hristos care Se naște și moare pentru păcatele noastre, ci cu Hristos care moare la sfârșitul activității Sale, pentru a învia la viața eternă.

Euharistia se dă astfel în noi puterea pentru a preda total existența noastră lui Dumnezeu, spre a o primi umplută de viața Lui eternă, asemenea lui Hristos, prin înviere. Euharistia nu este atât pentru viața reînnoită de pe păcăt, după asemănarea vieții de pe păcăt a lui Hristos, ci mai ales pentru viața de veci. Ea presupune că omul a progresat sau va progresa dincolo de viața înnoită de pe păcăt, pe care o va realiza din puterea Botezului și a Mirului, într-o viață eternă, adică dincolo de o viață care s-a consolidat în curția primită la Botez și în virtuți din puterea Tainei Sfântului Mir, deci dincolo de o viață ferită de păcate, la viața eternă. Pentru păcatele care se mai săvârșesc după Botez și după Mirungere se obține în general iertarea prin Taina Pocăinței. Dacă se spune și de Euharistie că este spre iertarea păcatelor și nu numai spre viața de veci, aceste păcate sunt cele care au mai rămas ascunse conștiinței noastre și n-au putut fi iertate în Taina Pocăinței pe baza mărturisirii. În mod principal Euharistia se dă pentru viața de veci, deci pentru ridicarea deasupra vieții păcătătoare.

Dar planul vieții eterne nu se suprapune numai planului vieții păcătătoare reînnoite, ci se și interferează cu acesta și amândouă se susțin reciproc. De aceea Euharistia nu se dă numai la sfârșitul vieții păcătătoare, sau după deplina ei consolidare în bine. Viața eternă, sau Hristos cu viața Lui eternă, întregite nu numai ca perspectivă, ci și ca arvună, mișcare care viații noastre păcătătoare spre ea, susținând prin aceasta în ea înnoirea în curție și virtuți, Euharistia fiind astfel și un autor pentru că viața noastră păcătească

înainteze spre via a de veci.

Euharistia e for a unui agent magnetic ce lucreaz în via a noastr p mânteasc atr gând-o spre ea; e steaua polar ce c l uze te corabia vie ii noastre pe valurile existen ei p mânte ti; e fermentul sau aluatul care preface via a noastr p mânteasc treptat în via a de veci. Via a cea nou din Botez, ce urmeaz mor ii omului vechi, nu poate exista f r perspectiva i arvuna vie ii de veci sus inut de Euharistie. De aceea Euharistia se d îndat dup Botez i dup Mirungere. Via cea nou de pe p mânt n-ar avea nici un rost i nici o putere f r perspectiva i arvuna învierii.

Sfântul Apostol Pavel spune: “Deci ne-am îngropat cu El în moarte, prin Botez: a a încât, dup cum Hristos a înviat din mor i, prin m rirea Tat lui, tot a a i noi s umbl m întru înnoirea vie ii; c dac ne-am f cut cu El o singur tulpin întru asem narea mor ii Lui, vom fi p rta i i învierii Lui” (Rom. 6, 4-5). “Noi totdeauna purt m în trup moartea lui Iisus, ca i via a Lui s se arate în trupurile noastre... tiind c Cel ce a înviat pe Domnul Iisus ne va învia i pe noi cu Iisus i ne va înf i a împreun cu voi” (2 Cor. 4, 10-14).

Dac m rturia apostolilor ne d cuno tin a Învierii lui Hristos ca un fapt exterior nou i siguran a c dac El a înviat i noi vom învia, Euharistia ne face s avem în noi în ine Învierea lui Hristos ca putere care ne conduce spre înviere i s-o pregust m într-un anumit fel. Dar dac prin Euharistie avem în noi pe Hristos care a murit i a înviat, noi ne preg tim prin El i pentru moartea real a noastr , ca pentru o moarte pe care o vom dep i în El, sau am i dep it-o spiritual în pregustarea învierii Lui i în lucrarea ei în noi. Astfel Euharistia ne d nu numai puterea de a muri p catului i de a ne preda lui Dumnezeu, ci i de a primi moartea real atunci când va veni, a a cum a primit-o Hristos ca un dar oferit Tat lui, f r nici o temere i îndoial în privin a existen ei noastre ve nice. Ea ne d puterea de a muri atunci când va trebui, nu numai întru asem narea mor ii lui Hristos, ci în mod real, ca i El, având lucr toare în noi arvuna vie ii ve nice la care vom trece. Uni i cu Hristos în Euharistie, nu ne mai temem de moarte, c ci purt m în noi trupul lui Hristos cel înviat ca leacul sau doctoria nemuririi, sau al nestric ciunii eterne, cum numesc Sfin ii P rin i Euharistia. “Cel ce M m nânc pe Mine, viu va fi prin Mine”, a spus Mântuitorul (In. 6, 57); sau: “Cine m nânc această pâine (care s-a pogorât din cer), viu va fi de-a pururi” (In. 6, 58); sau: “Cel ce m nânc trupul Meu i bea sângele Meu are via ve nic i Eu îl voi învia în ziua cea de apoi” (In. 6, 54). “C ci cel ce m nânc trupul Meu i bea sângele Meu, r mâne întru Mine i Eu întru el” (In. 6, 56). Cel ce are pe Hristos cel mort dar înviat în sine, prin Euharistie, poate spune cu Sfântul Apostol Pavel: “Moarte, unde este biruin a ta? Moarte, unde este boldul t u?” (1 Cor. 15, 56).

Sfântul Eutihie, patriarhul Constantinopolei (553-557), deosebe te între jertfa tainic a Domnului de la Cina cea de Tain , între moartea Lui real de dup aceea i între des vâr irea mor ii tainice care începe din ziua învierii.

Moartea tainic a lui Hristos o realizăm noi în Botez, cea de a doua, în mucenicie sau, în afară de mucenicie, în moartea noastră reală. Iar desvârșitul Paștelui tainic, de care depinde în elegeșcăleag Euharistia, o efectuăm în ziua învierii⁵⁹.

Biserica, înând înseseama de conținutul real al cuvintelor de la Cina cea de

⁵⁹ Sfântul Eutihie, patriarhul Constantinopolei, *Despre Paștele și despre Euharistie*, P.G., 86, 2, col. 1395-1397: “După Paștele tainic, s-a desvârșit de Domnul în Sion (la Cina cea de Taină, n.n.), la începutul zilei a patrusprezecea, cea s-a desvârșit la iudei a doua zi, la sfârșitul zilei a patrusprezecea, nu mai e Paștele. Căci cele ale legii au luat sfârșit. Dar nici aducerea snopului, pe care o efectuau în ziua a paisprezecea (a treia zi de Paști, n.n.), nu mai are loc după porunca legii, aducând (Domnul) acest Paștel (pe Sine) pentru mântuirea întregii firămături (fina naturii omenești, n.n.). De la a paisprezecea zi începe numărtoarea celor apte și potmâni care încheiau Cincizecimea. La începutul acestei a paisprezecea zile, care indică întâia zi a șoptmâni următoare, Domnul nostru înviind din mori S-a adus pe Sine în loc de snop lui Dumnezeu și Tatăl, pentru mântuirea firămăturii omenești. Deci nu mai are loc aducerea snopului, Domnul aducându-Se pe Sine în loc de snop, lui Dumnezeu și Tatăl. Deci precum sculându-Se din mori și aducându-Se Tatălui pentru noi, a împlinit chipul snopului (Lev. 25, 10,15), a a în loc de miel Se arat jertfindu-Se pe Sine, în mod tainic și anticipat, la începutul zilei a patrusprezecea, introducându-Se în chipul (pâinii). Deci acest Paștel tainic (jertfa tainică la Cina cea de Taină, n.n.) e pârgă și arvuna jertfei reale; iar cea reală este desvârșitul (Paștel), după cuvântul: “Nu voi mânca (acest Paștel) până ce nu se va împlini în Împărăția lui Dumnezeu” (Lc. 22, 16), care este sfânta Lui Înviere. Pentru că nu mai poate muri, odată ce a înviat.

Căci a a este, iată cămurim noi în chip tainic în sfântul Botez; iar după aceasta în mucenicie, sau fărca, în mod real. și nu este în moartea noastră tainică de cea reală, de i ea se desvârșete în cea reală. și în jertfa tainică dobândim o altă viață decât cea dintâi, o pârgă și învierii; și în ea dobândim iertarea păcatelor, înfierea și sfințirea și ne facem împreună-moțenitori cu Hristos. Deci nu se rup cele tainice de cele reale, chiar dacă se desvârșesc în cele reale. Deci Biserica serbează și amintirea începutului zilei a patrusprezecea în Marea Joi când a fost s-a desvârșit de Domnul Paștele tainic, jertfindu-Se pe Sine la începutul zilei a patrusprezecea. Dar desvârșirea și plenitudinea șertorii tainice se s-a desvârșete la sfânta înviere, care are loc la începutul celei de a paisprezecea zile, sau Duminică (dimineața).

Explicarea Sfântului Eutihie ia temeiul acelor ortodocși din Occident ce vor să întemeieze pe Cina cea de Taină a Domnului inovația (pornită din catolicism) de a se împărțisi seara, lucru care nu se practica în trecutul Bisericii ortodoxe decât în Postul Mare, la Liturghia celor mai înainte sfințite (după postul de toată ziua). Noi, care ne aflăm după învierea Domnului, trebuie să ne împărțim cu Hristos cel real jertfit și înviat. Aceasta e împărțirea cu Hristos cel desvârșit prin moartea și învierea reală, cât vreme la Cina cea de Taină apostolii au primit arvuna și începătura tainică a acestei stări de veșnică înviere a lui Hristos cel trecut prin moartea reală. Practica aceasta e o expresie a spiritului occidental care pune atâtă accent pe moartea Domnului, încât uită de învierea Lui și de participarea la ea. Ei sunt preocupați numai de imitarea lui Hristos cel istoric, Care Se apropie de moarte, și nu de comuniunea cu Hristos cel înviat. Cum se poate serba învierea Domnului seara. Viața învierii începe dimineața, nu seara. Se manifestă aici spiritul imanentist al Occidentului. Ei confundă Euharistia ce se dă pentru înviere, cu Botezul care ajută efortului pentru viața terestră făr de păcat.

Tain , o consider pe aceasta nu ca chip al Botezului, sau nu numai al Botezului, ci i al Euharistiei. Poate c patriarhul Eutihie consider Cina cea de Tain ca chip al Botezului, f r s exclud considerarea ei i ca chip al Euharistiei, intrucât i în Botez are loc o moarte tainic i deci Botezul este un fel de anticipare a Euharistiei. Dar intrucât Cina cea de Tain e un chip sensibil anticipat al mor ii tainice depline a Domnului de dup înviere, deci i al Euharistiei ca reprezentare sensibil a acestei mor i, Cina cea de Tain este în mod principal i propriu prima Euharistie. Iar intrucât moartea real a Domnului, ce urmeaz este preg tit de moartea Lui tainic de la Cina cea de Tain , Euharistia este i pentru noi o preg tire pentru moartea real , prin moartea tainic mai accentuat ce o tr im prin ea, dar i pentru dep irea ei în înviere i pentru împ rt irea noastr mai adev rat de Hristos cel aflat în starea de înviere i de deplin moarte tainic dup înviere, împ rt ire ce va avea loc când i noi vom fi înviat cu Hristos.

Trebuie men ionat c moartea tainic în Hristos, de care ne împ rt im în Euharistie, în grad mai accentuat decât în Botez, ca preg tire pentru moartea noastr real i pentru moartea tainic deplin de dup aceea, nu se opune pregustarii concomitente a învierii în via a p mânteasc reînnoit i st rii depline de înviere de dup moartea noastr real ; c ci moartea tainic , de scufundare în Dumnezeu înso it de un sentiment fericit de topire în El, care nu e desfiin are, odat ce se poate tr i acest sentiment, e scufundare în via a infinit care e Dumnezeu i, prin aceasta, sorbirea unei vie i nemuritoare i plenary, din aceea. De-abia murind tainic în Dumnezeu, persoana noastr se realizeaz plenar, se umple de via a nesfâr it i netrec toare.

Dar moartea tainic are o grada ie activ înainte de moartea noastr real ; deci i pregustarea învierii, cu progresul ei în noi. Nu numai moartea omului vechi în Botez este o uitare a omului din trecut, ci i repetatele mor i tainice de dup aceea, tr ite prin repetatele împ rt iri. Prin fiecare producem o discontinuitate cu starea noastr trecut , lansându-ne spre o alta nou , superioar , conform epectazelor (întinderilor înainte) ale Sfântului Apostol Pavel (Filip. 3, 14) i Sfântului Grigorie de Nyssa. Dar discontinuitatea cu starea din trecut nu înseamn desfiin area identit ii noastre personale, iar învierea la o stare superioar e posibil , pentru c ruperea de starea veche i ie irea la o stare nou , superioar , se produc nu prin scufundare în neant, ci în Dumnezeu cel care e nedeterminat, dar nedeterminat prin infinitatea vie ii, nu pentru golul negativ al vie ii.

Sfântul Maxim M rturitorul vede aceea i grada ie între moartea cu Hristos, pentru care primim puterea în Botez, i moartea tainic mult mai deplin , pentru care primim puterea în Euharistie: Botezul ne d puterea pentru moartea înclin rii voii noastre spre p cate, în vederea unei vie i p mânte ti înnoite; iar Euharistia ne d puterea s primim moartea real i via a de dup

înviere⁶⁰, întrucât prin ea primim moartea tainic mai deplin și deci pregustarea învierii, de care se vorbește la Sfânta Împărtășanie.

De aceea Sfântul Apostol Pavel scoate din pregustarea învierii, pe care o avem odată cu neputința față de moarte, prin care trebuie să trecem cu Hristos pentru a învia cu El, curajul de a suporta înaintarea morții în omul nostru cel din afară: fiindcă Cel ce a înviat pe Domnul Iisus ne va învia și pe noi cu Iisus..., nu ne descurajăm, și chiar dacă omul nostru cel din afară se vede că se învește, omul nostru cel din lăuntru se înnoiește din zi în zi; pentru că suferința noastră, uoară și de o clipă, ne agonisește nouă, mai presus de orice mizerie, o cunună veșnică de mizerie” (2 Cor. 4, 16-17). Pregustarea învierii sporește din întipărirea reală și treptată, în omul nostru cel din lăuntru, a stărilor dinamice de înviere, prin faptul că Hristos cel înviat este unit cu noi.

Din acestea s-a vădit că motivul pentru care Euharistia întipărește în noi starea de înviere, cu care vom depăși moartea pe care vom avea să-o traversăm, este unirea în gradul deplin cu Hristos care a învins moartea prin care a trecut și Se află în starea de moarte tainică desvârșită și de înviere. Dacă prin Taina Botezului și prin cea a Mirungerii, deși Hristos S-a slăvit în noi cu moartea și cu învierea Lui, ne-a făcut proprie numai lucrarea Lui în Duhul Sfânt care ne dă puterea să murim omului vechi și să ieșim la o viață nouă în mod nedeplin, în Euharistie Se unește cu noi prin însuși trupul și sângele Lui, din care iradiază această putere. În Euharistie, noi mâncăm trupul Lui și bem sângele Lui, mort și înviat și pnevmatizat. Prin aceasta ele dau calitatea lor și trupului și sângelui nostru, care poartă astfel în ele împreună cu Hristos moartea tainică în Dumnezeu și pregustarea învierii ce se lucrează în ele. Fără îndoială trupul și sângele Lui Hristos rămân și trupul și sângele Lui personal. Dar ele sunt prelungite în trupul și sângele nostru, încât acestea se încadrează în trupul și sângele Lui, primind calitatea lor. Rezultă astfel pe lângă trupul personal al Domnului, și trupul Lui extins, fără să se poată despărți între ele, dat fiind că focarul trupului extins este trupul personal al Domnului.

Prin aceasta, puterea morții tainice a trupului lui Hristos și a învierii și a incoruptibilității Lui se adâncesc prin trupul și prin sângele nostru în sufletul nostru, ca niște puteri care vor putea să reconstituie trupul nostru înviat și incoruptibil la învierea cea de obște. La aceasta va ajuta și faptul că rațiunea trupului lui Hristos, unit ipostatic cu Logosul dumnezeiesc, și-a impus deplin

⁶⁰ *Quaest. ad Thal.* 30, Filoc. rom. III, p. 114: “Botezul face moarte aplecarea voinei ei noastre spre plăcerile vieții, de dragul virtuții, iar paharul convinge pe cei evlavioși și în adevărul mai presus chiar și de viață. Aceasta înseamnă că cine a ajuns la unirea deplină cu Persoana lui Hristos, sau cu adevărul, în Euharistie, nu mai coboară la virtuțile care sunt numai pregătire spre această întâlnire, numai efort în vederea iubirii, și nu odihna adevărată în ea. Nici moartea, nici viața cu posibilitățile ce le dă pentru virtuți nu-l mai despart de Hristos pe cel ce s-a întâlnit cu El, ci este în stare să primească și moartea pentru El, fiindcă rămânând cu El, va trece, prin moartea cu El, la învierea cu El.”

puterea asupra materiei acestui trup, pnevmatizând-o, dat fiind că în esență acest trup este o rațiune plasticizată. Iar această putere se extinde din el și în trupurile noastre treptat, având să se extindă deplin la înviere nu numai asupra trupurilor noastre, ci asupra întregii lumi materiale, fiind când transparente toate rațiunile ei, sau pnevmatizând-o întreg.

Unirea cu Domnul în Euharistie este o unire deplină tocmai pentru că El nu mai este lucrător în noi numai prin energia adusă în noi de Duhul Sfânt, ci cu trupul și sângele Lui, imprimate în trupul și în sângele nostru. Iar unde este trupul și sângele Sfânt, este prezent și lucrător în mod deplin însuși subiectul lor. Deci însuși subiectul lui Hristos, ca subiect al trupului și sângelui Sfânt, se face prin Euharistie subiect direct al trupului și sângelui nostru, cu care sunt unite intim trupul și sângele Sfânt, care au dat prin aceasta calificarea lor trupului și sângelui nostru, imprimându-se în ele, și care și-au unit lucrările și simțirile lor cu lucrările și cu simțirile trupului și sângelui nostru. Iar întrucât și fiecare dintre noi suntem subiect al trupului și sângelui nostru și al lucrărilor penetrate de trupul și de lucrările lui Hristos, noi ne aflăm împreună subiect cu Hristos al trupului nostru devenit și trupul Lui sau al trupului Lui devenit și trupul nostru. În fond viața cea fără de moarte crește în noi din intimitatea concretă și supremă în care am intrat, rămânem și creștem prin Euharistie cu Persoana dumnezeiască a Cuvântului, Care a realizat puțin a acestei intimități cu noi și a comunicării vieții Sale dumnezeiești trupului nostru prin trupul omenesc asumat de El, umplut de această viață prin moartea Lui reală, prin biruirea morții suportate de El, prin starea de moarte tainică și de înviere. Prin intimitatea și comunicarea aceasta desvârșită cu El, noi trăim stările, simțirile și lucrările lui Hristos și El le trăiește pe ale noastre penetrate și calificate de ale Lui. “De acum nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine”, a spus Sfântul Apostol Pavel (Gal. 3, 20). În fond unirea deplină între Hristos și noi, realizată prin Euharistie, este mărtașă supremă a iubirii Lui față de noi, și aceasta este baza comunicării mutuale desvârșite între El și noi⁶¹.

Unirea deplină în care ne atrage Hristos cu Sine prin prelungirea Sa cu trupul Sfânt în noi, înseamnă și o unire a noastră cu ceilalți credincioși, în care Se prelungeste Hristos cu același trup al Sfânt. De aceea, Euharistia este și actul de realizare și sporire continuă a unității depline a Bisericii, ca trup extins al lui Hristos, desvârșind și în acest sens lucrul început prin Botez și prin Mirungere⁶².

⁶¹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omul. 46 la Ev. Matei*, la J. Bareille, *Oeuvres complètes de Saint Jean Chrysostome*, tome 13, p. 18: “Hristos a făcut această ridicându-ne la o mare iubire față de El și, arătând iubirea Lui față de noi, nu a dat numai să-L vadă celor ce doresc, ci să-L atingă, să-L îmbrățișăm, să-L înfigem din noi în trupul Lui și să se unească cu El, împlinind toată dorința”.

⁶² Teofan al Niceii descrie deosebirea între Botez și Euharistie, declarând că lucrul Botezului îl desvârșește Euharistia. Dacă prin Botez Hristos îți face pe oameni frați ai Săi,

Unirea cu Hristos în Euharistie este baza și izvorul unei depline iubiri între mdularele Bisericii, cci toi membrii ei sunt contrupeiți nu numai cu Hristos, ci și între ei. Fiecare tr ie te și simte via a tuturor celorlalți ca via luminat de mintea aceluia și Hristos și sensibilizat și împuternicit spre bine de Duhul aceluia și Hristos. Cci toi Sunt nu numai înrudiți, ci contrupeiți (Ef. 3, 6) cu Hristos și întreolalt, încât nu-și mai despart, dac aduc și aportul voin ei lor, interesele, gândurile și simirile. În sentimentul lor de topire în Dumnezeu, ca moarte tainic cu Hristos, și în pregustarea st rii de înviere, nici unul nu se mai distinge de ceilalți, deși în faptul c fiecare are acest sentiment, chiar această pregustare e dovada persistenței fiec ruia.

Astfel *Euharistia este prin excelen Taina unit ii Bisericii.*

Cei ce se împ rtesc împreun se afl deja într-o unitate de credin, pentru ca s-au împ rtit și mai înainte din același trup și sânge al Domnului, începând din momentul ce a urmat Botezului. De aceea înc mai înainte de anaforaua liturgic (de rug ciunea ce precede prefacerea) toi credincio ii cânt : “S ne iubim unii pe al ii, ca într-un gând s m rturisim”. și rostesc împreun Crezul. Apoi se împ rtesc împreun pentru sporirea acestei unit ii. Iar în rug ciunea din Liturgia Sfântului Vasile cel Mare, de dup prefacerea darurilor în trupul și sângele Domnului și înainte de împ rtire, preotul cere în numele tuturor: “Iar pe noi pe toi, care ne împ rtim dintr-o pâine și dintr-un potir, s ne unești pe unul cu altul prin împ rțirea aceluiași Duh”⁶³. Înc într-o scriere din timpul apostolilor, *Didahia celor 12 Apostoli*, se cere lui Dumnezeu ca cei ce se împ rtesc s se uneasc asemenea boabelor de grâu ce s-au unit în pâinea euharistic : “Precum această pâine era risipit pe dealuri, iar adunat fiind s-a f cut una, a a s se adune Biserica Ta de la marginile p mântului, într un împ r ia Ta” (Cap. 9).

Toi sunt evocați în rug ciune în jurul trupului și sângelui Domnului: cei vii, cei r posa i, oameni și îngeri, în frunte cu Maica Domnului; între toi, Euharistia înt re te comuniunea. Această unitate în trupul Domnului se înf ptuie te prin lucrarea Duhului, Care e chemat prin epiclez și Care e activ în actul prefacerii și în împ rțire, întrucât trupul Domnului coborât pe altar e un trup pnevmatizat și Duhul Sfânt e Duhul comuniunii între Hristos și noi și între

prin Euharistie îi face chiar mdulare ale trupului S u. Deci ea da un grad mult mai mare de alipire, de unire. “Ce urmeaz după aceasta? Nu binevoie te a-i face numai de același chip cu Sine și fra i ai S i. Cci nu Se opre te aci cu binefacerea. Ci îi face și trup și mdulare ale Sale, încât se nume te mai degrab cap al nostru, ca al unora ce Îi suntem mdulare și trup, nu numai fra i, prin leg tura cu El mai presus de minte și cuvânt. De aceea, pe cei ce inten ioneaz s -i uneasc cu Sine, ca pe ni te mdulare ale Sale, mai întâi îi face de același chip cu capul, prin Botez, apoi, prin comunicarea și împ rțirea trupului și sângelui propriu, lipe te de Sine și între ele mdularele acestea deiforme. Pentru aceasta, Botezul premerge Sfintei Împ rțirii” (*Ep. III*, P.G., 150, 329-340).

⁶³ Aceeași idee e afirmat în alte vechi Liturghii orientale. A se vedea textele lui Henri de Lubac, *op.cit.*, p. 94-95.

noi to i - în Hristos⁶⁴.

Dacă Euharistia este Taina unității mai adânci în același trup și sânge al lui Hristos și în aceeași credință și iubire, pe baza unei unități deja existente, și ea este împărtășită în Biserică pentru întărirea unității ei, e firesc ca ea să nu se dea celor ce se află în afara Bisericii și intenționează să rămână în afara ei. Căci în acest caz s-ar lua în deret scopul ei.

Desigur, această unitate nu desființează persoanele credincioșilor. Deși se împărtășesc împreună, fiecare este chemat pe nume: “Împărtășește-te-se robul lui Dumnezeu (N)”.

2. Prezența reală a trupului și sângelui Domnului în Euharistie, și prefacerea pâinii și vinului

Dacă în celelalte Taine Hristos este prezent în chip nevzut prin lucrarea Sa, în Euharistie este prezent prin însuși trupul și sângele Său sub chipul pâinii și vinului. Prin această Taină El Se dă deplin membrilor Bisericii, adică Bisericii, constituind-o și susținând-o deplin ca trupul Său extins, întrucât duce până la capăt slăvirea Lui în cei ce cred.

Dar rostul acesta îl împlințe Euharistia numai dacă ea înseamnă prezența reală a lui Hristos cu trupul și cu sângele Său sub chipul pâinii și vinului spre a-L primi în lăuntrul nostru. Despre această prezență trebuie să se vorbească deci în primul rând.

a. Prezența reală a trupului și sângelui Domnului în Euharistie.

Euharistia este împlinirea economiei mântuirii, a economiei iubirii lui Dumnezeu față de oameni și a unirii Sale cu noi. Dacă Fiul lui Dumnezeu a voit să vină atât de aproape de oameni încât să Se unească cu ei, ca singurul mod al mântuirii și îndumnezeirii lor, El nu Se putea mulțumi să Se întrupeze numai ca un om cu intenția de a rămâne separat de ceilalți, ci ca să meargă mai departe, întrupându-Se și zicând în toți oamenii, neîmpiedicându-i de a rămâne persoane deosebite și neîncetând de a rămâne El însuși o persoană deosebită pentru practicarea iubirii desvârșite. El trebuie să vină în noi, dar nu o singură

⁶⁴ Henri de Lubac, *op. cit.*, p. 99: “Duhul, a Căruia lucrare dumnezeiască a pregătit trupul lui Hristos din carne (operă de încheiere a trupului, deci de realizare a unității lui, n.n.), este prezent și în formarea trupului Lui mistic, la săvârșirea Euharistiei. El, Care a coborât ca un foc consumator peste jertfa lui Ilie, consumă acum și petele de zgură omenească care se opun puterii unificatoare a Tainei. Și precum prima dată S-a coborât peste apostoli, nu ca să-i lege într-un cerc închis, ci ca să aprindă în ei focul iubirii atotcuprinzătoare, așa a repetat El aceasta ca Duh al lui Hristos, de fiecare dată când Hristos Se oferă din nou, ca toți copiii risipiți ai lui Dumnezeu să se adune. În spațiul Cinei de Taină, pe care o reprezintă orice loca bisericesc, se reunește astfel, odată cu Cina cea de Taină, și sărbătoarea Cincizecimii.

dat , ci mereu, deci pe de o parte trebuie să fie în noi, pe de alta să rămân deosebit de noi și mai presus de noi, ca să poată veni mereu într-un mai mare grad în noi, spre sporirea continuă a relației de iubire, spre alimentarea iubirii, care se arată și prin unirea trupului nostru cu trupul și cu sângele Său preacurat. Un prieten, de ieri-a devenit interior prin faptul că și s-a dăruit odată , și se dăruiește mereu, sporind interioritatea lui în tine.

Sfântul Ioan Gură de Aur spune acest lucru în modul următor: “Dacă a venit la firea noastră , evident că a venit la toți; iar dacă a venit la toți, a venit și la fiecare... Căci Se unește cu fiecare dintre cei credincioși prin Taine și hrănește prin Sine însuși pe cei ce i-a făcut. Iar prin aceasta te convinge iar și că a luat trup⁶⁵.

Făcând aceasta numai din iubire, o face pentru a da oamenilor viața duhovnicească cea adevărată. Cei fără de Dumnezeu nu pot avea viață și nu pot spori în ea decât din El, ca sursă a vieții. De aceea Dumnezeu îi naște din nou. Dar Dumnezeu nu-i poate lăsa pe cei născuți din El fără să-i hrănească cu viața din Sine. Dacă unele mame după ce au născut un copil, îl dau altei femei să-l alăpteze din trupul lor, căci în definitiv sângele lor nu e mai bun ca al acelora, Dumnezeu, după ce a constatat că oamenii nu pot dura etern fără viața din El, îi hrănește El însuși cu viața Sa, pentru ca să sporească în viață și să rămână etern în ea.

Astfel *Euharistia este urmarea firească a Botezului*. Dacă Botezul e o renaștere din Hristos, Dumnezeu-omul, Euharistia este o hrănire a omului din El. Amândouă urmează din Întrupare, care este semnul iubirii lui Dumnezeu față de oameni.

Pe lângă aceea, viața adevărată , prezentă în sângele lui Hristos, se manifestă și în puritatea lui. Un sânge intoxicat este un sânge pe cale de descompunere. De aceea “El însuși ne hrănește pe noi cu sângele propriu și ne împletește pe noi în toate cu Sine”⁶⁶, căci singurul sânge Său este preacurat.

Asigurarea despre prezența Sa reală în Euharistie cu trupul și cu sângele Său și semnificățiile acestei prezențe, cu explicarea posibilității ei, ne-o dă Însuși Mântuitorul. El a pus baza ei prin actele Sale, a instituit-o și a lămurit-o prin cuvintele Sale. Mântuitorul instituie formal Taina Euharistiei la Cina cea de Taină , atât prin cuvintele cât și prin prima schimbare a ei de către El însuși. Cu aceea ocazie, Iisus luând pâinea, a binecuvântat, a frânt și dând ucenicilor a zis: “Luați, mâncați, acesta este trupul Meu”; și luând paharul și mulțumind, le-a dat lor, zicând: “Beți dintru acesta toți, acesta este sângele Meu, al Legii celei noi, care pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor” (Mt. 26, 26-28). În Evanghelia de la Luca se adaugă , la oferirea trupului, la cuvintele “care se dă pentru voi”, “aceasta să o faceți întru pomenirea Mea” (Lc. 22, 19). La Marcu (14, 22-23) se dau numai cuvintele de la Matei.

⁶⁵ *Omil. 82 la Matei*, la Bareille, vol. 13, p. 146.

⁶⁶ *Ibid.*

Dar mai trebuie observat c ă dup ă to i trei evangheli tii sinoptici, Mântuitorul a mai rostit i ă urm ătoarele cuvinte, dup ă Luca, imediat înainte de oferirea trupului i ă a sângelui S ă u sub chipul pâinii i ă al vinului (Lc. 22, 18), dup ă Matei i ă Marcu, imediat dup ă aceea: “Ci v ă spun vou : nu voi mai bea de acum din acest rod al viei, pân ă în ziua când îl voi bea cu voi nou ă întru Împ ă r ă ia Mea” (Mt. 26, 29; Mc. 14, 25). Din aceste cuvinte i ă din faptul c ă Mântuitorul spune, oferind pâinea: “Acesta este trupul care pentru voi se frânge”, iar oferind potirul: “Acesta este sângele Meu care pentru voi se vars ă spre iertarea p ăcatelor”, rezult ă c ă Euharistia i ă are temeiul în jertfa de pe cruce a Mântuitorului, iar pe de alta, c ă în ea va fi prezent în toate timpurile viitoare trupul i ă sângele S ă u cel înviat. Învierea Lui va face nou vinul, deci i ă sângele Domnului, pe care ni-l va împ ă rt ă i ă în această Tain ă întru Împ ă r ă ia Lui care începe odat ă cu Biserica. Dacă Hristos nu S-ar fi r ă stignit i ă n-ar fi înviat, n-ar fi fost posibil ă Cina cea de Tain ă i ă Euharistia din Biseric ă . Hristos tr ă ie te la Cina cea de Tain ă anticipat ă tainic moartea Sa pe cruce, dar i ă moartea tainic ă de dup ă aceea.

Desigur, ca s ă Se r ă stigneasc ă i ă s ă învie, trebuia s ă Se întrupeze. De aceea baza Euharistiei este asumarea trupului nostru, jertfirea Lui pentru noi i ă învierea Lui. *Euharistia de la Cina cea de Tain ă este anticiparea tainic ă a jertfei de pe Golgota i ă a Învierii. Este dovada c ă Hristos a tr ă it la Cina cea de Tain ă în mod tainic jertfirea Sa i ă învierea Sa*, a a cum le va tr ă i ă în Euharistia Bisericii, ca s ă le imprime i ă în trupul i ă în sângele nostru.

A a cum au fost necesare Jertfa pe Cruce i ă Învierea Lui pentru instituirea Euharistiei, a a a fost necesar ă i ă Cina cea de Tain ă . F ă r ă ea apostolii nu i-ar fi însu it în mod real moartea i ă învierea tainic ă a lui Hristos i ă nu ni le-am fi însu it nici noi; nu s-ar fi f ă cut trecerea de la moartea Domnului pe Golgota i ă, de la Învierea Lui, la tr ă irea lor de c ă tre noi, sau la tr ă irea lor de c ă tre El în noi. În afar ă de aceea, f ă r ă Cina cea de Tain ă n-am fi tiut c ă Domnul a instituit pe baza mor ii i ă Învierii Sale Euharistia, prin care s ă r ă mân ă cu noi i ă s ă vin ă în noi totdeauna ca Domnul cel jertfit i ă înviat.

Astfel, prin Euharistie se perpetueaz ă “amintirea” faptului c ă Hristos S-a întrupat, S-a jertfit i ă a înviat. Avem în ea dovada acestui fapt. Dar, “amintirea” lui se perpetueaz ă ca un fapt continuat cu noi în ine în mod real. Amintirea aceasta este o amintire prin r ă mânarea lui Hristos cel întrupat, jertfit i ă înviat în unire cu noi. De amintirea aceasta e legat ă i ă amintirea f ă g duin ei lui Hristos c ă va r ă mâne, ca cel întrupat, r ă stignit i ă înviat, în unire cu noi. Prin Euharistie vestim Întruparea, R ă stignirea i ă Învierea Fiului lui Dumnezeu ca om, nu numai prin urmarea lor ca ni te fapte trecute, i ă nu ca o realitate repetat ă , ci prelungit ă pe plan nev ă zut ă i ă în noi. Sfântul Apostol Pavel red ă porunca Domnului: “Aceasta s ă o face i ă întru pomenirea Mea”, în mod mai insistent decât Luca, ucenicul lui, care le-a preluat cu siguran ă de la Pavel. C ă ci dup ă Sfântul Pavel, Iisus a rostit aceste cuvinte dup ă oferirea trupului i ă a sângelui, ca

s trag apoi concluzia: “Pentru c de câte ori mânca i această pâine i be i acest pahar moartea Domnului vesti i, pân la venirea Lui (1 Cor. 11, 28). Dar Sfântul Pavel arat c “vestirea” în continuare de c tre noi a mor ii i Învierii Domnului, prin faptul c această tr ire de c tre noi a mor ii i Învierii Domnului în noi este tema central a propov duirii i epistolelor lui. Vestirea mor ii i Învierii Domnului devine prin Euharistie nu vestirea teoretic a unor fapte trecute, ci vestirea experien ei unor fapte ce se perpetueaz în noi.

Hristos este real prezent cu trupul i cu sângele S u jertfit i înviat în Euharistie, pentru c numai prin aceasta putem muri i învia i noi împreun cu El; i numai prin această moarte i înviere împreun cu Hristos, devenim p rta i vie ii ve nice. F r dependen a mântuirii noastre de împreun -moarte i înviere cu Hristos, nu ar fi necesar prezen a Domnului în noi cu trupul S u jertfit i înviat, deci nu ar fi necesar Euharistia. De aceea protestantismul, prin teoria despre mântuirea noastr prin isp irea juridic a lui Hristos, în locul nostru, a înl turat înv tura despre prezenta lui Hristos în Euharistie i în orice caz nu recunoa te pe Hristos în stare de jertf în ea; iar catolicismul nu reu e te s dea o explicare complet i clar a necesit ii Euharistiei.

Prezentarea Euharistiei ca o tr ire în continuare a celor trei momente: Cina cea de Tain , Jertfa de pe Cruce i Învierea, o avem de la Sfântul Ioan Gur de Aur i de la Sfântul Eutihie, patriarhul Constantinopolei. Textul celui din urm l-am dat mai înainte. Această explicare arat c ea era explicarea obi nuit a Euharistiei în Biserica nedivizat . Sfântul Ioan Gur de Aur zice: “Vezi cât str duin pentru a ne aminti c a murit pentru noi? Fiindc adept ii lui Marcion, ai lui Valentin i Manes aveau s denatureze cândva această iconomie, negând-o, Hristos ne aminte te pururea de patima Sa, legând-o i de Taine... Deci prin aceasta ne i mântuie te i ne i înva prin aceea i Sfânt Mas ...” Apoi adaug : “Nu voi bea din rodul viei acesteia pân în ziua când îl voi bea nou cu voi în Împ r ia Tat lui Meu. C ci deoarece le vorbise despre patim i moarte, introduce i cuvântul despre Înviere, pomenind de Împ r ie i numind astfel învierea Sa. i pentru ce a b ut dup Înviere? Ca s nu socotim noi, cei mai îngro a i, c Învierea este o n lucrare. De aceea, mul i au socotit ca dovad a Învierii, mâncarea (lui Hristos). De aceea i apostolii ca s -i conving despre Înviere spuneau: Noi care am mâncat i am b ut împreun cu El (Fapte 10, 41). Deci ar tând c -L vor vedea înviat în chip str lucit i vor fi iar i cu El... a spus: Pân ce îl voi bea cu voi nou.... Dar ce este nou? În chip nou, adic minunat, neavând trup p timitor, ci nep timitor i nestic ios i neavând lips de hran . Deci nu pentru trebuin a mâncat i a b ut dup Înviere, c ci n-a avut trebuin trupul Lui de acestea, ci ca s dovedeasc Învierea. i de ce a b ut dup Înviere vin, i nu ap ? Ca s înl ture alt erezie. Fiindc unii folosesc ap în Tain , ca s arate c atunci când a a ezat Taina, a a ezat-o cu vin, vin a

folosit și după ce a înviat, la masa simplă”⁶⁷.

Am văzut că Sfântul Eutihie vorbește în mod clar de o aducere permanentă sau de o jertfă permanentă a Domnului după Înviere, ca bază a Euharistiei.

Dar cel puțin o dată Evanghelia de la Luca ne dă în alegem că Domnul a săvârșit după Înviere și pe pământ Euharistia ca o prezentare vădită a stării Lui de aducere permanentă a Sa în planul nevădit. Sau avem în ea trecerea de la săvârșirea ei vădită de către El la prezența Lui ca aducere nevădită în timpul consumării ei, ca bază a prezenței și aducerii Lui reprezentate vădit în Euharistia din toate timpurile: și când a stat împreună cu ei la masă, luând El pâinea, a binecuvântat-o, frângând, le-a dat lor. Atunci s-au deschis ochii lor și au cunoscut că este El; și El S-a făcut nevădit de lângă ei (Lc. 24, 30-31). Era de trebuință să le arate că El a înviat de fapt și în calitatea aceasta va săvârși în continuare Euharistia într-un vin nou. În orice caz, Iisus le reamintește aici de Cina cea de Taină și deci și de porunca ce le-a dat-o atunci de a săvârși în tot viitorul Euharistia ca amintire a Lui, care nu va fi numai amintirea cuiva care a fost, ci o continuare a prezenței Lui în calitate de înviat cu ei, dar care este același cu Cel ce a fost și a săvârșit Euharistia la început în mod vădit. Le arată acum au dovada că pot avea pe Hristos în mod real în Euharistie, odată ce a înviat, chiar dacă este acum nevădit.

Sfântul Ioan Gură de Aur a interpretat cuvântul lui Iisus despre vinul cel nou în sensul că trupul lui Hristos însuși va fi după Înviere, deci și în Euharistie, nepătimitor și nestricțios (incoruptibil). Propriu-zis numai aceasta va face posibilă prefacerea euharistică și mâncarea mântuitoare a trupului Lui. Pentru că numai aceasta va însemna deplină unire a dumnezeirii lui Hristos, cu trupul Său asumat de El, și prin aceasta și unirea Lui cu noi sub chipul pâinii și vinului prin acest trup, Căci numai prin acest trup Lui ne este spre via eternă. Avem în aceasta deci o explicație a prezenței reale a Domnului cu trupul și cu sângele Lui în Euharistie și a trebuinței împărțirii noastre, în Euharistie, de ele.

Caracterul pnevmatizat al trupului Său după Înviere și deci din Euharistie îl afirmă clar și Mântuitorul însuși, când anunță cei ce vor vrea să intre în viață, vor trebui să mănânce cu credință trupul și sângele Lui. Cuvintele acestea sunt o altă dovadă despre prezența reală a trupului și sângelui Domnului în Euharistie și o altă dovadă a instituirii Euharistiei de către El. În cap. 6 din Evanghelia după Ioan, după ce declară de mai multe ori că numai cel ce mănâncă trupul Său, pe care-l va da pentru viața lumii, va fi viu în veci (In. 6, 51), văzând sminteala ucenicilor, Domnul adaugă explicația: “Aceasta vă smintește?... Duhul este care dă viață; trupul nu folosește la nimic. Cuvintele pe care vi le-am spus sunt Duh și viață” (In. 6, 63). Adică Duhul prezent în trup,

⁶⁷ *Op. cit.*, p. 138.

Duhul care a pnevmatizat trupul, face trupul S u hran spre mântuire i via în Taina Euharistiei. Ipostasul Cuvântului d trupului o calitate ca a unuia coborât din cer, iar Duhul face trupul acesta capabil s fie ridicat la cer (In. 6, 50, 62), sau trup pnevmatizat. Sfântul Ioan Gur de Aur scrie: “Cel ce socotea c El este din Iosif nu primea cele spuse. Dar cel odat convins c a coborât din cer (pentru c era format prin Ipostasul coborât din cer i va urca la cer prin Duhul care-L va pnevmatiza, n.n.) va da crezare mai u or celor spuse”. Dup acestea, adaug i alt explicare, zicând: “Duhul este care face viu, iar trupul nu folose te la nimic” (In. 6, 63). Iar ce spune este aceasta: “Trebuie s în elege i cele despre Mine, duhovnice te. C ci cel ce le în elege trupe te nu prime te nimic bun... Deci trebuie a teptat timpul convenit... Cuvintele ce vi le-am spus Sunt Duh i via ” (In. 6, 63), adic dumnezeie ti i duhovnice ti, neavând nimic trupesc, nici cauzalitate natural . Ele sunt libere de orice astfel de necesitate i sunt deasupra legilor de aici⁶⁸.

Ceea ce spune Sfântul Ioan Gur de Aur se poate rezuma în urm toarele: Domnul poate fi prezent cu trupul în Euharistie i ni Se poate da spre mâncare în vederea vie ii eterne, întrucât trupul Lui e strâns unit cu Dumnezeu-Cuvântul prin Întrupare, adic e coborât din cer, i pnevmatizat prin Înviere i În l are, adic urcat la cer prin cople irea Lui de Duhul dumnezeiesc, ajuns la unirea culminant cu Dumnezeirea.

F r îndoial , prezen a Domnului cu trupul i cu sângele S u în Euharistie i prefacerea pâinii i vinului pentru mâncarea Lui de c tre noi este o mare Tain . Unirea strâns a acestui trup cu Cuvântul i pnevmatizarea Lui de c tre Duhul Lui poate explica posibilitatea acestei prefaceri, dar nu modul cum se efectueaz . Încercarea de a proiecta câteva raze în mister e condus numai de inten ia de a nu-l l sa cu totul opac, ci de a face mai evident profunzimea i complexitatea lui.

b. Prezen a trupului i sângelui Domnului în Euharistie i prefacerea pâinii i vinului.

Cuvântul lui Dumnezeu este Ra iunea în care î i au originea i modelul ra iunile tuturor lucrurilor. Prin întrupare Ra iunea divin f cându-Se Ipostasul trupului omenesc atrage în cea mai profund intimitate a Sa ra iunea trupului asumat, ca chip al unei ra iuni din sine. Oarecum El însu i ca Ra iunea dumnezeiasc a ra iunilor tuturor f pturilor devine i ra iunea a trupului asumat, f r s o desfiin eze pe aceasta în sine, deci nici trupul. Dar ra iunea trupului S u scufundat în Ra iunea divin se une te acolo i cu ra iunea pâinii i a vinului, care între în trupul, sau sunt destinate s fie asimilate de acesta. Prefacerea ra iunilor pâinii i vinului în ra iunea trupului i sângelui, care se produce în planul vie ii p mânte ti printr-un întreg proces de asimilare natural ,

⁶⁸ *Omil. 47 la Ev. Ioan*, la Bareille, tom. 14, p. 25-26.

se produce în sânul Ra iunii divine, datorit iei supreme în care ajung acolo cu trupul, într-o singur clip . Astfel, pâinea și vinul Euharistiei rămân o temelie a existenței lor în ra iunile lor separate, rămân ca simple chipuri ale ra iunilor lor scufundate în ra iunea trupului Logosului întrupat. Dar în Ra iunea divină , ra iunea trupului asumat în i reg se te interpenetrarea deplină și cu ra iunea oricui alt trup omenesc. Atârnam numai de deschiderea fiecui om ca să accepte această interpenetrare a ra iunii trupului Domnului cu ra iunea trupului său. Acela poate mânca trupul Domnului, ajungând în strânsă unire cu el în Cuvântul lui Dumnezeu în Care-și are scufundată ra iunea sa. Pnevmatizarea trupului Domnului face transparentă și copleșitoare prezența Ipostasului Cuvântului prin el, încât poate fi primit de cei ce cred, în trupul lor, într-o supremă unire. Această prezență a trupului pnevmatizat și copleșit de transparenta Cuvântului, și ca urmare înviat și nemuritor, dă și trupului nostru acest ferment al nemuririi, al transparenței Cuvântului prin el, al pnevmatizării. Depinde de noi ca să actualizăm sau să asimilăm real, prin contribuția spre puritate și virtutea noastră , aceste calități ale trupului nostru, care înainteaș prin această într-o nebănită subiriș duhovnicească . Dar chiar dacă facem aceasta în modul cel mai deplin, trupul nostru tot rămâne supus legii generale a procesului de slăbire și descompunere prin moarte. Înșă calitățile lui noi și spirituale trec și la sufletul nostru, care le va păstra până la învierea de obște, când cu ajutorul lor va putea să refacă trupul omenesc în stare înviată, adică pnevmatizat , mai ales că atunci Cuvântul lui Dumnezeu, Ra iunea supremă , va aduna ra iunile sau temeliiile de existență ale tuturor fipturilor în Sine, unindu-le intim cu Sine însuși .

Unirea intimă a pâinii cu trupul Domnului, ipostaziat în Cuvântul, prefăce pâinea în trupul Domnului, pentru că aceasta este ra iunea pâinii: să se prefacă în trup. Nu tot așa se întâmplă cu trupul Domnului prin unirea intimă a Lui cu el și nici cu trupul nostru prin unirea cu trupul Cuvântului. Trupul Domnului numai se îndumnezeiește și se pnevmatizează , căci ra iunea lui este să persiste chiar în unirea ipostatică cu Dumnezeu. Cu atât mai puțin se prefacă în altceva trupul nostru în unirea cu trupul asumat și pnevmatizat de Cuvântul, odată ce și unul și altul rămân trup. Trupul nostru numai pornește și el pe drumul pnevmatizării și îndumnezeirii, ca și trupul Domnului. Căci ra iunea fiecui trup este să rămână trupul unei persoane, fie a Persoanei Logosului, fie a unei persoane umane deosebite.

Dar de ce trebuie să se producă unirea trupului și sângelui Domnului cu trupul și cu sângele nostru prin chipul pâinii și vinului? Ca Taina trebuie să ni se facă sensibil actul împărțirii de trupul nevzut al lui Hristos prin ceva. Iar pâinea și vinul sunt elementele fundamentale și cele mai sus în toare ale trupului și sângelui omenesc, cele mai înrudite cu ele. Ele reprezintă și trupul Domnului hrănit de ele, și trupul nostru. Pâinea și vinul sunt natura urcată la starea de aliment și bucur directă a trupului nostru. Prin legea firii din noi,

trupul nostru preface în substanța sa aceste substanțe. Tot așa și Hristos aceste substanțe, în trupul Său. Dar prin Duhul Său Ei preface instantaneu pâinea Euharistiei în trupul Său, care este organ de manifestare a Ipostasului și a Duhului Său.

Însă faptul că trupul și sângele Domnului ni se fac prezente prin prefacerea pâinii și vinului, este de natură să aducă o nouă rază în adâncimea misterului prefacerii euharistice. Domnul nu preface în Euharistie pâinea și vinul pentru Sine, ci pentru a Se împărtăși oamenilor care cred, adică pentru că sunt oameni care cred și care doresc să se împărtășească de El sub chipul pâinii și vinului. Credința și dorința aceasta ei și-o manifestă prin rugăciunea liturgică ce culminează în invocarea Duhului Sfânt, făcut de preot în numele comunității liturgice și cu participarea ei, pentru prefacerea pâinii și vinului în trupul și sângele Domnului. Prin rugăciuni, prin mărturisirea credinței, prin epicleză, comunitatea s-a unit tot mai mult cu Hristos, nemaivorbind de prezența Domnului în ea prin împărtășirile anterioare, sau de faptul că ea însăși este trupul tainic al Domnului. Astfel, Cuvântul lui Dumnezeu atrăgând în intimitatea Sa rațiunea pâinii și vinului, sau copleșindu-le prin Duhul Său cel Sfânt, lucrează și din lăuntrul comunității cu care este într-un anumit grad unită. Comunitatea și pâinea oferită de ea sunt oarecum împreună unite cu Cuvântul lui Dumnezeu cel întrupat. În această ambianță de unire de mai înainte existentă - între Cuvântul întrupat, între comunitate și pâine - se produce prefacerea pâinii și vinului în trupul și sângele Domnului, ca identificare completă a pâinii și vinului cu trupul și sângele Lui, pentru că acest trup și se unește sub chipul pâinii și vinului în mod deplin și cu trupul nostru.

Unii teologi catolici au vorbit de trei trupuri ale lui Hristos după prefacerea euharistică: trupul Lui personal, trupul Lui tainic sau comunitatea euharistică și trupul euharistic. Dar alți teologi catolici au observat, pe drept cuvânt, că în realitate nu este vorba decât de un singur trup, pentru că trupul tainic nu este decât o prelungire a trupului personal, iar trupul euharistic este însuși trupul Cuvântului care Se oferă în continuarea comunității bisericești, ca prelungire a trupului Său tainic, care nu anulează distincția dintre ea și trupul personal al lui Hristos, din care se formează mereu trupul Său tainic⁶⁹.

Trupul euharistic nu este decât trupul personal al lui Hristos, pe cale de hrănire mai departe a trupului Său tainic, deschis acestei hrăniri și doritor de ea. Trupul tainic, sau comunitatea euharistică, are pe de o parte ceva în plus față de trupul personal al Domnului, în alcătuirea lui intrând și trupurile credincioșilor; pe de altă parte, mult mai puțin actualizat, decât cea a trupului personal al Domnului, și de aceea este capabilă să se hrănească continuu din acel trup, iar Domnul îi dă mereu trupul Său sub forma trupului euharistic. Comunitatea se predă Domnului cu setea de a reduce ceea ce o deosebește de

⁶⁹ H. de Lubac, *op. cit.*, p. 86-87.

trupul Domnului și de a se umple mai mult de El; iar Domnul Se predă ei, venind în întâmpinarea trebuinței și cererii ei, pentru a o umple mai mult de Sine. În sensul acesta, Hristos este pâinea cea cerească care pururea se dăruiește spre mâncare și niciodată nu se sfârșește și niciodată nu astâmpără definitiv trebuința de hrană a credincioșilor și a comunității bisericești. Prefacerea pâinii pe mântuire în pâine cerească și împărțirea sa comunității este, astfel, un act al Domnului, dar provocat și de trebuința simțită și de cererea comunității euharistice. În prefacerea și în împărțirea euharistică are loc un act de împlinire organică a ceea ce este deja în Biserică, dar și o venire a Domnului ca surplus în sânul ei.

În iubirea dintre oameni, fiecare dă și cere pururea. În iubirea euharistică, comunitatea numai cere și Hristos numai Se dă. Dar și cererea este din puterea a ceea ce are deja și are importanță în realizarea iubirii și în primirea ei; în sensul acesta, are și ea un rol pozitiv în producerea acestei noi veniri a lui Hristos, care pe de altă parte este în ea și deci vine și din ea. De aceea Euharistia nu poate avea loc decât în Biserică și împărțirea de ea, la fel.

3. Euharistia ca Jertfă și ca Taină

Dacă prin Taină Dumnezeu ne împărțește lucrarea Sa, ca har și ca dar, iar prin jertfă noi oferim lui Dumnezeu cele ale noastre și înșși fiindă noastră, în Euharistie se întâlnesc aceste două mișcări: de la noi la Dumnezeu și de la Dumnezeu la noi, în modul cel mai complex și mai accentuat. Euharistia se constituie din numeroase simțiri, acte și semnificații care pornesc de la noi spre Dumnezeu și de la Dumnezeu spre noi, întocmai ca o faptă umană care se constituie din întâlnirea într-un desen complex a nenumărate linii care vin din noi, din natură și de sus, ca să-și dea direcția spre cer, spre exterior și spre interior.

Aspectul de Jertfă și cel de Taină al Euharistiei sunt nedespărțite. Chiar ca Jertfa este o Taină, căci dăruindu-ne lui Dumnezeu ne înălțăm și ne împărțim de sfințirea și de binecuvântarea Lui⁷⁰. Și chiar Taina este o Jertfă, căci trupul Domnului care ni se dă este în stare de trup jertfit și înviat și ne imprimă starea de jertfă, prin care ne înălțăm și înaintează spre înviere.

De altfel, toate Tainele au nu numai caracter de Taină, ci și de jertfă. Căci în toate Hristos Se dă pentru noi și ne dă împreună cu Sine Tatăl lui, dar ni Se dă și nou. În Botezul El ne s-a dat o viață nouă capabilă să se jertfească lui Dumnezeu cu El, în Mirungere ne dă puterea înaintării în virtute, care sunt

⁷⁰ Sfântul Chiril din Alexandria, *Închinare în Duh și Adevăr*, cartea X; P.G. 68, 688 A: "Căci se spune că se sfințește ceea ce se aduce lui Dumnezeu". Sau: "Jertfa sfințește pe cel care se atinge de ea. Căci de cele sfinte ne apropiem nu pentru altceva, ci pentru a ne împărți și de Sfântul Hristos prin jertfa negrită, duhovnicească" (*Ibid.*, cartea XII, col. 829 A). Sau: "Mâncând pâinea din cer, adică pe Hristos, sau jertfa nesângeroasă, suntem binecuvântați" (*Ibid.*, cartea XIII, col. 853).

forme de autojertfire. Poc în a e harul iertării care se întâlnește cu renunțarea noastră la plăcerile egoiste. Preoția e consacrația celui ce se hirotonitește lui Dumnezeu și puterea pentru o viață închinată Lui și Bisericii. Cărtăria e un dar al iubirii și dăruirii adevărate, îmbinat cu o frânare a egoismului.

Prin acestea toate, Tainele stau într-o legătură cu jertfa Lui Hristos. În toate Tainele primim puterea de a ne jertfi, din starea de jertfă a Lui Hristos. Nu din amintirea jertfei Lui de pe Golgota, ci în acest caz puterea și-ar da-o omului și deci Tainele n-ar mai fi Taine, ci dintr-o stare actuală de jertfă a Lui, care e o prelungire a predării Sale ca om Tatălui, predare pe care, aflându-Se El în trup capabil să moară, a dus-o până la capăt, acceptând moartea sângeroasă; dar după moartea trupească omenine ca predare spirituală totală a umanității Sale Tatălui, pentru a fi umplut de viață de dumnezeire, care o înalță la starea de înviere, în lăsa și pnevmatizare.

În Euharistie Hristos nu ne dă numai o iradiere a stării Sale de jertfă și de înviere, ci însuși trupul Său în această stare. De aceea Euharistia este culminarea tuturor celorlalte Taine. Credințioșii urcă spre ea, sau se pregătesc pentru primirea deplină a lui Hristos, la început prin Taina Botezului și a Mirungerii, iar după aceea, dacă au făcut pace, prin Taina Pocăinței, sau în orice caz prin post și printr-o deosebită ferire de gânduri și de fapte necuvenite. Astfel, întăriți de primirea lui Hristos în Euharistie, ei pot primi și puterea jertfei Lui spre închinarea sau jertfirea vieții lor lui Dumnezeu și Bisericii, sau îndatoririlor pline de Duhul lui Hristos față de semenii.

Protestantismul, socotind că problema mântuirii noastre s-a rezolvat în mod juridic, prin suportarea de către Hristos a morții în locul nostru, e firesc nu numai să nu admită Euharistia ca jertfă, ci și să ia temelie tuturor Tainelor, al căror conținut interior e puterea stării de jertfă actuală a lui Hristos.

Catolicismul, considerând problema mântuirii rezolvată tot într-un mod juridic, a menținut Euharistia ca Jertfă și toate celelalte Taine pe baza tradiției Bisericii vechi, dar nu mai pune Jertfa euharistică în legătură cu starea de jertfă actuală a lui Hristos, ci recurge la tot felul de alte explicații neconvingătoare ale caracterului de jertfă al Euharistiei și nu mai vede strânsă legătura între împărtășirea credințioșilor de Hristos și starea Lui de jertfă; ci o vede numai ca unirea din iubire cu Hristos, ca izvor de putere, de bucurie și de înviere. Deci separă caracterul de taină al Euharistiei de cel de jertfă, și, în acord cu aceasta, nu mai vede nici în celelalte Taine un aspect de jertfă. Iar acest fapt stă în legătură cu eliminarea eforturilor ascetice din viața credințioșilor, afirmându-se numai importanța semnelor de putere, neobservând că *o putere lipsită de trăsătură ascetică devine o putere de caracter lumesc, neduhovnesc*.

Dispoziția activă de jertfă echivalează cu mișcarea de convergență; dar nu numai între Fiul lui Dumnezeu devenit om și cei ce cred în El, ci și între toți aceștia. Căci voia Lui Dumnezeu cu care se pun ei de acord, voiește ca ei să se afla în raportul de jertfă și de convergență între ei.

Creștinismul afirmă credința că contradicția este expresia păcatului, iar jertfa, departe de a fi contrară mișcării, este mișcare de convergență spre înaintare. Mișcarea care nu-și pierde astfel noima prin întoarcerea ei eternă în cerc, ci duce pe parteneri la o cunoaștere mereu mai aprofundată a infinității ființei și dragostei treimice, ceea ce dă puțină unei participări veșnice noi la această infinitate a persoanelor umane.

Tainele, între înțelegând în viața credincioșilor în Hristos puterea lor de a se jertfi fără sfârșit, susțin în ei prin această mișcare de convergență și de înaintare nesfârșită.

În Euharistie Hristos Se aduce jertfă Tatălui ca om, dar nu în mod juridic, ci El ne deschide prin această calea spre Tatăl. Deci pentru această Se pune El la dispoziția noastră în Euharistie: ca odată cu Sine să ne ofere și pe noi Tatălui. Căci, întrucât la Tatăl nu putem intra decât în stare de jertfă curată, starea aceasta de jertfă curată n-o putem dobândi decât numai din starea de jertfă curată a lui Hristos, Care în sensul acesta Se aduce continuu Tatălui, pentru a ne da puterea să ne aducem și pe noi cu Sine. “A adăra în Hristos câștigăm puțină de a veni în fața lui Dumnezeu, căci ne învrednicește de acum de privirea Lui, ca unii ce suntem sfinți”⁷¹; sau: “Căci totdeauna și în mod sigur noi vom fi primiți în chip favorabil de Tatăl, dacă Hristos ne introduce ca Preot la El”⁷².

Dar Hristos ne aduce ca jertfă nu ca pe niște obiecte, ci ca persoane, deci ca jertfă care ne aducem și noi pe noi înșine. Aceasta trebuie să o facem noi printr-o viață trăită pentru Dumnezeu și moartea patimilor care ne leagă de lume, sau ne închid în noi înșine: “Murind lumii prin mortificarea trupului, noi trăim pentru Dumnezeu prin viața evanghelică, ridicându-ne prin jertfa Duhului, noi vom răspândi o mireasmă bineplăcută și vom afla intrare la Tatăl prin Fiul”⁷³.

Dar puterea pentru această viață de jertfă o luăm din starea de jertfă în care ne transpunem cu Hristos în Euharistie. Astfel prin faptul că Hristos ne ia și pe noi ca să ne aducă, prin împreună-noastră jertfire cu Sine, jertfă Tatălui, se produce o uniune strânsă între jertfa Lui și jertfa noastră, în sensul că jertfa noastră face parte din jertfa Lui, și jertfa Lui din jertfa noastră, sau noi suntem în El, Cel ce Se aduce, și El în noi care ne aducem: “După ce S-a sculat din morți Emanuel, noul rod al omeniției într-o nestricăciune, S-a suit la cer, ca să Se arate acum pentru noi în fața lui Dumnezeu și Tatăl” (Evr. 9, 24), nu aducându-Se pe El însuși sub vederea Lui (căci este pururea împreună cu El și nu e lipsit de Tatăl ca Dumnezeu), ci aducându-ne în Sine sub vederea Tatălui, mai vărtos pe noi cei ce eram în afara feței și sub mânia Lui din pricina neascultării în Adam⁷⁴. Sau: “Fumul ce se ridică din Miel dimineața și spre seară e un tip al

⁷¹ Sfântul Chiril din Alexandria, *op. cit.*, cartea XVII, P.G., 68, 1096 B.

⁷² Idem, *op. cit.*, cartea XVI, P.G., 78, col. 1016 B.

⁷³ *Ibid.*, col. 1013 D.

⁷⁴ *Ibid.*

Celui ce dimpreun cu noi i din mijlocul nostru Se înal spre Tat l întru miros de bun mireasm , aducând împreun cu Sine i via a celor ce au crezut în El⁷⁵”.

Aceasta se datore te mai ales faptului c El a devenit prin întrupare ipostasul nostru fundamental. Jertfa Lui nu e jertfa pentru El, ci pentru noi. Dar pentru aceasta trebuie s ne însu im jertfa Lui cea pentru noi, ca i El s - i însu ease jertfa noastr în mod actual, aducând-o ca jertf a Lui. Mireasma jertfei Lui devine astfel mireasma jertfei noastre, i mireasma jertfei noastre, mireasma jertfei Lui. “C ci în Hristos este aducerea noastr i prin El ne apropiem noi cei întina i. Dar ne îndrept m prin credin i ne oferim Tat lui spre miros de bun mireasm , nemaivându-ne pe noi în ine, ci pe Hristos în noi, buna mireasm duhovniceasc ”⁷⁶.

Pâinea adus ca prescur lui Dumnezeu e ceea ce între ine via a oamenilor, deci comunitatea anun prin gestul acesta c pune îns i via a ei la dispozi ia lui Dumnezeu. Dar pâinea ca i via a proprie o au oamenii ca dar de la Dumnezeu. În pâinea pe care o aduc lui Dumnezeu întorc deci acest dar, sau condi ia vie ii lor i deci îns i via a lor în devenire, lui Dumnezeu. Dar prin coborârea Duhului Sfânt pâinea oferit sau via a oferit ca dar e pref cut în trupul lui Hristos, care dându-se credincio ilor, ca un dar superior, înal toat via a lor la o stare îndumnezeit . Dar, ca s prefac pâinea oferit de comunitate în trupul S u, Hristos trebuie s o ia în Sine ca o jertf a acesteia. Euharistia se constituie astfel ca un dialog i ca o întâlnire de daruri între oameni i Dumnezeu în Hristos, ca o culminare a acestui dialog i întâlniri. Dialogul acesta se desf oar nu numai în via , ci i de-a lungul întregii Liturghii, în l ându-se pân la treapta culminant pe care o ia în Euharistie.

Nu exist nici o separa ie individualist între jertfa lui Hristos i jertfa noastr . E o întâlnire deplin între Hristos i noi, o comunicare intim în dispozi ia de jertf i în starea de jertf a Lui i a noastr . Deci pe de o parte ne oferim lui Dumnezeu, dar pe de alta ne ia Hristos i ne încadreaz în jertfa Lui, sau actualizeaz jertfa Lui pentru noi, ca jertf a noastr adus de El, sau face a Lui jertfa noastr . “Fiecare î i ofer via a sa ca dar Dumnezeului atotst pânitor”⁷⁷. Dar ea e încadrat de Hristos în jertfa Lui, oferind-o ca o rodire a jertfei Lui pentru noi, ca o actualizare a ei.

Dar, precum nu exist o separa ie individualist între jertfa mea i a lui Hristos, a a nu exist nici între jertfa mea i a celorlal i. De aceea, Euharistia este a Bisericii, a comunit ii. Iar comunitatea bisericeasc s-a oferit nu numai prin pâine, ci prin toate rug ciunile ei, prin toate declara iile ei de predare lui Dumnezeu, declara ii în care se exprim sim irile ei: “Pe noi în ine i unul pe altul, i toat via a noastr lui Hristos Dumnezeu s o d m”. Ea se ridic spre unificarea cu Hristos prin rug ciunile de cerere a Duhului Sfânt peste via a ei i,

⁷⁵ *Op. Cit.*, cartea XVH, P.G., 68, col. 1113 B.

⁷⁶ *Op. cit.*, cartea XV, col. 973 B.

⁷⁷ *Op. cit.*, cartea XVI, col. 1013 D.

în momentul culminant, prin invocarea Duhului Sfânt, când preotul spune: “Trimită Duhul T u cel Sfânt peste noi i peste aceste daruri ce sunt puse înainte”.

Duhul preface jertfa de pâine i de vin a comunit ii, a vie ii ei, în jertfa lui Hristos, în trupul Lui jertfit, pe care Hristos îl aduce Tat lui, dar apoi îl d spre mâncare i b utur comunit ii, pentru a se umple i ea i mai mult de trupul Lui jertfit. În scopul acesta a pref cut pâinea i vinul în trupul i sângele S u, aducându-Se Tat lui i împ rt indu-Se credincio ilor sub chipurile acestora.

Trupul S u personal jertfit se întâlne te cu trupul S u tainic, jertfit în pâinea i în vinul euharistic. Trupul jertfit al Domnului în Euharistie e numai trupul Lui, dar are în El darul comunit ii, sau jertfa ei ca s o prezinte astfel în Sine, i pe aceasta, Tat lui. Comunitatea, de i prezent ca jertf în pâinea pref cut în trupul Lui, nu se confund totu i cu trupul lui Hristos cel personal, ci r mâne mai departe într-un raport dialogic cu El, ca rezerv infinit de daruri. Comunitatea i-ar pierde în cazul confund rii în Hristos cel personal caracterul *comunit ii de persoane*, depersonalizându-se. Credincio ii p streaz totdeauna con tiin a c prin Hristos se aduc i ei în i i, de i se aduc prin puterea lui Hristos, i prin aceasta îi aduce i Hristos. Îi aduce îns în jertfa Lui, ca persoane distincte, nu ca obiecte amalgamate.

Mai ales în momentul împ rt irii, comunitatea, de i strâns unit în El de mai înainte, prime te numai trupul lui Hristos. C ci totdeauna Hristos r mâne distinct de ea ca Cel ce Se împ rt e te. Unitatea cu Hristos trece prin diferite grada ii, dar totdeauna persoanele credincio ilor r mân distincte, ca parteneri ale dialogului i ca cele ce se împ rt esc de Hristos, nu ca cele care se dau unele altora spre împart ire, sau ca cele care se împ rt esc în vreo anumit privin de ele însele. Iar aceasta se întâmpl i cu comunitatea: oricât de unit ar fi cu Hristos, ea e totdeauna cea care se împ rt e te de Hristos, i Hristos, Cel care Se d spre împ rta ire. Niciodat comunitatea nu se împ rt e te i de ea îns i. Caracterul personal distinct al credinciosului i faptul c se împ rt e te numai de Hristos i nu i de comunitate este afirmat în cuvântul preotului de la Împ rt anie: “Împ rt e te-se robul lui Dumnezeu (N), cu cinstitul trup t sânge al Domnului i Dumnezeului nostru Iisus Hristos”.

Ca în toate Tainele, a a i în Euharistie, prin Tain se inaugureaz o rela ie personal sau o treapt nou a rela iei personale a lui Hristos cu fiecare persoan , de i aceasta are loc în cadrul comunit ii, într-o leg tur a fiec rei persoane cu celelalte. Harurile Tainelor se d ruiesc persoanelor, pentru c lor li se încredin eaz r spunderea pentru actualizarea i dezvoltarea lor, prin eforturile unei vie i de jertf , din puterea jertfei lui Hristos.

Dialectica asum rii noastre ca jertf în Hristos i men inerii noastre distincte se concretizeaz i în faptul c , pe lâng prescura din care se ia agne ul, ca trupul viitor al lui Hristos, credincio ii aduc i prescurile din care se iau

practicele care sunt adăugate în jurul agnelului, împreună cu ale sfinților și a Maicii Domnului. Practica miridelor nu este pomenită înainte de sec. XI. Se tie dinainte de acel timp că se pomeneau simplu numele celor ce o cereau, după producerea darurilor⁷⁸. Aceasta înseamnă că jertfele credincioșilor se considerau și atunci că sunt asumate de Hristos în jertfa Lui. Dar mai târziu, pentru a se evita ideea depersonalizării jertfelor credincioșilor, s-a socotit necesar să se precizeze și persistența lor ca persoane în aducerea jertfei lor, punându-se practicele lor lângă agnel.

În sensul acesta, Sfântul Chiril din Alexandria ne vede pe de o parte incluși ca jertfe în Hristos, pe de alta, afirmă deosebirea jertfelor noastre, de jertfa lui Hristos. El redă faptul dialectic că cei ce se jertfesc unii altora, sau unii pentru alții, pe de o parte converg între ei, pe de alta se disting, sau morțuși, numai unei existențe individualiste, separate, și nu de tot, nu unei vieți de slavă și binelui, expresie a responsabilității personale. “A adăru, și noi în Hristos ne vom opri de la străduințele noastre, împlinind sabatismul spiritual. Dar nu ne vom opri de la faptele sfințite, adică de la datoria de a aduce lui Dumnezeu jertfe duhovnicești și daruri spirituale. Ci, fiind pe urmele lui Hristos, după cum s-a scris (1 Pt. 2, 21), ne vom jertfi pe noi înșine”⁷⁹.

De aceea nu s-a adoptat ideea că aceste miride, reprezentând jertfirea vieții personale a credincioșilor, s-ar prefăce și ele în trupul lui Hristos. Desigur, cu atât mai puțin se putea admite ideea că ele se prefăc în trupurile celor ce le aduc. Aceasta ar fi implicat ideea că credincioșii se împărtășesc și cu ei înșiși sau cu alții, lucru care a voit să se evite prin introducerea miridelor. Astfel, s-a conciliat faptul că credincioșii se împărtășesc de trupul lui Hristos, cu faptul că ei rămân chiar prin împărtășire într-o existență distinctă de Hristos, mai bine zis, neconfundată cu a Lui. Dialectica unității credincioșilor în Hristos, dar fără împărtășirea unora de alții ca de trupul lui Hristos, ci numai de puterea lui Hristos ce iradiază din toți, sau din unii mai mult, iar din alții mai puțin, s-a concretizat pe de o parte prin prefăcerea jertfei de pâine a comunității, în trupul lui Hristos, pe de alta, prin adăugarea tuturor miridelor pentru credincioși în jurul agnelului.

În comuniunea trupului tainic al Domnului intră și sfinții, și mai ales Maica Domnului. Într-un fel, practicele lor reprezintă predarea lor tainică lui Dumnezeu, după asemănarea lui Hristos; într-alt fel, închinarea tuturor biruințelor lor duhovnicești ca daruri aduse lui Hristos, în calitate de dovezi ale rodirii jertfei Lui în ei, ca pilde ale ei spre urmare de către cei vii⁸⁰. Deși unii la

⁷⁸ Pr. Petre Vintilescu, *Liturghiile bizantine*, București, 1943, p. 26

⁷⁹ Sfântul Chiril din Alexandria, *op. cit.*, cartea XVI, col. 1026.

⁸⁰ În sensul acesta se predau și ei ca jertfe: “deci mintea sfinților este sfințită, viața lor este sfântă, mai presus de plăcerea trupească, liber de grijă lumească, frumoasă prin cugetul ei miresmat și neîmprăștiat spre cele din lume. Pentru aceea se predau Lui spre miros de bună mireasmă” (Sfântul Chiril din Alexandria, *op. cit.*, cartea XVI, col. 1021 C).

maximum cu Hristos, totu i ei sunt i prin miride reprezenta i ca persoane distincte; i tocmai de aceea nu se prefac nici ele în trupul lui Hristos, precum nu se prefac nici în trupurile lor; pentru c nu ne împ rt im nici cu ei, ci ne bucur m doar de iradierea puterii lui Hristos prin ei. De aceea ei sunt pomeni i pentru a sl vi pe Hristos i jertfa Lui, dar i spre sl virea lor. Sfântul Chiril din Alexandria zice undeva în scrierea *Închinare în Duh i Adev r*: “Biruin ele sfin ilor Sunt daruri ce trebuie închinat e lui Hristos, Arhiereul tuturor, i nu trebuie s r mân near tate popoarelor”⁸¹.

Dar e de remarcat c nu numai Hristos Se aduce pe Sine i aduce i comunitatea ca jertf , ci i comunitatea, aducându-se pe sine jertf din puterea jertfei lui Hristos, Îl aduce pe Hristos. Prin aceasta se afirm i mai mult persisten a comunit ii ca comunitate de persoane i reciprocitatea dintre Hristos i comunitate în aducerea jertfei. “Înc aducem ie aceast jertf cuvânt toare i f r de sânge i cerem i Te rug m i cu umilin la Tine c dem: Trimite Duhul T u cel Sfânt peste noi i peste aceste daruri ce sunt puse înainte”.

Aceasta arat c momentul aducerii lui Hristos ca jertf coincide cu momentul prefacerii darurilor⁸². Dar arat i c aducerea jertfei implic i o anumit sfin ire a comunit ii prin pogorârea Duhului Sfânt, deci un aspect de Tain . Credincio ii se aduc pe ei, oferind pâinea i vinul amestecat cu ap , care reprezint îns i substan a vie ii lor. Inten ia de a se aduce pe ei în i i în aceste daruri se arat i prin rug ciunile cu care înso esc aceast aducere, care exprim mai clar îns i d ruirea lor duhovniceasc . Pentru c cel ce se roag , se d ruie te lui Dumnezeu.

Mai trebuie amintit c substan ele destinate s se prefac în trupul credincio ilor sunt în acela i timp substan ele principale din care s-a constituit i trupul lui Hristos: pâinea, vinul i apa. Ele se prefac la Liturghie în mod instantaneu în trupul i sângele lui Hristos i, pe calea aceasta, în trupul i sângele credincio ilor. Unirea comunit ii cu Hristos în rug ciune spore te puterea duhovniceasc prin care se s vâr e te aceast prefacere. C ci totul se înduhovnice te din puterea trupului înduhovnicit al lui Hristos.

Totu i, întrucât sfin irea deplin depinde de împ rt irea de jertf , se intercaleaz o distan între momentul prefacerii sau al realiz rii Euharistiei ca jertf i cel al împ rt irii, sau al realiz rii ei ca Tain . Acest spa iu e umplut de rug ciuni, pentru preg tirea credincio ilor în vederea împ rt irii cu trupul i cu sângele Domnului. Dar persistarea aspectului de jertf i în aspectul de Tain e indicat de însu i faptul c credincio ii se împ rt esc sub chipul pâinii i vinului, i preotul declar la fiecare credincios c se împ rt e te de trupul i de sângele Domnului, dar i de frângerea trupului imediat înainte de împ rt ire i de rostirea concomitent a cuvântului: “Se sf râm i Se împarte Mielul lui

⁸¹ Vezi i *op. cit.*, cartea XVII, col. 1112 A, cartea XII, col. 736, 768.

⁸² Nicolae Cabasila afirm aceasta în P.G., 150, col. 440 D. A se vedea studiul lui Ene Brani te: *Explicarea Liturghiei dup Nicolae Cabasila*, Bucure ti, 1943, p. 87-96.

Dumnezeu, Cel ce Se sfârșește și nu Se desparte, Cel ce Se mănâncă pururea și niciodată nu Se sfârșește, ci pe cei ce se împartesc îi sfârșește”. Chiar sfârșirea credințioșilor ce se împartesc este un efect al împărțirii de jertfă, însemnând o mai deplină transpunere a credințioșilor în starea de jertfă din puterea jertfei lui Hristos. Propriu-zis, *de-abia prin actul împărțirii credințioșilor se încheie Euharistia ca jertfă și ca Taină, căci abia acum se împlinște scopul ei de jertfă adus Tatălui, dar și pentru sfârșirea credințioșilor; abia acum se rostește numele fiecărui credințios, ca la toate Tainele.*

Frângerea trupului dinaintea de împărțire duce la capăt o frângere începută la proscomidie, care reprezintă nașterea Domnului, și arată că încă în ea era implicată destinația Lui pentru Cruce și pentru împărțire. Această rânduire a Lui de la naștere ca să fie jertfit, Îl arată că nu e în stare de jertfă numai în timpul răstignirii, ci și după înviere și în Ierusalim, ca să ne putem împărți de El în stare de jertfă, pentru a ne însuși și noi această stare.

De aceea, credințioșii ortodocși se apropie de trupul jertfit al Domnului după un anumit post, reprezentând dispoziția lor spre jertfă. Din această înviertură a Părinților bisericești despre starea de jertfă a lui Hristos după Înviere a rezultat și ideea lui Nicolae Cabasila că momentul aducerii lui Hristos ca jertfă coincide cu prefacerea darurilor, întrucât trupul lui Hristos, care ia în acel moment locul pâinii, e trupul jertfit al Lui⁸³

Ne ținem de această stare de jertfă în continuare a lui Hristos, pentru că teoria juridică a satisfacției nu cuprinde acest aspect, teologii catolici au căutat soluții artificiale și neangajante pentru viața noastră la întrebarea despre esența și momentul actului de jertfă în Euharistie; adică plasarea ei la proscomidie sau la împărțire, reducerea actului de jertfă la înlăturarea trupului și sângelui desprins sub chipul pâinii și vinului, distrugerea intenționată prin prefacere, transpunerea lui Iisus în stare de mâncare etc⁸⁴.

Dar Biserica afirmă tot o împărțire de Hristos cel jertfit și înviat în viața viitoare, pe care o anticipează împărțirea în timpul de acum cu același Hristos. În această împărțire eternă se încheie *iconomia mântuirii, ca unire eternă a oamenilor cu Dumnezeu în Hristos*. Euharistia în viața de veci este, ca încoronare a iconomiei dumnezeiești, acea unire desvârșită între creație și Hristos, în care “Dumnezeu va fi totul în toate” (1 Cor. 15, 28).

⁸³ M. Jugie numește această soluție “subtilă și ingenioasă” (la Ene Braniște, *op. cit.*, p.92). De fapt ea nu e o soluție personală, ci înviertura de totdeauna a Bisericii despre starea de jertfă a lui Hristos după înviere, pentru că jertfa Lui să fie mereu putere de jertfă pentru noi.

⁸⁴ H. Andrusos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe*, trad. rom., Sibiu, 1930, p. 397-398.

4. Preotul ca s vâ r itor al Euharistiei

S vâ r itorul v zut al Euharistiei este preotul sau episcopul ca organ al lui Hristos i ca reprezentant al Bisericii. Credincio ii tr iesc în aceasta faptul c Hristos care Se aduce pentru ei este deosebit de ei; i ca atare Se folose te de o persoan deosebit de ei i rânduit de El însu i printr-o sfin ire special , ca organ al s vâ r irii v zute a Tainelor. Preotul e sfin it printr-o sfin ire special , cum i Hristos însu i a fost sfin it, ca om de Tat l prin Duhul, pentru aducerea Sa ca jertf .

Aceasta leag Euharistia de Biserica . Fiindc episcopul sau preotul sunt sfin i i de Dumnezeu în Biserica i pentru Biserica , având s s vâ r easc Tainele în ea i pentru ea. C ci Hristos care e în cer e acela i care e i în Biserica , ea fiind trupul Lui tainic; nu e alt Hristos cel din cer, decât cel din Biserica . Iar în spatele preotului st Biserica. El înal rug ciunile ei, comunitatea îl acompaniaz , el aduce jertfa lui Hristos, ca jertf pentru Biserica i într-alt sens ca jertf a Bisericii. Episcopul i preotul nu au luat de la ei această calitate i deci nu aduc de la ei în i i pe Hristos ca jertf , ci Hristos trebuie s indice i s sfin easc în acest scop o persoan deosebit . Dar aceasta o face în Biserica . Aceasta mai ales c Hristos Se aduce jertf nu pentru unul singur, ci pentru toi, pentru întreaga comunitate, sau pentru Biserica local ⁸⁵. De aceea nu se poate face cineva de la sine aduc tor al jertfei lui Hristos pentru toat comunitatea. Sfântul Chiril din Alexandria spune c a a precum în Legea veche numai în Ierusalim se putea jertfi mielul pascal, a a în Legea Noului Testament numai în Biserica , prin preotul legiuit, se poate aduce Hristos ca jertf . “C ci singurul loc convenit tainei lui Hristos este sfânta cetate, adic Biserica, în care este preotul legiuit i prin mâini sfin ite se s vâ r esc cele sfinte... A adar ereticii care strâmb cele drepte dispre uiesc legea cu privire la aceasta, c ci jertfesc Mielul nu în sfânta cetate, nici prin mâinile celor ale i prin Duhul pentru sfânta slujb , ci, cum spune Sfântul Pavel, r pindu- i loru i cinstea i aducând jertf în tot locul”⁸⁶.

În afar de aceasta, credincio ii trebuie s tr iasc faptul c nici jertfele lor personale, reprezentând via a lor ca jertf , nu le prezint Tat lui ei în i i, ci prin Hristos, iar aceasta se arat în faptul c El rânduie te persoana uman prin care s vâ r e te vizibil actul primirii jertfelor i rug ciunilor lor pentru a le prezenta Tat lui. Altfel raportul lui Hristos cu credincio ii se subtilizeaz într-o sim ire subiectiv în care e foarte greu de distins realitatea Lui obiectiv , adic într-o iluzie.

⁸⁵ Sfântul Chiril din Alexandria, *op. cit.*, cartea X, col. 673: “Emanuel a fost hirotonit, de Dumnezeu i Tat l, Legiuitor i Arhiereu peste noi (Evr. 9, 14), aducându-Se pe Sine însu i jertf pentru noi. Dar i Aaron, ca chip mai apropiat al nostru, a fost hirotonit de sus (*Ibid.*, col. 672).

⁸⁶ Idem, *op.cit.*, cartea XVII, P.G. cit., col. 1085.

Preotul dă fermitate simirii sale și a credincioșilor care prin el lucrează Hristos, prin importanța ce o are în slujba lui rugăciunea Bisericii pentru comunitate și pentru credincioși. Importanța lui este implicată în smerenia lui, manifestată în rugăciunea autorizată de Hristos și de Biserică. În aceasta se simte prezența lui Hristos. Prin rugăciunea Bisericii el se supune lui Hristos, a teptând totul de la El, dar se unește cu El. Și nu se supune și nu se unește ca persoană particulară, ci ca reprezentant al comunității și al credincioșilor, și ci el se roagă pentru comunitate și pentru credincioși și în el și cu el se roagă comunitatea și credincioșii. El însuși își face inima largă în rugăciune, încât simte cum cuprinde comunitatea și pe credincioși, rugându-se în rugăciunea lui. De aceea în chemarea Duhului Sfânt peste darurile și comunitatea în el, o comunitate ce se oferă prin rugăciune și prin darurile euharistice lui Dumnezeu. Este necesar de aceea unitatea comunității în credința cea dreaptă și în rugăciunea ce rezultă din ea, deci și unitatea ei cu Hristos în Duhul Sfânt, unitate exprimată și susținută de rugăciunea și credința preotului care Duhul Sfânt efectuează prefacerea darurilor odată cu sfîntirea comunității⁸⁷. De aceea Biserica ortodoxă nu poate admite slujba prefacerii euharistice și împărțirea cu cei de alte credințe.

Eliminarea epiclezei în liturghia catolică este în legătură cu diminuarea importanței rugăciunii preotului și a comunității în prefacerea euharistică. Iar odată cu aceasta, și cu diminuarea rolului Duhului Sfânt. Căci Duhul lucrează prin rugăciune. Prefacerea a devenit urmarea automată a cuvintelor de instituire a Tainei de către Hristos la Cina cea de Taină, deci a unor cuvinte rostite în trecut. Prin epicleză iese în relief importanța rugăciunii episcopului sau a preotului, ca expresie a simirii smerite a lucrării Duhului lui Hristos care lucrează prin el și ca mijloc de trăire vibrantă a rugăciunii comunității, unită în el și cu el, în rugăciune. Unitatea Bisericii se pierde acolo unde înii se roagă separat, sau caută o unitate a rugăciunii lor în vagoș simire momentană, iar prefacerea nu este legată de rugăciunea comunității unite în Hristos, care își trăiește această unitate a rugăciunii într-o persoană reprezentativă și vădită ca centru obiectiv de convergență a ei. Așa este cazul în protestantism. Ea se slăbește și acolo unde membrii ierarhiei se folosesc de mijloace străine de rugăciune pentru menținerea unității Bisericii în Hristos, aceasta fiind concepută mai mult

⁸⁷ N. Nisiotis, *Eucharistic Worship and Intercommunion*, în rev. Oikumene, nr.6, dec.1962, publicat de departamentul Jeunesse al Consiliului Ecumenic al Bisericilor: "Trebuie vădită plenitudinea liniilor verticale și orizontale ale prezenței trupului lui Hristos, reprezentând integralitatea tainei Bisericii, care este trupul lui Hristos și se unește cu El în jertfa euharistică. Nu este aici un act izolat, nu sunt numai elemente obiective, nu este un moment magic al prefacerii materiei". Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel, Delachaux et Nestle, 1959, p. 251: "Greșeala doctrinei este de a se ocupa cu obiectul, și nu cu subiectul, cu pâinea, și nu cu omul. Desigur însă este necesar să accentuăm că nu trebuie vădită unirea omului cu Hristos în afara materiei, căci trupul este legat indisolubil de materie. Și, la fel Hristos, prin întrupare".

ca unitate impersonal și antipersonal, dezlegat de Hristos, cum e cazul în catolicism, unde de asemenea prefacerea nu e legat de această unitate a Bisericii, prin rugăciune, cu Hristos.

În Biserica ortodoxă, toate Tainele se săvârșesc prin Duhul Sfânt, invocat prin rugăciunea preotului ca rugăciunea a Bisericii și ca expresie a conștiinței smerite că totul vine de la Dumnezeu prin rugăciunea Bisericii, deci rugăciunea lui e rugăciunea Bisericii și a fiecărui credincios, făcut din puterea Duhului prezent în Biserică și venind în Biserică. În conștiința acestei smerenii preotul sau episcopul constată că Taina se săvârșește, în urma acestei rugăciuni, de Duhul lui Hristos și nu declară că El o efectuează. El spune: “Botează-se”, nu “Eu te botez” etc. Totuși această smerenie nu înseamnă anularea persoanei lui, căci fiecare persoană nu e rugăciunea și fiecare persoană în care se concentrează rugăciunea tuturor nu se realizează concret unitatea comunității.

În catolicism se trece de la afirmarea rolului individualist al preotului, lucrător mai mult prin declarații decât prin rugăciuni, la socotirea că rolul lui în Taine nu e indispensabil, văzându-se unitatea eficientă a Bisericii într-o persoană depărtată. Și în legătură cu aceasta nu se pune accent nici pe relația personală a primitorului Tainei cu preotul săvârșitor ca organ vădit al lui Hristos⁸⁸. Astfel Botezul poate fi săvârșit nu numai la necesitate fără preot, cum e și în Biserica ortodoxă, ci chiar în afara Bisericii. Confirmarea și săvârșirea de episcop. Taina Nunții săvârșesc cei ce se căsătoresc, preotul fiind doar martor. Hirotonia săvârșește episcopul. În Mărturisire penitentul trăiește o relație cu legea divină și bisericească abstractă, nu cu fața preotului reprezentând fața personală iubitoare a lui Hristos. Maslul, ca extrem ungere a muribundului, nu mai are în acesta un partener conștient al relației cu preotul. Rămâne singur Euharistia, în care rolul preotului își prestează necesitatea, dar fără epicleză ca rugăciune care accentuează calitatea lui de persoană ca centru al rugăciunii comunității, transsubstanțierea făcându-se oarecum de la sine, prin repetarea cuvintelor de instituire ale Mântuitorului.

Astfel scăzând rolul preotului ca persoană, scade și importanța relației și a angajării personale a primitorului cu preotul; acesta nu mai e numit pe nume. Preotul declară numai: “eu te botez”, “eu te absolv”, “trupul lui Hristos”. Aceste cuvinte se pot referi la oricare îns dintr-o masă uniformă și indistinctă. Exercițiul unei puteri asupra unei Biserici a cărei unitate e concepută ca aceea a unei mase, nu ca o unitate a persoanelor ce se întâlnesc prin rugăciune, stă în legătură cu acest fel de a administra Tainele unor inițieri neindicați pe nume. Puterea juridică a papei, nelegată de o Taină specială în originea și practicarea ei, chiar când vrea să se considere primat de slujire, nu e primat de

⁸⁸ Se pune însă mare accent pe această relație în pastorație. Dar o pastorație ale cărei legături cu Tainele prin rugăciune nu se cultivă, nu riscă să devină un mijloc de manevră lumească a credincioșilor?

rugăciune, pentru că în acest caz n-ar putea fi primat de jurisdicție.

Alt fel de primat nu poate exista. Căci episcopii și preoții care sunt slujitori în rugăciune nu reduc pe cei pentru care se roagă la o unitate de masă. Ba, mai mult, ei înșiși se roagă unii pentru alții.

Protestanții neag preoția slujitoare specială, pentru că ei nu consideră prezentarea în continuare a lui Hristos ca jertfă în fața Tatălui pentru credincioșii și trebuința acestora ca ei să aducă jertfa lor, pe care Hristos să o primească, unind-o cu jertfa Sa. Ei contestă necesitatea continuării jertfei lui Hristos și necesitatea jertfei credincioșilor, socotind că mântuirea a fost obținută prin jertfa adusă de Hristos pe Golgota, care e echivalentul substitutiv juridic al pcatelor omenirii odată pentru totdeauna. Pentru ei nu e deci necesară o actualizare a acestei jertfe, pentru că cei ce vor să se mântuiască, să se unească cu Hristos cel ce continuă să fie în stare de jertfă, nemăitruindu-și lui ca om, ci lui Dumnezeu.

Negarea preoției slujitoare are ca bază concepția despre o mântuire realizată în mod exterior într-un moment trecut al istoriei, acceptându-se credința ca act pur subiectiv al celor ce vor să-și însușească această mântuire, fără o angajare în curentul lucrării mântuitoare a Lui Hristos, ca lucrare obiectivă în continuare.

Numai accepțiunea mântuirii ca dependentă de lucrarea obiectivă mântuitoare a lui Hristos, în continuare, face necesară și pe preot ca organ văzut, prin care Hristos să vădă în continuare această lucrare, în care este antrenat și credinciosul cu toată ființa lui văzută și nevăzută, sau Căruia ei trebuie să-și deschidă și subiectiv. Și numai această accepțiune nu duce la un primat de jurisdicție. Mântuirea noastră depinde de continuarea lucrării de sus a lui Dumnezeu, nu de simpla noastră decizie subiectivă de a accepta că Hristos ne-a mântuit pe Golgota, nici de o atribuire a meritelor lui Hristos pe seama noastră, fără rugăciune. Faptul acesta trebuie concretizat în lucrarea obiectivă vizibilă a preotului, prin care lucrarea lui Hristos ne atrage și pe noi în ea.

În privința aceasta Legea Noului Testament împlinește pe cea a Vechiului Testament. Căci așa cum acolo erau necesare jertfe obiective prin preoți, aici trebuie să se aducă jertfa obiectivă a lui Hristos prin preotul ca organ văzut al Lui. Deosebirea e numai că jertfele obiective aduse în Vechiul Testament nu erau suficiente pentru a aduce harul mântuitor, adică nu dădeau putere credincioșilor să se jertfească împreună cu Hristos cel aflat în continuare în stare de jertfă, pentru că nici nu Se arăta Hristos. Numai în Noul Testament jertfa obiectivă a lui Hristos, adusă în continuare și extinsă în noi, are puterea transformării noastre, a celor ce credem. Prin preoția de atunci nu lucra Hristos, prin cea de acum lucrează Hristos asupra celor ce cred.

Sfântul Chiril din Alexandria vede preoția Noului Testament preînchipuită de cea a Vechiului Testament. Amintind de datoria preoților din Vechiul Testament “de a pzi preoția lor și toate cele de la jertfelnic și cele din l untrul catapetesmei” (Num. 3, 6-10), Sfântul Chiril zice: “Iar dacă ar vrea

cineva s cerceteze i rânduiala Bisericii, s-ar minuna pe drept cuvânt de preînchipuirea din lege. Caci episcopilor, ca unora ce au primit conducerea, i celor cu un grad mai mic, adică preoților, li s-a încredințat jertfelnicul i cele din l untrul catapetesmei”⁸⁹.

Departate de a slubi conștiința credinciosului c se afl în fața lui Dumnezeu, prezența preotului cu lucrarea lui obiectivă dfermitate acestei conștiințe, prin faptul c face simțit pe Dumnezeu ca for obiectiv real în fața omului, for neclătinat de instabilitatea simțirilor subiective, despre care cel ce le are nu știe dac au sau nu un conținut corespunzător obiectiv i deci un temei obiectiv. Dar această prezent nemijlocită a lui Hristos cu jertfa Lui în fața credincioșilor i în ei, e slăbită pe de altă parte de un primat de jurisdicție în Biserică.

D Taina Mrturisirii

Taina Euharistiei urmează, la începutul vieții în Hristos, după Taina Botezului i cea a Mirungerii, desvârșind unirea celor intrați în Biserică, cu Hristos. În cursul vieții creștine ulterioare, ea urmează înșel de obicei după Taina Mrturisirii, întrucât întrete din nou unirea cu Hristos a celui ce prin pcată a pus o distanță sau o contradicție între sine i Hristos. Prin mrturisire iese din această despărțire. Pentru cei ce n-ar s vâri nici un pcat după Botez, sau ar dezvoltat atât cât se poate puterile date lor la Botez, Euharistia ar putea fi împărțită fără Taina Mrturisirii, cu scopul unic de a uni pe aceia tot mai mult cu Hristos, sau de a alimenta continuu viața lor din Hristos. Dar întrucât nu există om care s nu greșească, sau s dezvolte deplin puterile ce i s-au dat prin Botez, prin cea a Mirungerii i prin Euharistie la început, Euharistia se împărțește după mrturisirea greșelilor sau datorțiilor neîmplinite i după iertarea lor în Taina Pociniei.

Taina Mrturisirii, sau a Pociniei, constă în iertarea pcatelor, celor ce le mrturisesc i se cere pentru ele, de către episcop sau preot - în mod vădit, i de către Hristos - în mod nevădit.

1. Instituirea Tainei i practicarea ei de la începutul Bisericii

Taina aceasta a fost instituită de Hristos prin faptul c El însuși a s vârit-o, acordând cel dintâi iertarea pcatelor unor persoane i prin faptul c a dat puterea iertării pcatelor i ucenicilor Săi i urmașilor acestora.

De fapt cel dintâi care a s vârit această Taină este Hristos, prin

⁸⁹ *Op. cit.*, cartea XIII, P.G. cit., col. 847.

iertarea p catelor acordat numeroaselor persoane care m rturiseau credin a în El, cerând ajutorul Lui i prin aceasta m rturisind implicit p catele lor i acceptând îndemnul Lui de a nu mai p c tui. În cele mai multe cazuri Hristos a împ rt it harul vindec rii i implicit al cur irii de p cate prin mâna Sa, sau printr-o materie atins de mâna Sa i pus în contact cu cel bolnav, sau printr-o putere ce iradia din trupul S u, sau pur i simplu prin apropierea celui bolnav de El i prin cuvântul Lui plin de puterea Lui dumnezeiasc , deci printr-o rela ie personal direct cu cel bolnav (Mt. 9, 28-29; 9, 22; 9, 25; 8, 31 etc.).

În preajma în l rii la cer, dat fiind c nu va mai putea acorda iertarea p catelor în mod vizibil, d putere ucenicilor S i ca s acorde aceast iertare. Aceast putere le-o d , comunicându-le Duhul S u cel Sfânt. Puterea aceasta este propriu-zis puterea Lui însu i, lucrând în ei. De aceea, iertarea acordat de ucenicii Lui i de urma ii acestora este acordat de Hristos însu i, adic este o iertare acordat în cer. i gr ind acestea, a suflat i le-a zis: “Lua i Duh Sfânt, c rora ve i ierta p catele, iertate vor fi; i c rora le ve i ine, inute vor fi” (In. 20, 22-23). E o putere pe care le-a f g duit-o Iisus ucenicilor de mai înainte, preg tindu-i pentru acest dar: “Adev r gr iesc vou : oricâte ve i lega pe p mânt, vor fi legate i în cer i oricâte ve i dezlega pe p mânt, vor fi dezlegate i în cer” (Mt. 18, 18). În sensul c Cel ce iart prin preo ii este Hristos însu i, trebuie s în elegem cuvintele Sfântului Ioan Gur de Aur: “Câte le fac preo ii jos le înt re te Hristos Sus, i judecata robilor o confirm St pânul”. C ci spune Sfântul Ioan Gur de Aur: “Ei au fost ridica i la aceast putere, întrucât s-au mutat mai înainte în cer i au dep it firea omeneasc i s-au eliberat de patimile noastre⁹⁰”. Adic preo ii în i i s-au mutat la cer, unindu- i judecata lor cu judecata lui Hristos, într-o total libertate de patimi i de nec utare la fa a omeneasc , sau l sând judecata lui Hristos s se exprime prin ei.

Putin a manifest rii puterii Sale prin alte persoane a ar tat-o Iisus cât a fost înc pe p mânt, vindecând persoane de la distan , prin persoane care au stat în rela ie nemijlocit cu El (Mt. 15, 28). Dar puterea special i permanent de a ierta p catele o d Hristos ucenicilor S i i urma ilor lor, nu tuturor celor ce au ajuns în leg tur cu El; i o d printr-un act verificabil obiectiv, ca s se vad c nu se fac st pâni prin voin a lor pe puterea lui Hristos.

Numai persoanele alese de Hristos într-un mod obiectiv verificabil, cum au fost ale i i apostolii, pot avea i pot exercita puterea lui Hristos cu seriozitate i pot fi lua i în serios de ceilal i în exercitarea ei, având atât cei ale i, cât i ceilal i în acest fapt garan ia obiectiv c ei au fost ale i de Hristos. Garan ia aceasta o au în faptul c cei ale i au fost ar ta i ca atare de c tre Duhul Sfânt printr-un act de consacrare s vâr it în Biseric i garantat de Biseric , prin invocarea Acestuia de c tre un episcop ca alt persoan consacrat în ea, pân la apostoli. Numai a a se poate verifica obiectiv c o persoan omeneasc nu i-a

⁹⁰ *Despre preo ie*, 111, P.G., 48, col. 645.

luat de la sine puterea lui Hristos de a ierta p catele. Numai a a se pot evita contest rile unor persoane alese de Hristos, în mod verificabil, de a putea exercita această putere; numai a a se poate evita preten ia neverificabil a unora c au primit puterea de la Hristos. C ci altfel ar putea pretinde to i credincio ii c sunt investi i cu puterea iert rii. Dar în acest caz, iertarea reciproc ar putea c dea într-un exerci iu de complezen . Cum s-ar putea trage o frontier între credincio ii care iau în serios exercitarea acestui act, cu cei ce nu-l iau în serios, sau fac din el un temei de complezen sau de resentiment?

În raportul cu Hristos i cu Biserica, persoanele alese în mod obiectiv pentru exercitarea acestei puteri, pe de o parte, primesc această putere de la Hristos, pe de alta, o primesc printr-un act s vâr it în Biserica i garantat de Biserica , adic de c tre o alt persoan aleas printr-un act s vâr it în Biserica , printr-o rug ciune i rânduial a Bisericii, o persoan garantat deci de comunitatea bisericeasc în comuniune cu toate celelalte comunit i biserice ti. Alegerea unei astfel de persoane e deci un act al Duhului Sfânt, dar i al Bisericii; sau al Duhului Sfânt lucr tor printr-un act vizibil s vâr it în Biserica , sau de Biserica . Actele s vâr ite de persoana consacrat în modul acesta au calitatea de acte ale lui Hristos, prin faptul c au girul Bisericii. *Biserica în calitate de trup al lui Hristos, plin de Hristos, e mediul vizibil în care i prin care Hristos alege unele persoane pe care le investe te cu puterea Sa, ca s exercite El însu i prin ele această putere.*

Taina iert rii p catelor de c tre episcopii i preo ii Bisericii a fost practicat de la începutul Bisericii. Cazul lui Anania i al Safirei dovede te, prin abatere, regula m rturisirii gre elilor, în fa a apostolilor (Fapte 5,3). E drept c în epistolele lui Iacob se d sfatul: “M rturisi i-v unul altuia p catele i ruga i-v unul pentru altul, ca s v vindeca i, c mult poate rug ciunea dreptului în lucrarea ei” (Iac. 5, 16). Dar în acest text, precum se vede, nu se spune c prin această m rturisire reciproc credincio ii se elibereaz de p cate. Pentru aceasta, trebuie o iertare de la Dumnezeu, i aceasta o pot da numai episcopul sau preotul ca ale i i trimi i de Dumnezeu. Credincio ii î i vindec numai, prin m rturisirea reciproc i prin rug ciunile ce le fac unii pentru al ii, sl biciunile care-i duc la p catele ce i le-au ar tat. Pe lâng aceea, în Biserica se practic i o iertare a credincio ilor între ei pentru sporirea duhovniceasc a lor. Dar ea e numai o condi ie, ca Dumnezeu s dea ultima iertare (*Tat 1 nostru, Parabola celor doi datornici*, Mt. 3,23-25).

Dezlegarea p catelor a ar tat-o Sfântul Iacob prin versetul imediat anterior ca producându-se prin rug ciunea preo ilor.

Despre practicarea acestei Taine înc de la începutul Bisericii în toate cele trei componente ale ei (m rturisirea p catelor în fa a preo ilor, c in a pentru

ele și iertarea acordată de preot) există numeroase mărturii⁹¹.

Referitor la mărturisirea păcatelor, *Epistola lui Varnava* spune creștinului: “Și mărturisești pe catele tale” (Cap. 19). La fel îi spune Clement Romanul: “E mai bine să-ți mărturisești pe catele decât să-ți împietrești inima”, fiind când menționează de rolul preotului în primirea mărturisirii și în impunerea penitenței ce îi urmează (prima epistolă către Corinteni, cap. 5 și 15). Prin adresarea către persoana a doua la singular, acești ucenici ai apostolilor arată că vorbesc despre o mărturisire individuală a păcatelor, nu de una în masă. Despre mărturisirea păcatelor, în perioada imediat următoare apostolilor, vorbesc și Ignatie Teoforul⁹² și Sfântul Irineu⁹³.

În sec. III Tertulian aseamănă mărturisirea păcatelor cu arătarea rănilor în fața medicilor⁹⁴. Cei ce nu le descoperă din rușine, mor roși de ele⁹⁵. “Eu nu dau loc rușinii, deoarece câștig mai mult din lipsa ei”⁹⁶.

Pe larg s-a ocupat de mărturisirea păcatelor înaintea preotului, de pocăință pentru ele și de iertarea lor prin preot, Sfântul Ciprian. El vede în preot de asemenea un medic sufletesc și accentuează mult trebuința mărturisirii păcatelor în fața episcopului sau a preotului și a curățării de ele înainte de Sfânta Împărtășanie. El spune despre cei ce, în fața unui pericol de moarte, trebuie să se curețeze de păcate imediat: “De sunt prinși de vreo strâmtorare sau primejdie de boală, și nu a tepe prezența noastră (ca episcop, *n.n.*), ci pot să fac mărturisirea păcatelor lor la orice preot... ca, punându-și mâinile spre penitență, să vină la Domnul cu pace”⁹⁷. Sfântul prinde cere o mărturisire individuală a păcatelor, ca preoții să-și poată face o judecată dreaptă despre starea celor ce se mărturisesc și despre penitența ce trebuie să le-o impună⁹⁸. El îndeamnă pe cei ce voiesc să obțin iertarea de la preot ca, în loc să o obțin cu sila, sau cu vorbe perfide, să-și deschidă inimile, ca “piepturile lor acoperite de tenebrele păcatelor să cunoască lumina penitenței”⁹⁹.

Origen consideră și el mărturisirea păcatelor la preot ca o arătare a rănilor sufletești la medici, pentru vindecarea lor prin penitența ce li se recomandă. “Căci Acela a fost căpetenia medicilor, Care putea vindeca orice boală și orice neputință; iar ucenicii Lui, Petru și Pavel, dar și proorocii, sunt și ei medici, ca și toți care, după apostoli, au fost puși în Biserică și căroră le-a fost

⁹¹ A se vedea un număr mai mare de astfel de mărturii la: Pr. D. Staniloae, *Mărturisirea păcatelor și pocăința în trecutul Bisericii*, în rev. Biserica Ortodoxă Română, 1955, nr. 3-4, p. 218-251.

⁹² *Ep. către Filadelf.*, cap. 8, 2.

⁹³ *Adv. haeres.*, I, 6, 3; I, 13, 7.

⁹⁴ *Liber de poenitentia*, cap. 9, P.L., 1, 1354.

⁹⁵ *Op. cit.*, cap. 10, col. 1555: Cum erubesceritia sua pereunt.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ep. 18*, ed. Hartel, p. 523.

⁹⁸ *Ep. 59*, 17, ed. cit., p. 687; *Ep. 53*, ed. cit., p. 649.

⁹⁹ *Ep. 59*, 18, ed. cit., p. 687.

încredin at disciplina vindecării rînilor, pe care i-a voit Dumnezeu să fie doctorii sufletelor în Biserica Sa”¹⁰⁰. Existența mîrturisirii individuale înaintea episcopului (deci și a preotului) și dezlegarea de către episcop este certificată în sec. III și de *Didascalia Apostolorum*, care constituie textul de bază al cîrții I și II din *Constituțiile apostolice*, alcătuite mai târziu. Didascalia spune episcopului: “Să nu dai pentru fiecare pe cît aceeași sentință, ci pentru fiecare una proprie, judecând cu mult chibzuial fiecare greșeală, pe cele mici și pe cele mari, și într-un fel pe cea cu lucrul, într-altul pe cea cu cuvîntul, în mod deosebit pe cea cu intenția, sau calomnia, sau bânuială. Și unora le vei impune ajutorarea săracilor, altora posturi, iar pe alții îi vei despărți (αορισεῖς) pe mîsură pe cîtului lor”¹⁰¹. Despărțirea aceasta însemna oprirea de la Sfînta Împărtășanie, de la comuniunea cu Hristos și deci și de la comuniunea cu ceilalți (excomunicare).

2. Elementele constitutive sau fazele Tainei

Elementele constitutive ale Tainei sunt: *mîrturisirea pe catelor*, *cîna* pentru ele și *dezlegarea preoțască*. Dar mîrturisirea pe catelor nu se poate privi ca un act al penitentului despărțit de preot, iar cîna lui trebuie să se concretizeze în împlinirea unor fapte recomandate de preot. Astfel rolul preotului nu se reduce la simpla dezlegare de la sfîrșit, ci se exercită în toată desfășurarea Tainei.

a. Mîrturisirea pe catelor și valoarea ei spirituală

Se poate spune că Taina aceasta este o Taină a comunicării intime și sincere între penitent și preot, sau chiar o Taină a comuniunii între ei. În ea preotul ptrunde în sufletul penitentului, care și se deschide de bunăvoie; nu rămîne la un contact trecător și superficial. Atît contribuția penitentului, cît și a preotului este cu mult mai mare în această Taină. În celelalte Taine harul lucrează pe planul obiectiv, ontic, la rădăcina ființei, în mod adeseori nesimțit. Aci lucrează prin angajarea mai amănunțită și mai vibrantă a penitentului, prin mîrturisire și cîna, apoi a preotului în aprecierea mijloacelor recomandate penitentului pentru vindecarea sufletească a celui îmbolnăvit de pe urma unor păcate grele și apoi iar și prin contribuția penitentului în împlinirea lor. Aceasta se explică din faptul că dac prin Taina Botezului și cea a Mirungerii și-au iertat primitorului păcatele prin simpla mîrturisire a credinței și angajare la pîzirea ei și a poruncilor lui Hristos, Taina Pocîinței se sîvîrșește cu un om

¹⁰⁰ *Selecta in Psalmos, hom. I in Ps. 37*, P.G., 12, col. 1386. *Ibid.*, col. 1542: “Omnes episcopi atque omnes presbyteri vel diaconi erudiunt nos et erudientes adhibent correptiones et verbis austeribus increpant”.

¹⁰¹ *Const. Apost.*, cartea 11, cap. 48, P.G., I, col. 709.

care a dovedit că nu a conlucrat cu harul Botezului, ceea ce îl face mai vinovat și dovedește că în el s-a produs o boală, sau o slăbiciune, care-l poate duce și după această Taină la noi căderi. Deci el trebuie să explice din ce motive a căzut și care sunt slăbiciunile lui, pentru a fi vindecat. Apoi trebuie să arate prin cămin și prin fapte din viața sa că nu mai poate o angajare cu mult mai hotărât în a combate slăbiciunile care au dat dovadă că pot birui cu ușurință firea lui. Rostul acestei Taine arată că pentru recidivii în aceleși păcate grele, mijloacele de remediere a slăbiciunilor trebuie aplicate cu și mai mult strictețe. Altfel Taina nu are ca efect remedierea durabilă a omului și nu-l face iarăși un om cu adevărat nou.

De aceea în această Taină penitentul nu face numai o mărturisire generală de credință și nu își ia numai un angajament general pentru o viață nouă în Hristos, ci și destăinuie intimitățile sufletului său în ceea ce are ele neputincios să reziste cu fermitate păcatelor; destăinuie slăbiciunile care l-au dus la păcate și care s-au dezvoltat de pe urma păcatelor. Iar preotului îi se cere să cunoască aceste slăbiciuni care stau la baza păcatelor cunoscute de oameni și ale celor necunoscute, odată cu aceste păcate. Penitentul manifestă prin această o încredere în preot ca în nici un alt om și a teaptă de la el sfatul, ajutorul și dezlegarea. De aceea preotul trebuie să urmărească cu atenție mărturisirea, să prindă real în sufletul celui ce și-l deschide, ca să poată da un sfat și un ajutor potrivit cu slăbiciunile destănuite. I se cere pe lângă autoritatea lui de reprezentant vădit al lui Dumnezeu, pe lângă o apreciabilă autoritate morală, și o bună cunoaștere a modului în care se pot lecuși diferitele slăbiciuni omenești.

Mai mult, preotul trebuie să ajute și să îndrumeze prin întrebări pe penitent să meargă spre lucrurile esențiale în mărturisirea lui, pentru ca acesta să nu devieze, cu intenție sau din neatenție a lucrurilor importante, într-o vorbire sentimentală neesențială, prin care el acoperă mai mult adevăratele păcate și slăbiciuni și pleacă netrimdit sau fără recomandările necesare trimdării. Omul, care este dispus să micșoreze cu superficialitate sau să exagereze slăbiciunile sale dintr-o conștiință extrem de scrupuloasă, nu se poate ajuta singur în trimdarea lor. El nu poate fi ajutat nici de către oricare alt om. Unii prieteni pot bagateliza slăbiciunile lui, alții le pot exagera și mai mult, dintr-o grijă prea mare față de el. Nici chiar cei cu cunoștințe bogate de ordin psihologic și psihiatric nu-l pot ajuta așa cum ajută un preot, pentru că omul are nevoie și de încrederea într-un ajutor dumnezeiesc ca să poată pune la contribuție toate eforturile voine ale lui în vederea vindecării.

De la început până la sfârșit Taina aceasta se petrece între două persoane într-o relație de intimitate. Și relația aceasta este înlesnită pentru penitent de faptul că preotul îi se înfățișează ca vorbindu-i în numele Domnului, atât cu iubirea iertătoare a lui Dumnezeu care nu-l face să dispere, cât și cu seriozitatea care-l oprește de la bagatelizarea slăbiciunilor sale. În faza mărturisirii penitentul își descoperă taina sa preotului ca nimănui altuia și

preotul cunoaște exclusiv taina lui. Penitentul tie că preotul nu va spune nimănui taina lui. Între ei are loc o taină și din acest punct de vedere. Deci între ei se realizează o legătură sufletească profundă și intimă în același timp, cu totul deosebit. Numai preotul poate cunoaște cu adevărat pe penitent, căci numai lui îi se destăinuie penitentul cu toată sinceritatea, știind că preotul nu va răde niciodată de slăbiciunile lui, nu le va divulga și nici nu va manifesta surprindere ascultând cele mai grele abateri ale lui. Am putea spune că cei doi se leagă într-o prietenie unică; sufletele lor se ating și vibrează în această atingere cu ceea ce au mai intim și mai serios în ele. Penitentul realizează cu preotul comuniunea maximă care se poate realiza cu un om. E un nou motiv pentru care Taina aceasta e Taina unei comuniuni cum nu există alta: e Taina restabilirii comuniunii depline între un credincios și preotul ca organ văzut al lui Hristos și ca reprezentant al Bisericii. De aceea e Taina readucerii penitentului în comuniune cu Hristos și cu Biserica, pregătindu-l pentru comuniunea lui cu trupul lui Hristos. Nici un alt om nu poate împlini rolul de intermediar al comuniunii mai extinse cu alți oameni și cu Dumnezeu, decât preotul în Taina Mărturisirii.

Dar intimitatea realizată între preot și penitent încă din faza aceasta a mărturisirii nu e numai de ordin sufletească, căci în ea intra un aer de neobișnuit seriozitate, de voință a penitentului de revenire la puritate și a preotului de ajutorare reală a lui. Seriozitatea aceasta are la bază conștiința că în această relație este prezent în mod nevăzut, dar transparent și simțit în mod tainic, Însuși Hristos, Care le cere și-i ajută în această intenție a lor, Hristos, în fața Căruia amândoi se simt răspunzători, sau uni și prin răspundere. Penitentul are încredere în preot tocmai pentru că simte în el răspunderea față de Hristos pentru sufletul său, îl simte că-l ascultă în numele lui Hristos și cu o putere reală de ajutorare ce-i vine din Hristos. Iar aceasta îl face să-și deschidă sufletul și să-și destăinuie pe catele și slăbiciunile cu toată sinceritatea, seriozitatea și cină. Hristos însuși lucrează în această Taină prin întâlnirea intimității sensibilizate a celor doi.

Însuși mărturisirea cu încredere, cu seriozitate și cu cină a penitentului este un efect al lucrării lui Hristos. Căci altor oameni penitentul nu-și descoperă toate pe catele, sau își descoperă numai unele din ele, și adeseori cu un fel de bravură. Având pe Hristos lucrător prin intimitatea serioasă și vibrant stabilită între ei, Taina aceasta îi înalță din planul sufletească în planul duhovnicesc în care lucrează Duhul Sfânt. De aceea se spune că preotul este duhovnic în această Taină și lucrarea lui în ea este o lucrare duhovnicească.

Spațiul spiritual al Tainei, când se săvârșește cu această seriozitate, a devenit sau a început să devină un spațiu al sfințeniei, care va avea un efect real asupra îndreptării penitentului. Lucrarea de duhovnicie o va exercita preotul, mai ales, în a îndruma penitentul spre o viață de cină sau de pocăință, pe care trebuie să o împlinească pentru vindecarea sa de răzile pe catelor.

Faptul că preotul lucrează ca organ văzut al lui Hristos și ca

reprezentant al Bisericii nu diminuează responsabilitatea lui și deci puțin a trairii comuniunii personale între el și penitent în Hristos. Dimpotrivă, responsabilitatea lui se ascute, pe măsura conștiinței lui care este organ vizuat al lui Hristos.

În cursul spovedaniei penitentul depășește într-un anumit grad puterea sau puterea lui tocmai datorită acestei comuniuni între două responsabilități ce se compenetrează. Cu cât este penitentul mai păcătos, cu atât preotul vibrează de o mai mare responsabilitate de a recălțiga sufletul lui, de o mai mare compătimire pentru el și de o mai acută trairă a datoriei de a-l face să revină pe drumul mântuirii. Iar aceasta trezește o mai acută responsabilitate pentru păcate în penitentul însuși. Prezența lui Hristos între cei doi se sugerează prin faptul că preotul ascultă mărturisirea penitentului în fața icoanei lui Hristos, sau îi spune penitentului după rugăciunile introduse: “Iată, fiule, Hristos stă nevizuat, primind mărturisirea ta cea cu umilință. Deci nu te rușina, nici te teme, nici nu ascunde de mine nimic din cele ce-ai făcut, ci toate mi le spune frumos te îndoiiești înfrățit, ca să-ți iertare de la Domnul nostru Iisus Hristos”. Preotul îi cere deplină sinceritate, căci mărturisirea lui nu se face numai înaintea omului, care poate fi mințit, sau în fața crucii mărturisirea poate fi socotită ca o umilire nedemnă de mândria omului, ci mai ales în fața lui Hristos.

Adeseori omul contemporan se rușinează și-i divulge păcatele, sau socotește nedemn pentru el să facă acest act de umilire în fața unui preot. Dar pe de o parte simte că el are nevoie și-i descarce conștiința înaintea cuiva, iar pe de altă parte îi dă seama că preotul îi inspiră încredere deosebită prin marea lui responsabilitate față de Hristos și prin smerenia cu care-l ascultă și care-l face să nu se socotească mai bun decât penitentul. De fapt, preotul se terge cu totul în fața lui Hristos, punând în fața conștiinței penitentului pe Hristos, ca for supremă în fața crucii nu se simte umilit nici un om, for care este în același timp Persoana cu cea mai înalță și iertătoare iubire a neputințelor omenești, El, Care S-a rugat și pentru iertarea celor care L-au răstignit pe cruce.

Dar de ce este necesară mărturisirea păcatelor pentru iertarea lor? Încă Tertulian a observat că Domnul nu cere mărturisirea păcatelor pentru că nu le-ar cunoaște, ci pentru că mărturisirea lor este un semn de credință reală și mărețe în a¹⁰², fiind în același timp un semn de încredere în Dumnezeu și în preotul care-L reprezintă.

Domnul are bucurie de mărturisire pentru că ea este începutul comuniunii în care reintră penitentul cu Hristos, și întrucât intră cu un om care Își înfrățea în numele Lui. Penitentul recapătă prin aceasta o smerenie sau o delicatețe sufletească și se jenează de păcat, de supărarea lui Hristos; este o delicatețe și opus rigidității pornirii spre păcat, egoismului nepăsător sau disperat.

¹⁰² *Liber de poenitentia*, cap. 9, P.L., I, col. 1354: “Exomologesis est qua delictum Domino nostro confitemur non quidem ut ignaro, sed quatenus satisfactio confessione disponitur, confessione poenitentia nascitur”.

El revine deci la capacitatea de comuniune în puritate cu ceilalți oameni. El face primul act de ieșire din închisoarea individualist orgolioasă în el însuși, din neputința și insensibilitatea spirituală care-l ține în afara comuniunii. Mărturisirea însă îl înalță pe om, întrucât ea include căința smerită pentru păcatele mărturisite și voința de a se elibera de stăpânirea păcatelor.

Prin mărturisire penitentul face primul act de ridicare deasupra păcatului, ajutat de rugăciunile introduse de îndemnul preotului, sau de întrebările lui. Preotul îl ajută tot timpul mărturisirii, prin încurajarea la mărturisire, nemanifestând vreun interes de a ști, sau vreun semn de deosebit surpriză neplăcută, care ar putea frâna pornirea penitentului spre mărturisire; dar nici neputință, absență sufletească, plictisire sau grabă, ci o foarte umană înțelegere, care totuși vrea să creeze și să mențină starea de căință în penitent. El trebuie să arate prin fața lui că păcatele aflate nu creează o situație de disperare pentru penitent, dar nici nu trebuie bagatelizate.

Penitentul trebuie ajutat să se căiască cu adevărat pentru ele, căci prin căință se deschide poarta iertării, și ea îi dă o speranță garantată de autoritatea lui Hristos, ajutându-l să depășească el însuși păcatele și slăbiciunile sale.

Duhovnicul se face sensibil la păcatele penitentului, pentru a trezi și sporii sensibilitatea lui, dându-i prin aceasta puterea să se ridice din ele. El coboară cu Hristos, Cel ce Se coboară la neputința omului, dar într-o coborâre deplină de putere. Pentru acest prilej de sensibilizare și căință, cu ajutorul duhovnicului, Hristos îi cere penitentului să-și mărturisească păcatele. Dar și pentru puțin a că el să fie ajutat să facă alt pas mai departe în învingerea slăbiciunilor sale, cum spune Tertulian.

Forma păcatului, aflată în slăbiciunile penitentului, devenite ca o a doua fire, nu se destramă într-o trăsătură sentimentală de un sfert de oră sau ceva mai mult, cât în timpul mărturisirii. Pentru destrămarea ei trebuie ca această stare sentimentală contrară păcatului să se concretizeze în fapte și atitudini contrare acelor slăbiciuni, pentru a slăbi obișnuințele și a crea în fire alte obișnuințe. Cu aceasta începe faza pocăinței penitentului, care dezvoltă căința sau regretul pentru păcatele săvârșite și hotărârea luată de el de a nu mai păcătui.

b. Epitimiile recomandate de preot.

În recomandarea acestor fapte și atitudini rolul preotului iese pe primul plan. Dacă în ascultarea mărturisirii, el a exercitat rolul unui prieten înțelept, amestecat cu acela al unui judecător și medic care apreciază natura și ponderea gravității celor ce și se mărturisesc, acum el exercită mai ales rolul unui judecător dublat de al unui medic, care apreciază mijloacele potrivite să vindece slăbiciunile aflate. El e judecător nu că să rostască sentințe, ci că să aprecieze cu iubire pentru penitent și cu pricepere de medic sufletească mijloacele potrivite pentru vindecarea lui. Lucrarea de judecător e o simplă lucrare de apreciere pusă în slujba celei de medic.

Preotul dă “canonul”, sau “epitimia”, adică aplică canoanele prevăzute pentru diferitele păcate. Acestea nu au ca scop pedepsirea, ci vindecarea penitentului. Necesitatea preotului este pusă în evidență, în această fază, prin faptul că penitentul nu-și poate fixa el însuși mijloacele de tânguire și nu-și le poate da nici alt semen al său, cu suficientă autoritate, pentru a-l face să le împlinească. Ele trebuie să se dea în numele Domnului, reprezentat de o persoană deosebită de el, care are autoritatea de a fi aleasă de Hristos și de a indica mijloacele corespunzătoare voinței lui Hristos. Penitentul însuși sau oricare alt om poate fi sau prea îngăduitor, sau prea sever în mijloacele ce le recomandă. Duhovnicului îi se cere să fie în stare, prin citiri de cărți duhovnicești, prin urmărirea diferitelor procese sufletești, prin experiență, nu numai să dea cu o anumită siguranță sfaturile cele mai eficiente, ci și să le argumenteze în fața penitentului, ca acesta să se lase convins să le urmeze.

Tradiția Bisericii nu cunoaște păcate neiertabile. Expresia Mântuitorului “cărora le vei ierta păcatele” are un înțeles general, iar Sfinții Părinți și mai ales Herma¹⁰³, Origen¹⁰⁴ și Augustin¹⁰⁵ consideră că prin această Taină se iartă toate păcatele. Apostolul Pavel iartă pe incestuosul din Corint (1 Cor. 5, 1-5; 2 Cor. 2, 7), supunându-l în prealabil unei epitimii, iar Apostolul Ioan aduce la pocăință și întoarcere pe un tânăr care devenise căpitan de hoși și s-vârșea tot felul de nelegiuiri¹⁰⁶. După mărțuria lui Irineu, au fost primite la mărțurisire publică unele femei care au fost seduse la necinste de gnosticul Marcu¹⁰⁷, iar Dionisie al Corintului declară că toți cei ce se reîntorc după orice greșală sau din orice erezie trebuie să fie primiți¹⁰⁸.

Biserica a condamnat pe montaniști, care îi contestau dreptul să ierte uciderea, desfrânarea și idolatria, pe novaieni, care considerau neiertabile nu numai păcatele amintite, ci și toate păcatele grele, ba, după unii istorici, chiar și pe cele ușoare. De asemenea a condamnat pe donatiști, care afirmă că nu trebuie primiți trădătorii (traditores), din timpul persecuțiilor.

Dacă în Evanghelia după Matei (12, 31-32), se spune că blasfemia împotriva Duhului Sfânt nu se va ierta niciodată, sau în Epistola întâia a lui Ioan (5, 16) se deosebesc păcatele în cele spre moarte și cele nu spre moarte, cele dintâi trebuie înțelese ca învățăturile ale celor ce nu vor să se căiască pentru păcatele lor¹⁰⁹. În Epistola către Evrei (6, 4-10 și 10, 26-29) se spun cuvinte aspre despre cei ce, cunoscând pe Hristos și având harul Lui prin Botez, au căzut de tot de la Hristos; deci se afirmă greutatea aceluia de a se reînnoi, odată

¹⁰³ *Past.*, IV, 3, Viz. 11, 2.

¹⁰⁴ *Epist.* 55, 22, 57.

¹⁰⁵ *Sermo* 352.

¹⁰⁶ Euseb., *Istoria Bisericii*, III, 23 și 24.

¹⁰⁷ *Adv. haeres.*, I, 13.

¹⁰⁸ Euseb., *Ist. Bis.*, IV, 23 și 31.

¹⁰⁹ H. Andrusos, *Dogmatica*, trad. rom. cit., p. 404-405.

ce s-au obișnuit de a nu lua în serios pe Hristos (“Au călcat în picioare pe Fiul lui Dumnezeu”, 10, 29). Dar puțin a iertării este totuși admis, ca și tot în Epistola către Evrei (6, 12), se recunoaște puțin a unei anumite zăbave în împlinirea voinței lui Hristos.

Dar deși prin Taina aceasta se iartă toate păcatele, primirea la Sfânta Împărtășanie este amânată în cazul păcatelor grele, acolo unde nu se vede o căință pe măsura greutății lor și înainte ca penitentul să fi arătat prin faptele acestor căințe să fi căutat să-și vindece și biciunile create de pe urma acestor păcate, care vor fi pricina repetării lor. Obligația de a nu mai săvârși păcatele grele mânturite trebuie demonstrată prin atitudini și fapte contrare lor, care constau și din anumite reparații. Preotul le cere acestea pe baza cuvintelor Mântuitorului, Care declară că nu este suficient să flegduiasc cineva lui Dumnezeu că va trăi de aci înainte viața ca un dar închinat Lui, ci, după ce face această promisiune, să se ducă și să se împacă cu pășatul său (Mt. 5, 23-25).

De aceea Biserica a stabilit încă de timpuriu o vreme de pocăință prin faptele de reînnoșire și de vindecare a urmărilor pentru unele păcate grele ca omuciderea (inclusiv avortul), desfrânarea celor necăstorii, adulterul, apostazia și erezia, grave răpiri de bunuri străine în diferite forme fidele și violente, sau ascunse și viclene (furt, înșelare negustorească, cămătărie, exploatarea celor mai slabi etc.).

Duhovnicul nu poate decât dezlega pe penitent, sau constata că încă nu poate fi dezlegat, până nu se dezleagă și el însuși interior de legăturile păcatului, până nu s-a deschis el însuși puțin ei de comunicare între el și Biserică, între el și Hristos. Acesta este un act de credință deplină în Hristos și în Biserică. De aceea, ca și la Botez, ca și la Euharistie, penitentul este întrebat și el de credința sa, ca și nu poate fi primit nici la Euharistie, nici la Pocăința necesară în prealabil, cineva din afară de Biserică.

În lumina acestui fapt se înșellege de ce Biserica ortodoxă nu poate accepta *intercomuniunea*. Euharistia este nu numai împărtășirea de trupul lui Hristos, ci, în special, și aducerea jertfei în comun de către cei ce se împărtășesc. Dar aceasta înșeamnă și aducerea lor înșiși ca jertfă în Hristos. Pentru aceasta trebuie să se identifice total cu Hristos și întreolalt în credință. De aceea înainte de aducerea jertfei comunitatea mânturite crede înătr-un gând, și pe baza aceasta își manifestă unirea în iubire. Iar după Crez preotul spune: “Harul Domnului nostru Iisus Hristos, dragostea lui Dumnezeu Tatăl și împărtășirea Sfântului Duh să fie cu voi, cu toți”. Cei ce aduc jertfă sunt deja în comuniunea de credință și deci în comuniunea Sfântului Duh, pe baza comuniunii în credință. Penitentul trebuie să fie și el restabilit în această comuniune ca să poată să ia parte la aducerea jertfei lui Hristos și să se împărtășească de ea.

Iar comunitatea constată și ea că respectivul s-a aezat el însuși înăfară de comuniunea cu ea și acceptă această situație cu durere, până ce respectivul nu dă din partea lui dovezi că s-a rupt de acele păcate în mod

statornic i prin aceasta a restabilit interior comuniunea cu El. Ea se ap r în felul acesta de efectele de descompunere pe care le poate avea acest agent de destr mare a unit ii ei asupra ei. Astfel, i duhovnicul cere penitentului s împlineasc unele fapte prin care s restabileasc acordul de credin i de vie uire moral cu comunitatea bisericeasc .

Aceast “disciplin peniten ial ” a stabilit-o Biserica pe baza locurilor amintite din Noul Testament, sau pe baza locului i mai clar din 1 Cor. 5, 9-12: “V-am scris în epistola mea s nu v amesteca i cu desfrâna ii. Dar nu - în întregime - cu desfrâna ii acestei lumi, sau cu agonisitorii lacomi, sau cu jefuitorii, sau cu slujitorii idolilor, c ci altfel ar trebui s ie i i afar din lume. Ci eu v-am scris s nu ave i amestec cu vreunul care, frate fiind cu numele, este desfrânat, sau zgârcit, sau închin tor la idoli, sau be iv, sau r pitor. Cu unul ca acesta nici s nu ede i la mas . C ci ce am eu s judec pe cei din afar ? îns pe cel din untru oare nu-l judeca i voi?” Preotul deci lucreaz în Taina Poc in ei i în numele comunit ii, care- i d asentimentul implicit, ca la toate actele lui.

Rolul mijloacelor recomandate de preot pentru vindecarea celor cu p cate grele se arat nu numai în faptul c ele sunt adaptate m rimii i felului p catelor, situa iei i capacit ii fiec rui penitent, ci în faptul c ele pot fi scurtate atunci când preotul observ la el o râvn deosebit de a se rupe interior de obi nuin a p c toas , sau când e amenin at de o moarte apropiat . Sfântul Vasile cel Mare prevedea o dep rtare de la Euharistie timp de 7 ani pentru desfrâna ii nec s torii, de 15 ani pentru adulter, de 20 de ani pentru uciga i. Canonul trulan 102 cere ca aplicarea riguroas a vechilor canoane s se fac numai în cazuri extreme: “Cei ce au luat de la Dumnezeu puterea de a lega i dezlega trebuie s priveasc la calitatea p catului i la promptitudinea spre îndreptare a celui ce a p c tuit i a a s aplice doctoria acomodat bolii, ca nu cumva s dea gre în mântuirea bolnavului. C ci boala p catului nu e simpl , ci variat i de multe feluri i odr sle te multe ml di e v t m toare, din care r ul se întinde mult i înainteaz departe, pân ce pune stavil puterii t m duitoare. De aceea cel ce are tiin a medical a Duhului, mai întâi trebuie s cerceteze dispozi ia celui ce a p c tuit i s vad de tinde spre s n tate, sau, dimpotriv , prin purt rile lui î i stârnete boala împotriva lui; i cum î i duce via a în acest timp (al poc in ei, *n.n.*), i de nu lucreaz împotriva medicului, i de nu cumva m re te boala prin aplicarea doctoriilor. i a a, s m soare mila dup vrednicie. C ci toat grija lui Dumnezeu i a celui ce mânuie te puterea de p stor este s readuc oaia cea r t cit , iar pe cea mu cat de arpe s o vindece i nici s n-o împing în pr pastia dezn dejdii, nici s nu slobozeasc frâul spre o sl bire i o nesocotire a purt rilor. Ci în tot modul, fie prin doctorii aspre i dureroase, fie prin altele mai dulci i mai blânde, s stea împotriva patimii i s lupte pentru cicatrizarea r nii, probând roadele p catului i c l uzind cu în elepciune pe omul chemat la str lucirea de sus. C ci amândou trebuie s le tim noi: i cele

ale rigurozității, și cele ale compătimirii¹¹⁰.

Prinții ulteriori au procedat la scurtări importante ale timpului de oprire de la Sfânta Împărtășanie. Așa “Teodor Studitul nu cunoaște epitiimiile ce se prelungesc mai mult de 3 ani și numai făcând pe cătoștii ce nu se pot iese ușor se pot observa vechile canoane severe (anume, ale Sfântului Vasile cel Mare)”¹¹¹. Ioan Postitorul, care după unii este patriarhul Constantinopolei (la sfârșitul sec. VI), după alții, un ieromonah din sec. XI¹¹², reduce epitiimiile pentru păcatele desfrâului la cei sub 30 de ani, până la 2 sau 3 ani, iar la cei peste 30 de ani, până la 3 sau 4 ani¹¹³. Dar dacă păcatele acestea sau s-au săvârșit după fire, și nu contra firii, epitiimiile pot fi scurtate până la un an sau chiar până la o jumătate de an, desigur dacă în timpul acesta penitentul se înfrânează de la păcatele amintite. Celor ce-și învinovătesc pe păcatele, le înșurdușește duhovnicul. Dar uciderile, inclusiv avorturile și incesturile, se canonisesc până la 12 sau 15 ani¹¹⁴. Între epitiimiile prevăzute de Nicodim Aghioritul sunt și cele reparatorii. “Dacă femeia a lepdat pruncul, să-și dai canon (pe lângă celelalte ale lui Ioan Postitorul) să hrănească un prunc sărac, de are mijloace... Zi ucigașului, o, duhovnice, că precum rânduiesc preașfântul patriarh Atanasie și împăratul Andronic I, Vlastares, slova F. cap. 8, trebuie să împartă averea sa la fiece copil ce are, iar o parte să o dea celui omorât, adică femeii aceuia și copiilor săraci ce au rămas după acela. Iar de nu are (femeie și copii), să o dea de pomana pentru sufletul celui ucis și să se roage lui Dumnezeu din tot sufletul și să așfacă și tacștrigarea ce o face sângele celui ucis care cere asupra lui răsplătire”¹¹⁵.

Astăzi, când foarte puțin se împărtășesc destul de rar, oprirea de la Sfânta Împărtășanie pentru un an, doi sau trei nu mai este simțită ca un canon eficient. Mai eficient este recomandarea înfrânării de la păcatele murturisite și anumite reparații corespunzătoare.

Prin faptul că scopul acestor recomandări este tămăduirea sufletească a penitentului și ele pot fi scurtate sau prelungite după râvna cu care acesta le observă, sau după nepăsarea față de ele, urmează că duhovnicul trebuie să rămână într-o legătură sufletească cu el, sau într-o prietenie duhovnicească, care ea însăși îi poate fi aceuia de mare folos.

Mai trebuie menționat că eficiența recomandărilor date de duhovnic atâră în mare măsură de trăirea duhovnicului însuși în conformitate cu ele. El nu va avea autoritatea să ceară penitentului înfrânări pe care el însuși nu le

¹¹⁰ Raui-Potli, *Sintagma sf. canoane*, vol. 2.

¹¹¹ A. Pavlov, *Nomocanon pri bol om Trebnic*, Moscova, 1897, p. 29.

¹¹² Karl Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, Leipzig, 1898, p. 295-296.

¹¹³ În *Rânduiala pentru cei ce se murturisesc*, P.G., 88, 1889-1918.

¹¹⁴ IG., 88, 1904-1905.

¹¹⁵ *Carte de suflet folositoare*, trad. rom., 1789, foaia 43.

observ . De aceea se spune în sfaturile date duhovnicului în Euhologii: “Cel ce ia asupra sa sarcina cea grea a duhovnicului, dator este să se fac chip și pild tuturor, cu înfrânarea, cu smerenia, cu lucrarea a tot felul de fapte bune, rugându-se în tot ceasul lui Dumnezeu ca să și se dea lui cuvântul în elegerii și al cunoștinței ei, ca să poată îndrepta pe cei ce năzuiesc către dânsul. Mai întâi de toate dator este să postească întâi el însuși miercurea și vinerea peste tot anul, după cum poruncește dumnezeiasca pravilă, ca pe temeiul faptelor bune ce le are el să poată porunci și altora să le facă. Fiindcă de va fi el însuși fără învățtură și neînfrânat și iubitor de dezmiertări, cum va putea învăța pe alții faptele cele bune? Sau oare cine va fi atât de nepriceput încât să-l poată asculta în cele ce zice el, văzându-l pe dânsul fără de rânduială; sau beiv fiind el, cum poate să învețe pe alții să nu se îmbete?... Unul ca acela, cu pravila se va pedepsi, ca un călător de dumnezeiești canoane. Pentru că nu s-a pierdut numai pe sine, ci și pe toți câșis-au mărțurisit la el. Căci sunt nemărțurisi și toate câte a legat și a dezlegat sunt nedezlegate”, după unele canoane ale Sinodului din Cartagina.

c. Dezlegarea dată prin preot penitentului.

Faza a treia și ultima a Tainei este *dezlegarea de păcate* rostită de duhovnic. Acesta roagă pe Hristos să-l dezlege pe penitent, apoi adaugă și dezlegarea sa. Aceasta arată că cel ce iartă de fapt pe penitent în acel moment este Hristos; dar rugăciunea duhovnicului este aceea care aduce efectiv iertarea din partea lui Hristos. Venirea iertării prin rugăciunea preotului arată în același timp poziția smerită a preotului, dar și necesitatea lui, ca rugător, pentru producerea iertării. Dezlegarea preotului, care se adaugă, este ca un fel de constatare a iertării date de Hristos, prin rugăciunea lui ca reprezentant autorizat al Bisericii și ca organ văzut prin care Hristos săvârșește Taina.

În Taina aceasta nu există o altă materie decât mâna și epitrahilul preotului așezat pe capul penitentului, ca semn al trimiterii preotului de către Hristos și de către Biserică și al răspunderii așezate pe umerii lui. Prin trupul și prin veșmântul lui liturgic vine harul lui Hristos asupra penitentului, cum curgea prin trupul și prin veșmintele Domnului în cei ce îi cereau ajutorul cu credință. În fond tot prin mâna preotului vine harul în ființa primitorului și în alte Taine printr-o materie.

Dar —dat fiind întrep trunderea spirituală deosebită dintre duhovnic și penitent în această Taină, întrep trundere în care este prezent Hristos însuși, în cursul mărturisirii penitentului și a sfătuirii lui de către preot —s-ar putea considera că această întâlnire intimă este materia prin care lucrează Duhul Sfânt în această Taină, ca Duhul comuniunii, ca Duhul care unește pe cei doi într-unul, să dădu-Se ca un singur Duh în ei, datorită deschiderii pline de căldură a fiecăruia din cei doi, către celălalt. Mâna și epitrahilul preotului așezate pe capul penitentului ar putea fi expresia și încoronarea văzută a acestei comuniuni

spirituale care s-a realizat între ei, comuniune în care preotul este organul prin care vine Duhul lui Hristos, iar penitentul, cel în care p trunde Duhul lui Hristos. Taina în general se arată aici ca unitatea formată de doi sau de mai mulți în Hristos. Taina este și unitatea celor doi în c s torie prin Duhul Sfânt chemat de preot. Căci numai în Dumnezeu cele multe pot fi una.

P. Florensky, explicând cuvintele Domnului: “Căci unde sunt adunați doi sau trei în numele Domnului, acolo sunt și Eu între ei” (Mt. 18, 19-20), zice: “Doi” nu sunt “unul și cel lalt”, ci ceva cu mult mai înalt după esență, ceva cu mult mai însemnat și mai puternic după esență. Aceasta e o nouă unitate a chimiei Duhului, căci “unul și cel lalt” se preschimbă calitativ și alcătuiesc un “al treilea”. În această nouă calitate superioară ei cunosc printr-o experiență tainele împărăției cerurilor, tainele iubirii care unește. Datorită acestui fapt, ei pot lega și dezlega.

“Cunoștința a tainelor sau în special puterea de a lega și dezlega este și rugăciunea comună a celor doi, care au devenit una pe pământ, adică s-au umilit desvârșit unul în fața celuilalt și au depășit contradicțiile, gândurile și sentimentele contrare până la unitate de ființă întreolalt. O astfel de cerere comună este totdeauna împlinită, spune Mântuitorul. De ce aceasta? Pentru că adunarea a doi sau trei în numele lui Hristos înseamnă împreună-întrarea oamenilor în tainica atmosferă spirituală din preajma lui Hristos, participare la puterea Lui harică; aceasta îi preface într-o nouă esență spirituală, făcându-i din două părțile ale trupului lui Hristos o întrupare vie a Bisericii... Este de înțeles deci că acolo îndată ce Hristos “în mijlocul lor”. E în mijlocul lor ca sufletul în fiecare membru al trupului însuflă de El”¹¹⁶.

E de precizat că întâlnirea preotului și a penitentului a devenit o întâlnire în numele Domnului, pentru că penitentul îl recunoaște pe preot ca organ vizibil al lui Hristos; prin aceasta acordul între ei în Hristos este urât de prezența preotului. De aceea, deși la rugăciunea de iertare participă și penitentul din poziția lui care are lipsă de iertare, rugăciunea lor se unifică în rugăciunea preotului și prin aceasta se împlinesc că rugăciunea a preotului cu care e de acord și penitentul. În poziția preotului ca punct de convergență se manifestă primatul lui Hristos în acest acord. Acest primat se manifestă și în faptul că iertarea se dă prin declararea de dezlegare a preotului însoțită de punerea mâinii și a epitrahilului pe capul penitentului.

¹¹⁶ *Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit*, 11 Brief, în “Ostliches Christentum”, hrsg. von N. von Bubnoff und Hans Ehrenburg, II Philosophie, München, 1925, p. 162-163.

E Taina Hirotoniei

1. Deosebirea Hirotoniei de celelalte Taine

În fiecare Taină Hristos Se dăruiește printr-o lucrare a Sa celor ce cred în El, iar în Taina Euharistiei Se dăruiește cu însuși trupul și sângele Său. Dar fiind nevzut și voind să nedăruiește totuși acestea, adică trupul și sângele Său, în chip vizibil, trebuie să Se dăruiește prin persoane vizibile. Pe aceste persoane le alege și le sfințește El însuși prin Taina Hirotoniei. Astfel, dacă în celelalte Taine Hristos este primit ca Cel ce Se dăruiește prin preot, în Taina Hirotoniei Se leagă ca subiect ce ni se dăruiește în chip nevzut de o persoană umană, pe care consacărând-o ca preot sau episcop, face vizibilă dăruirea Sa către noi prin celelalte Taine. Dacă celelalte Taine reprezintă mijloacele vizibile prin care preotul ne mijlocește o putere din cele date nouă de Hristos, sau însuși trupul și sângele Lui, preotul califică însăși persoana vizibilă care împlinește aceste mijloace, prin care Hristos dăruiește puterile Sale sau trupul și sângele Său prin acele Taine.

Dacă Hristos ni S-ar dăruie în mod vizibil, sau n-ar fi persoană, n-ar avea nevoie de o persoană care să împlinească actele vizibile prin care ni Se dăruiește. Dar dăruindu-Se în mod nevzut, subiectul Său cere un chip vizibil al Său, sau un alt subiect ca chip vizibil al Său, prin care să ni Se dăruiește. Taina, ca mijloc al unui har al lui Hristos, nu se poate efectua singură. Preotul, ca organ personal al Tainelor, implică caracterul personal al Dăruitorului nevzut al puterilor lor.

Fără un subiect uman, care să-L reprezinte pe Hristos ca subiect în chip vizibil, Hristos nu ne-ar putea împărți ca persoană darurile Sale, sau nu S-ar putea dăruie pe Sine însuși în celelalte Taine, ca prin mijloace vizibile. Dăruirea Sa nu s-ar putea face decât în mod nevzut. Dar aceasta ne-ar menține în nesiguranță dacă Hristos ni S-a dăruit în mod real, sau suntem robii unor iluzii subiective; nu am avea trăsura lui Hristos ca subiect deosebit de noi în persoana preotului care ne întâmpină în numele Lui. În orice caz aceasta ar menține un individualism nedepășit care ar destrăma orice unitate de credință și deci chiar scopul și siguranța unei revelații reale, a unui fapt real al mântuirii în Hristos. De aceea, de preoție atâră Biserica și mântuirea în Hristos.

Preotul și episcopul sunt organele Bisericii ca comunitate. Prin ei sunt primite celelalte Taine de credință și sau ei se alipesc simplu de Biserică prin Tainele săvârșite de preoți. Hirotonia îl face pe cel ce o primește reprezentant al Bisericii, săvârșitor al Tainelor prin care ea continuă să se mențină și să se prelungească. Hirotonia este prin excelență Taina Bisericii, pe lângă faptul că este Taina care-L face pe Hristos trăitor prin preoți, ca subiect, deosebit de credințioși.

Hirotonia e condi ia celorlalte Taine, de i ea nu- i poate împlini menirea f r acelea. La început a fost Hristos trimis ca Arhiereu, Care devenind nev zut a l sat pe apostoli i pe urma ii lor ca arhierei v zu i, organe ale Lui.

Dar dac preotul i episcopul sunt organe v zute prin care Hristos însu i ca subiect împ rt e te celor ce cred darurile Sale i pe Sine însu i, evident c ei nu- i pot lua de la ei în i i această calitate de organe ale lui Hristos ca d ruitor al puterilor Lui. Nici comunitatea cre tin nu poate impune lui Hristos aceste organe prin care s d ruiasc El însu i puterile Sale i pe Sine însu i. Dar actele de care depinde existen a ei îns i fiind s vâr ite de preot i de episcop, Taina Hirotoniei, prin care ace tia Sunt consacra i ca atare, este condi ia prin care ea se prelunge te i se men ine. Ei sunt planta i chiar prin hirotonia lor ca centre i ca mijloace intermediare, vizibile ale harurilor prin care se sus ine ea, întrucât sunt organele lui Hristos, centrul i izvorul ei invizibil. Dar hirotonia lor nu se face în afara ei, ci în sânul ei, de c tre purt torii autoriza i ai ei, adic de c tre episcopii existen i i dintre membrii ei. i ea d garan ie c ace tia îi sunt da i, prin aceia, de c tre Hristos. C ci ei sunt ridica i la această calitate printr-un act vizibil s vâr it prin episcopii ei existen i. i a a, pân la apostoli. Duhul lui Hristos îi face preo i i episcopi pe unii din membrii ei, prin mijlocirea episcopilor ei existen i, urma i ai apostolilor, prin rug ciunea lor înso it de rug ciunea Bisericii.

Dac în planul crea iei omul a fost creat ca un subiect dup chipul Logosului, ca partener al Lui, având s adune în sine ra iunile crea iei ca s le ofere Logosului, gândite de el, a a cum le-a oferit Logosul ca dar i con inut accesibil i necesar spiritului omenesc, preotul i episcopul sunt subiecte dup chipul Logosului întrupat, devenit El însu i prin întrupare Preotul deplin restaurat, având s slujeasc Acestuia în lucrarea Lui de readunare a oamenilor împr tia i, în Sine, prin împuternicirile preo e ti sacramentale ce li se împ rt esc, prin propov duirea înv turii Lui unificatoare, prin c l uzirea lor spre Logosul cel întrupat.

2. Preo ia nev zut a lui Hristos, izvorul preo iei v zute din Biseric

Ca preotul s poat fi un chip personal al Cuvântului cel întrupat, trebuie ca Acesta însu i s fie Preotul originar i izvorul preo iei. De fapt Însu i Cuvântul lui Dumnezeu S-a f cut prin întrupare Preotul prin excelen al crea iunii, al readucerii ei la Dumnezeu, al readun rii oamenilor risipi i din unitatea lor primordial , în Dumnezeu. Oamenii în starea de risipire i de afirmare individualist orgolioas nu pot fi to i preo i ai acestei lucr ri. F cându-Se om pentru realizarea acestei adun ri, în care oamenii au suferit un e ec, Hristos e unicul Preot deplin, pentru c e unicul om care se poate d rui cu un devotament absolut Tat lui. El nu a teapt numai, ca înainte de întrupare, ca

oamenii să se adune în El, în calitatea comună a lor de preoți și să adune și creația, fiindcă oamenii n-au răspuns acestei chemări. El Se face omul deplin curat din puterea Ipostasului Său divin, deci *omul central*, singurul om care are intrare la Tatăl și ne poate duce în Sine și pe noi, singurul om unificator cu adevărat, căci nu S-a făcut om pentru Sine, închis într-un ipostas omenească limitat, ci a luat natura omenească în Ipostasul larg deschis întregii umanități. El S-a făcut prin aceasta singurul preot eficient, rămânând și Dumnezeu, în care ca preot, deci ca om, adună pe oameni în mod efectiv. Numai prin aceasta poate reda viaa veșnică oamenilor, ca viaa din Dumnezeu. El rămâne prin aceasta Preot în veci, unicul Preot deplin, unicul om în care avem intrarea și puțin așezării lângă Tatăl și pentru că este nevzut în urma Înălțării Sale, El, ca unicul Preot deplin, este izvorul întregii preoției veștite.

Misiunea aceasta de unic Preot deplin I-a dat-o lui Hristos Dumnezeu cel în Treime, și i-a dat-o și El ca Dumnezeu, nu ca om. Căci ca om a primit-o. “S-a făcut deci Emanuel Arhiereu pentru noi și prin El avem aducerea la Tatăl și Dumnezeu și ne-am reînnoit potrivit cu ceea ce eram la început”. Ca Arhiereu ne aduce în Sine drept dar sau jertfă bineplăcută lui Dumnezeu. Căci aduce mai întâi umanitatea noastră asumată de El în mod curat. Dar unindu-Se cu noi, ne curățește și pe noi și ne aduce, ca dar curat, lui Dumnezeu. “Când S-a făcut deci Hristos Arhiereul nostru și am fost aduși prin El în mod inteligibil (nu sensibil, *n.n.*) într-un miros de bună mireasmă lui Dumnezeu și Tatăl, atunci ne-am învrednicit și de bună voină Lui din belșug și am avut chezășia sigură că moartea nu va mai avea putere asupra noastră”¹¹⁷. Nu va mai avea moartea putere, pentru că, aducându-ne lui Dumnezeu ca jertfe curate, ne umple de dumnezeirea Sa. și în unirea strânsă ce se realizează între noi și Dumnezeu, avem izvorul vieții netrecătoare și nesfârșite.

Așa cum Aaron și Melchisedec —chipuri anticipate ale lui Hristos ca Arhiereu —nu și-au luat preoția de la ei, tot așa nici Hristos nu și-a luat-o de la El. Numai omul sfințit de Dumnezeu poate intra la Dumnezeu. Căci nesfințit, nu poate intra la Dumnezeu, iar sfințirea nu și-o poate da el însuși. Hristos ca om a fost sfințit de Dumnezeu, întrucât S-a făcut om curat prin inițiativa Cuvântului lui Dumnezeu și prin lucrarea Duhului Sfânt, cu vrerea Tatălui.

“Căci e necesar să știm că nici Fiul însuși, Cuvântul lui Dumnezeu Tatăl, nu s-ar putea spune că a fost Preot și în treapta de Liturghisitor (de Slujitor), dacă nu s-ar înlege că S-a făcut ca noi. și precum a fost numit *Apostol și Prooroc* (Evr. 3, 1) pentru umanitatea Sa, așa, și Preot” (Evr. 5, 4). “Căci I-a trebuit chipul slujirii pentru a face lucrurile slujirii, deci chenoza”¹¹⁸. “Căci Cel ce este în chipul Tatălui și deopotrivă cu El și Căruia Își stău înaintea Serafimii și-I slujesc mii de mii de îngeri, fiindcă S-a umilit pe Sine, se spune când face aceasta că este Slujitor (Liturghisitor) al Sfințelor și al cortului celui

¹¹⁷ Sfântul Chiril din Alexandria, *Glaphira*, P.G., 69, col. 72-73.

¹¹⁸ *Op. cit.*, col. 100.

adev rat. Atunci S-a i sfin it cu noi Cel ce este mai presus de toat zidirea... Deci Cel ce sfin e te ca Dumnezeu, când S-a f cut om i S-a s l luit între noi i S-a f cut frate al nostru dup umanitate, se spune c Se sfin e te împreun cu noi. Deci trebuin a de a sluji ca preot i de a Se sfin i împreun cu noi ine de iconomia întrup rii”¹¹⁹.

3. Preo ia i unitatea Bisericii

Precum Fiul lui Dumnezeu a venit în trup ca s ne deschid în Sine intrarea la Tat l i este astfel unicul om în care ne unim cu Tat l i între noi, la fel El Se folose te de oameni în trup i de câte un om pentru fiecare comunitate de credincio i pentru a ne ine uni i cu Sine. Iar acesta trebuie s se împ rt easc de sfin irea Lui, ca s se poat întinde prin el sfin irea Lui, ca putere unificatoare. Credincio ii trebuie s aib în acest om luat dintre ei, cum a fost luat natura Sa omeneasc din noi, un organ ales de sus ca mijloc al unific rii lor cu Hristos pe care-L reprezint . Prin preo i lucreaz Hristos însu i, ca Preotul unic propriu-zis, la unificarea v zut i nev zut a oamenilor în sine. Având pe Hristos unicul Preot lucrând prin ei, to i preo ii sunt organele v zute ale preo iei Lui unice. Hristos nu a luat mâna omeneasc degeaba; dar nemailucrând prin mâna Sa în mod vizibil, mâna Sa e activ prin mâna celor prin care prelunge te în planul v zut preo ia Sa nev zut . La fel, nemailostind prin gura Sa în mod v zut cuvintele Sale, le roste te nev zut prin gura organelor v zute ale Preo iei Sale. El lucreaz prin mâna acestora întrucât ei fac toate gesturile sfin itoare i spun toate cuvintele i rug ciunile Lui i c tre El cu con tiin a c slujesc Lui sau cu El, i, prin El, Tat lui. Trupul omenesc e important nu numai când se primesc Tainele prin el, ci i când se s vâr esc, întrucât e activ prin el Duhul din trupul lui Hristos.

Sfin irea sau hirotonirea acestor oameni e tocmai actul prin care Hristos, sub o form v zut , îi alege i investe te pe ace tia ca organe prin care, când ei vor s vâr i actele sacramentale, El însu i le va s vâr i nev zut; iar când vor înv a i p stori în numele Lui, El însu i va înv a i va p stori prin ei. Dar prin sfin ire nu-i învrednice te numai la aceasta, ci îi i oblig . Aceasta înseamn c -i investe te cu o “harism ” sau cu un “dar”, pentru a s vâr i cu seriozitate, cu r spundere i ca o datorie aceste lucr ri, pentru ca, ceea ce s vâr esc ei, s s vâr ease Însu i Hristos prin ei.

Preo ii nu sunt numai chipuri v zute, dar de sine st t toare, ale lui Hristos ca Preot, ci organe v zute ale Preo iei Lui nev zute. Învtura pe care o comunic nu e a lor, prin mâna lor nu se comunic binecuvântarea lor i harurile

¹¹⁹ *Ibid.*

lor, ci ale lui Hristos. Deci ei n-au motive să se mândrească. Dar mâna lor și gura lor nu se mișcă în voia lor, ci cu voința lor de a le face slujitoare lui Hristos. Ei nu sunt instrumente pasive ale lui Hristos. Deci se învrednicesc și ei de cinste. Dar se învrednicesc de o cinste cu atât mai mare, cu cât se pun *mai* deplin la dispoziția lucrării lui Hristos prin ei. În râvna lor maxim se arată smerenia lor, sau viceversa. Adică, conștiința că nu a lor este puterea, ci a lui Hristos. De aceea dacă Hristos ca Arhiereu e Slujitor, cu atât mai mult preoții sunt slujitorii slujirii mântuitoare a lui Hristos. Ei nu dau de la ei nimic decât slujirea. Dacă n-o dau pe aceasta din toată inima, nu numai că nu mai împlinesc lucrarea mântuitoare a lui Hristos, a a cum trebuie, ci în mare parte împiedică împlinirea ei.

Dar Hristos exercită lucrarea Sa de Preot unic și unificator nu numai prin faptul că în fiecare comunitate Preoția Sa se exercită printr-un unic organ, ci și prin faptul că aceste organe sunt aduse și ele la unitate, într-un centru unic vădit al lor. Acesta este episcopul.

Episcopul este reprezentantul deplin al lui Hristos, Arhiereul unic și unificator. Fiecare episcop este capul unei Biserici locale, “capul plin tăii lui Hristos”¹²⁰. Căci Hristos îl învestește pe acesta nu numai cu harisma și cu răspunderea săvârșirii Tainelor, săvârșite și de preot, ci și a Tainei Hirotoniei, pentru că toți preoții săvârșesc preoția prin acesta și stătea sub ascultarea lui. Dacă Hristos face prin sfințirea pe un preot organ și chip vădit al Său în săvârșirea celorlalte Taine, pe episcop îl face organ și chip vădit al Său în sfințirea organelor văzute prin care săvârșite celelalte Taine.

De aceea, episcopul este prin excelență reprezentantul vădit al lui Hristos și lucrează “în voia lui Hristos”¹²¹. De aceea, întrucât Biserica este în chip vădit în Hristos, ea este în chip vădit în episcop, organul Lui plin: “*Episcopus in Ecclesia et Ecclesia in Episcopo*”¹²². “Fără episcop nu poate exista Biserica”¹²³, pentru că fără el, Hristos nu are un organ și un chip vădit prin care săvârșesc organele văzute ale săvârșirii celorlalte Taine, prin care adaugă membri noi la Biserică și întreține viața Bisericii, sau a trupului Său tainic, în unitate. Fără episcop, nu are organul prin care sfințite organele personale ale tuturor Tainelor. Căci “unde se arată episcopul, acolo stă fie mulțimea, precum unde este Iisus Hristos, acolo este și Biserica universală. Fără episcop nu e îngăduit nici a boteza, nici a săvârși Euharistia..., nimeni să nu facă ceva din cele ce apar în Bisericii, fără episcop; aceea să se socotească Euharistie sigură, care e săvârșită de episcop sau de cel care i-a permis el... E bine să se știe de Dumnezeu și de episcop”. “Episcopul e chipul Tatălui”¹²⁴. El deține în

¹²⁰ Sfântul Grigorie de Naziariz, *Cuv.* 2, 99, P.G., 35, col. 501.

¹²¹ Sfântul Ignatie Teoforul, *Ep. c. Efes.* 3, 12.

¹²² Sfântul Ciprian, *Ep.* 66, 8.

¹²³ Paladie, *Despre viața și petrecerea sfântului Ioan Gură de Aur*, P.G., 47, 35.

¹²⁴ Sfântul Ignatie, *Ep. c. Smirn.*, 8, 1, 2; *TraI.* 3, 1, P.G., 5, 688, 713, 780.

chip v zut locul lui Hristos ca înv tor, preot i p stor¹²⁵.

Rezumând aprecierile vechilor P rin i despre episcop, Dositei al Ierusalimului zice: “Demnitatea episcopului este a a de necesar în Biseric , încât f r ea nu poate fi i nu se poate numi nici Biseric , nici cre tin. C ci cel învrednicit s fie episcop, ca urma apostolic. ..., este icoana vie a lui Dumnezeu pe p mânt... El este a a de necesar în Biseric , pe cât e de necesar r suflarea în om i soarele în această lume sensibil .. Ceea ce e Dumnezeu în Biserica cereasc a celor întâi n scu i, i soarele în lume, aceea este fiecare arhiereu în Biserica local ”¹²⁶. “El este izvorul Tainelor dumnezeie ti i al darurilor prin Duhul Sfânt; el singur sfin e te Mirul, i hirotoniile tuturor treptelor sunt ale lui. El leag i dezleag în ultima i suprema instan ..., el înva în primul rând Sfânta Evanghelie i ap r credin a cea dreapt ”¹²⁷.

Dar aceasta nu-l scoate pe episcop din categoria slujitorului. Puterea ce se exercit prin el nu este a lui, ci a lui Hristos. El trebuie s fie cople it mai mult decât orice om de faptul c fiind prin sine om pieritor ca oricare altul, sau poate mai slab ca mul i al ii, prin el se s vâr e te cea mai deplin lucrare mântuitoare a lui Hristos. El trebuie s fie cople it de r spunderea ce apas pe umerii lui pentru Biseric ; dar, în acela i timp, con tient c - i împline te această r spundere cu atât mai mult, cu cât frâneaz mai mult mândria de-a socoti c Biserica depinde de el i se pune mai mult pe sine la dispozi ia lui Hristos. N zuin a lui trebuie s tind a- i identifica cu smerenie cât mai total voia sa cu voia Lui Hristos, în loc de a lua pe Hristos în slujba preten iilor sale de domnie. El va avea cu atât mai mult eficien în lucrarea sa, cu cât va contribui s -L fac mai v zut i mai l udat pe Hristos.

*Episcopii sunt inu i în duhul smereniei i prin faptul c nici unul nu e de sine st t tor, sau st pân al tuturor, ci e încadrat în comuniunea tuturor episcopilor, ca s în împreun înv tura lui Hristos i rânduiala liturgic i canonic unitar a Bisericii, singura prin care lucreaz Hristos i prin care deci se împline te mântuirea oamenilor. Ei trebuie s asculte de Hristos, dar Hristos e în Biseric i a rânduit s lucreze prin Tainele ei mântuirea, s Se fac cunoscut ca Acela i, prin înv tura pe care ea o p streaz nealterat, sau pe care episcopii o p streaz împreun , i cu toat Biserica. Episcopii se întâlnesc în Hristos cel unul prin comuniunea între ei, dar i în leg tura lor smerit cu toat Biserica, trupul lui Hristos, ferindu-se de a face din comuniunea între ei o form de corp separat care- i ap r ni te privilegiu lume ti. *Precum e de gre it primatul unei singure persoane, tot a a de gre it e primatul unui corp restrâns*, în eles în acela i spirit.*

Comuniunea episcopal , care- i are o manifestare mai accentuat în sinoadele episcopale ale Bisericilor locale i în comuniunea între ele, iar — în

¹²⁵ Sfântul Ioan Gur de Aur, *Omil.* 2, 4, la 2 Tim., P.G. 62, 612.

¹²⁶ *M rturisirea*, 10.

¹²⁷ *Ibid.*

cazuri excepționale - în Sinodul ecumenic, moțene te duhul comuniunii apostolice, care se completeaz reciproc cu smerenie. Căci sarcina în elegerii lui Hristos și a dreptei Lui propovăduiri și a căluzirii poporului lui Dumnezeu spre mântuire este atât de grea, că unul nu îndrăznește să-o împlinească fără împreunăsfățuire cu ceilalți.

Prin aceasta, unitatea reprezentată de preot – ca centru al parohiei și de episcop – ca centru al eparhiei, nu devine singularitate, ci se încadrează în comuniunea întregii Biserici, cum s-au încadrat apostolii, prin comuniunea între ei și prin marea lor răspundere pentru Biserică, în același Hristos, singurul centru unic cu adevărat eficient în privința *mântuirii*, Care nici El nu e singur, ci în Treime. Petru întreabă una, Filip alta, Iuda alta, Toma alta, și nu același lucru toți, nici unul toate, ci fiecare în parte și câte una... Vrea să spună Filip ceva și nu îndrăznește singur, ci ia și pe Andrei (In. 12, 22). Are nevoie Petru să afle ceva și îndeamnă pe Ioan să întrebe, făcându-i semn (In. 13, 24). Unde este aici rigiditatea? Unde e iubirea de stăpânire? Cum altfel ar fi arătat că sunt ucenicii lui Hristos celui blând și smerit la inimă și devenit rob pentru noi robii, dând Tatălui toată slava în toate, ca să ne dea nouă chip de bună rânduială și modestie?¹²⁸.

4. Instituirea preoției și existența celor trei trepte ale ei, de la începutul Bisericii

Am pornit de la preoții ca centre ale unităților parohiale și am urcat la episcopi ca centre ale unităților bisericesti locale, suind până la comuniunea episcopatului în Sinod, care e centrul vădit al Bisericii întregi, și una și alta – unite în Hristos. Am pornit de la preoții ca centrele cele mai concrete ale poporului credincios. Dar baza unității Bisericii s-a pus istoric de sus în jos și de fapt de sus în jos se păstrează unitatea Bisericii ca întreg.

Baza inițială a unității Bisericii este Hristos, Arhiepiscopul prin excelență, sfânt nemijlocit de Dumnezeu Tatăl prin Duhul Sfânt, și El rămâne în veac baza unității ei. Dar nu fără organe văzute unite între ele și cu El – Arhiepiscopul unic, prin excelență. El a ales pe cei doisprezece ucenici, care sunt trimiși sau apostolii Lui, așa cum El este trimisul sau apostolul Tatălui (Evr. 3, 1).

Prin apostoli, Hristos dă o bază vădită mai largă Bisericii Sale pentru timpul când El va trece în planul nevădit. Baza aceasta e mai largă, pentru că și Biserica se va extinde de la grupul celor ce cred la început în Hristos și prefigurează Biserica. Dar baza aceasta rămâne totuși unitară, prin comuniunea apostolilor în Hristos, Care rămâne cu ei. Pentru că unitatea vădită a Bisericii s-a nu-și găsească centrul ultim în planul vădit, ci în Hristos, *Hristos lasă nu un singur apostol și pe urmașii Lui ca centru al ei, ci o comunitate de apostoli și de*

¹²⁸ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuv.* 32, P.G., 35, col. 196.

episcopi, pentru ca s-aibă conștiința unitatea lor ultimă în Bisericii este în Hristos, că singur El este unicul Arhiereu, că El Se află în Treime. Toți episcopii trebuie să se depășească pe ei, într-o unitate superioară lor, în Hristos.

Prin trimiterea Sa, apoi prin alegerea și sfințirea celor doisprezece apostoli la Cincizecime, se instituie Taina Hirotoniei. Dar conținutul misiunii celor astfel aleși și hirotoniți și a urmașilor lor îl indică Mântuitorul în toate ocaziile când le poruncește și le dă puterea să boteze, să ierte păcatele, să sârbătorească Euharistia, să spună, la lumină, ceea ce au auzit de la El, la ureche (Mt. 10, 27) și ceea ce au văzut la El, să îndemne să fie păzite câte a poruncit El (Mt. 28, 20). Chiar în definirea diferitelor puteri și lucrări ale apostolilor și urmașilor lor de către Hristos, avem și dovada instituirii lor ca episcopi și preoți. În Evanghelia după Ioan (20, 22), Iisus le transmite apostolilor și urmașilor lor puterea episcopală sau preoțască de a ierta păcatele, prin suflarea Duhului Sfânt, care este arvuna Hirotoniei, ce le va fi dată complet la Cincizecime.

Întrucât în viața Sa a dat-o tot timpul cât a fost cu ei și faptele Sale au umplut de asemenea tot acest răstimp, se poate spune că prin toată înviața și activitatea Sa Iisus a indicat conținutul misiunii lor de organe văzute ale lucrării Lui în continuare. Iar întrucât trimițându-i la înviațarea și la sârbătorețirea Tainelor, i-a asigurat că va fi cu ei până la sfârșitul veacului (Mt. 28, 19) și că: “Cine vă primește pe voi, pe Mine Mă primește” (Mt. 10, 41) și: “Nu voi sunteți care vorbiți, ci Duhul Tatălui vostru este care grăiește întru voi” (Mt. 10, 20), prin acestea arată că ei sunt subiectele prin care EL însuși, ca subiect-izvor, își comunică mai departe în viața Sa și harurile Sale în Taine: El însuși este Arhiereul, Înviătorul și Păstorul în ei. Prin toată înviața și activitatea Sa mântuitoare încredințată apostolilor și urmașilor lor spre predare și continuare văzută, Hristos a dat un conținut slujirii la care au fost chemați apostolii și urmașii lor.

Apostolii, urmând exemplului și poruncii Mântuitorului și pe baza asigurării Lui că va fi până la sfârșitul lumii cu cei ce învață, botează și îndeamnă, au transmis urmașilor lor misiunea dată lor de Mântuitorul. Aceasta o făceau prin rugăciuni și prin punerea mâinilor peste cei chemați la vrednicia de urmași ai lor (Fapte 14, 23; 2 Tim. 1, 6). La început, numirea de preoți și episcopi se da tuturor celor pe care apostolii îi hirotoneau ca urmași ai lor (Fapte 20, 17-28). S-ar putea ca, atât timp cât comunitățile creștine erau mici și la mari distanțe, ca unele să luau ființă mai ales în orașe, acești urmași să fi fost de cele mai multe ori propriu-zis episcopi, incluzând în ei calitatea de preoți. Dar la destul de scurt timp după ce comunitățile cresc și se întind și la sate, acești episcopi apar ca înzestrați cu puterea de a hirotoni preoți ca ajutoare ale lor (Tit 1, 5) și de a supraveghea activitatea acestora (1 Tim. 5, 19).

Dar, ca urmași în deplinerea plenitudinii harului apostolesc, episcopii nu sunt totuși egali în toate cu apostolii. Aceștia au ceva ce nu s-a putut transmite. Acest ceva l-au avut numai cei doisprezece: faptul de a fi fost în tot

timpul activității mântuitoare a lui Hristos lângă El și de a fi fost martori c acest Hristos cunoscut de ei în mod exact și deplin a înviat. Numai cei ce au fost tot timpul lângă Hristos au putut da de fapt marturie că El a înviat sau că înviatul este Hristos însuși, după ce L-au văzut înviat (Fapte 1, 21-22). Fiind unicii martori ai învierii Lui și cunoscutori deplini ai lui Hristos și, ca atare, temeliea credinței Bisericii (Ef. 2, 20), a fost de mare importanță ca ei să meargă peste tot și de-a această marturie și să comunice cunoștința despre El; deci chiar mai mulți în acele locuri, pentru întărirea marturiei unuia prin altul. Ca atare ei n-au fost episcopi statornici într-un anumit loc, deși aveau plenitudinea harului în ei. Tocmai pentru a da Bisericilor întemeiate de ei pastori statornici, care să extindă Bisericile din diferite locuri și să le mențină, au hirotonit pe seama lor episcopi. Spunând că cei doisprezece apostoli, ca unii ce au stat tot timpul lângă Iisus și L-au văzut înviat, au fost martorii prin excelență ai învierii Lui, nu excludem că pe lângă ei au fost și alți martori importanți; dar aceștia au fost mai ales dintre cei ce, petrecând și ei multă vreme în jurul lui Iisus, nu au stat totuși tot timpul lângă El, deci nu L-au cunoscut deplin (1 Cor. 15, 6; Lc. 10, 1). De aceea toată credința în Hristos își are ultima bază în apostoli.

Episcopii de la început au putut să se numească și preoți întrucât în harul episcopatului se cuprinde de fapt și cel al preoției, dar nu și invers. În sensul acesta, și Petru, ca episcop, se numește împreună preot (1 Pt. 5, 1); la fel apostolul Ioan (3 In. 1, 1).

Pe lângă episcopii și preoții azeși încă de apostoli, tot aceștia au azezat prin punerea mâinilor și pe primii diaconi (Fapte 6, 6). Treapta lor a continuat apoi încă din timpul apostolilor (1 Tim. 3, 12).

Urmând tradiția apostolică, Biserica ortodoxă a păstrat până azi aceste trei trepte ale ierarhiei în Biserică, fiind trepte ale unui har special pentru fiecare din ele. Pentru obținerea harului unei trepte superioare dintre acestea, trebuie să se fi obținut în prealabil harul treptelor inferioare. Celelalte trepte care au apărut nu sunt de drept divin, adică nu au un har special. Ele sunt trepte de hirotesie, nu de hirotonie, și au numai semnificații administrative.

În orice caz acești prezbiteri de la început nu aveau în elesul de bătrâni, în sensul de înaintași în vârstă, sau de aleși ai comunității, fără un har special, cum îi înalege lumea protestantă, căci ei aveau slujba de pastori ai celorlalți credincioși și primeau pe Duhul Sfânt de la apostoli, nu de la comunitate (Fapte 14, 23; 2 Tim. 1, 6; Tit 1, 5). (Pentru cuvântul “bătrân” după vârstă limba greacă are cuvântul γέρον).

În săvârșirea Tainelor prezbiterul-preot se roagă de fapt în numele credincioșilor și în numele lor aduce jertfa cea nesângeroasă. Dar el sfânt este cinstite daruri și săvârșete toate Tainele și lucrează toate, în numele lui Hristos (*in persona Christi*) și cu împuternicirea Lui, al Căruia slujitor și reprezentant este, deși nevrednic. Întrucât Hristos, ca adevăratul și unicul Pastor, alege pe preoți ca organe ale Lui spre săvârșirea Tainelor, transmițându-le harul

și puterea de la Tatăl, ca să devină preoți și învâtori și să exercite aceste trei slujiri ale Lui, preoții primesc harul și puterea preoțască de la Hristos, nu din partea credincioșilor; și ei nu pot procura preoților puterea pe care nu o au. “Noi am primit cuvântul vestirii și am venit de la Dumnezeu; aceasta este demnitatea episcopală și a preoției în general”.¹²⁹

Sfântul Apostol Pavel le spune prezbiterilor Bisericii, chemați la sine, la Mileti: “Drept aceea luați aminte de voi și de toată turma, în care Duhul Sfânt v-a pus episcopi, ca să păstoriți Biserica lui Dumnezeu, pe care a cumpărat-o prin sângele Său” (Fapte 20, 17, 28). Ei nu păstoreau pe baza delegației de la credincioși, ci în baza puterii Duhului, primită de la apostoli (2 Tim. 1, 14; 2, 1-2; 1 Tim. cap. 5-6).

5. Caracterul duhovnicesc al preoției slujitoare creștine și preoția generală

Este drept că în Noul Testament credincioșii hirotoniți de apostoli, iar mai apoi de episcopi în treapta de prezbiter, nu se numesc “jertfitori” sau “sacerdoți” (ιερείς), cum se numesc cei din Vechiul Testament. Acest nume li se dă numai mai târziu. Protestanții trag de aici concluzia că ei nu erau propriu-zis “preoți” (ιερείς), pentru că orice jertfitor de a cărei aducere este legată slujba de “preot” a încetat în Hristos. Pentru a-și întemeia refuzul preoției, protestanții sau văzătorii contestă caracterul de jertfitor al Euharistiei. Dar Sfântul Apostol Pavel declară că creștinii au un “altar” pe care se aduce jertfa (1 Cor. 9, 13: θυσιασθηριον). El consideră ca astfel de jertfitor trupul și sângele Domnului, pe care îl opune jertfelor de animale, dar și de mâncări și băuturi aduse idolilor: “Cele ce le jertfesc păgânii, le jertfesc demonilor, și nu lui Dumnezeu. Și nu voiesc să fiu împărtașit demonilor. Nu putei să bei paharul Domnului și paharul demonilor; nu putei să vă împărtașiți din masa Domnului și din masa demonilor.” (1 Cor. 10, 20-21).

La început creștinii au numit pe acești slujitori “prezbiteri”, și nu “jertfitori” (ιερείς), pentru că acest nume era prea legat de ideea de aducători de jertfe sângeroase de animale. Creștinii voiau să se distingă prin această nouă numire a slujitorilor lui Hristos, de cultul iudaic.

Fără de jertfele de animale evreiești și păgânești, jertfa lui Hristos era în fond o jertfă duhovnicească (autojertfire voluntară). Întrucât ea era o aducere duhovnicească permanentă a Persoanei lui Hristos cel înviat, cei prin care se săvârșea vizibil această aducere trebuiau să se aducă și ei duhovnicește. Și pentru aceea Se aduce Hristos în continuare, ca să se poată adăuga la ea și această ca jertfă asemenea Lui. Ba nu numai ei, ci toți credincioșii. Acest

¹²⁹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Orniti. 3, 5 la Colos.*, P.G., 62, 324.

aducere consta într-o dedicare a lor, lui Dumnezeu, în mod duhovnicesc, spre lauda lui Dumnezeu prin cuvinte și fapte. Dar această jertfă de laudă a lor prin cuvinte și fapte nu poate avea loc fără jertfa trupului și sângelui Domnului în continuare și fără împărțirea noastră de ea. Amândouă acestea se spun în Epistola către Evrei: “Avem altar din care nu au dreptul să mănânce cei ce slujesc cortului... A adăra printr-Însul, prin Hristos, să aducem lui Dumnezeu jertfă de laudă, adică rodul buzelor, care preamăresc numele Lui. Iar facerea de bine și dăruirea noastră nu le nesocotim” (Evr. 12, 10-15, 16).

Pentru actualizarea jertfei lui Hristos pentru diferitele comunități, singura prin care pot aduce și creștinii jertfă de laudă, sunt necesari preoții. Dar acești preoți trebuie să efectueze și o împreună-aducere duhovnicească a lor cu Hristos, împreună cu credincioșii. Jertfa lui Hristos nu lucrează magic, pentru că nu îi produce efectul numai prin sângele vărsat odinioară, asemenea sângelui animalelor; ci lucrează prin sângele Lui preacurat sau plin de puterea Duhului, care umple și pe cei ce se împărtășesc de El de aceeași putere de aducere a lor, lui Dumnezeu.

Întrucât au comun cu credincioșii aducerea lor duhovnicească din puterea jertfei lui Hristos, *slujitorii creștini nu mai sunt separați de credincioși în modul în care erau preoții din legea veche, sau cei păgâni*. E un alt motiv pentru care se evită la începutul Bisericii numirea lor cu numele de sacerdoți, folosit în Vechiul Testament și în păgânism.

Toți creștinii sunt în acest sens o “preoție împărțită” (1 Pt. 2, 9). Dar jertfele creștinilor, sau ei înșiși ca jertfe, trebuie să se alăture jertfei lui Hristos. Căci numai prin Hristos ca jertfă pot intra și ei ca jertfă la Tatăl. O inițiativă a lor în jertfire e necesară, căci dacă ar fi făcută cu sila, nu s-ar sfârși în lăuntru lor, cum nu se sfârșeau păgânii sau evreii. Dar cineva, trebuind să reprezinte pe Hristos care Se aduce jertfă pentru toți, primește jertfele particulare ale credincioșilor în unitate cu jertfa Lui Hristos și în unitatea lor întreolalt, ca să se realizeze jertfa Bisericii în Hristos. Acesta e preotul Noului Testament. El primește jertfele și rugăciunile tuturor și le unește cu jertfa lui Hristos, pe care o aduce în numele tuturor și pentru toți. El încadrează jertfele și rugăciunile tuturor în jertfa și rugăciunea Bisericii ca întreg. Preoții slujitori nu aduc numai jertfele și rugăciunile lor personale, ci ale comunității ca întreg și ale tuturor credincioșilor, alăturate la jertfa lui Hristos. În preot se realizează unificarea tuturor, ca în chipul vădit al lui Hristos, Cel ce Se aduce prin el jertfă în chip nevădit.

Astfel preotul Noului Testament se deosebește de preoții ca simpli jertfitori ai Vechiului Testament și ai păgânilor. El se deosebește și pentru că, în acord cu preponderanța ce o are ca factor duhovnicesc unificator, în misiunea lui intră și predicarea cuvântului și păstoria credincioșilor, pentru formarea duhovnicească a lor, având să se folosească și de ele ca mijloace de menținere a unității credincioșilor în Hristos și în Biserică și ca mijloace de configurare a lor

după chipul lui Hristos.

Aceste slujiri le-a exercitat și Hristos, ca Arhiepiscop.

Slujirile acestea ale preotului contribuie și ele la întipărirea lui Hristos în ființa credincioșilor. Aceștia îi realizează astfel și ei preoția lor generală cu ajutorul preoției slujitoare, nu numai ca aducători ai jertfelor lor personale, ci și ca împărași peste patimile lor și ca învățatori în familie și în societate, sfînșindu-se prin toate aceste slujiri pe ei înșiși contribuind la sfînșirea lumii, dar făcând această ca reprezentanți și calificați ai Bisericii.

În rugăciunea dinaintea de Taina Mirungerii preotul cere ca cel ce se va mirui “să placă lui Dumnezeu în tot lucrul și cuvântul, și să-i fie pizvit sufletul într-o cură și dreptate.” Aceasta înseamnă “consacrarea întregii lui vieți slujirii preoției împărătești”¹³⁰. Laicii nu au acces la sâmbărirea mijloacelor harului; dar sfera lor este viața harului, penetrarea ei în lume. Aceasta e “liturghia cosmică” în lume, operând prin simpla prezență a “ființelor sfînșite”, a “locurilor Sfintei Treimi”¹³¹, cum sunt numiți cei ce se vor mirui, în rugăciunea de sfînșire a Mirului, sâmbărit de episcopi. Minucius Felix (sec. III) declară: “Cel ce scapă un om de pericol aduce o jertfă grasă. Iată jertfele și Liturghia pe care noi le aducem lui Dumnezeu”¹³². Iar Origen zice: “Toți aceia care au fost imprimați de ungerea cu Sfântul Mir au devenit preoți... Fiecare poartă în el însuși arderea cea de tot și el însuși aprinde focul pe altar..., ca să se consume fără sfârșit. Dacă eu renunț la tot ce posed, dacă eu port crucea mea și urmez lui Hristos, am adus o ardere de tot pe altarul lui Dumnezeu... Dacă eu iubesc pe frații mei până la amindărui viața mea pentru ei, dacă lupt pentru dreptate și adevăr până la moarte, dacă mă mortific..., dacă lumea s-a răstignit mie și eu lumii, am oferit o jertfă lui Dumnezeu și mă fac preotul propriei mele jertfe”¹³³.

În general, credinciosul ca preot împărătesc, luând putere din jertfa adusă de preotul slujitor la Liturghie, “continuă acest act *extra muros*, oficiind liturghia prin viața sa de toate zilele... Prezența lui în lume e ca o epicleză perpetuă. E o chemare a Duhului Sfânt peste el și peste ziua care începe, peste munca sa și rodirile pământului”¹³⁴.

Semnifică și aceasta oare și înconjurarea pe care o face preotul cu pruncul, după Taina Botezului și cea a Mirungerii, în jurul analogului. Dacă candidatul la preoție înconjoară Sfânta Masă, ar tând hotărârea lui de a aduce toată viața lui pe Hristos ca jertfă pentru credincioșii și de a sâmbări Tainele și de a învăța în Biserică, mireanul sau membrul preoției generale e închinat slujirii neîntrerupte a lui Hristos în afara altarului, în lume, prin alte mijloace decât prin sâmbărirea Tainelor, dar căutând să înșinșie lumea în jurul lui Hristos, ca pe sine

¹³⁰ P. Evdokimov, *Sacrament de l'amour*, Paris, 1962, p. 119.

¹³¹ P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 122.

¹³² Idem, *op. cit.*, p. 123.

¹³³ P.G., 12, col. 521-522.

¹³⁴ Evdokimov, *op. cit.*, p. 124.

însu i.

Dac preotul e chemat s formeze pe credincio i în aducerea unor astfel de jertfe i s - i închine în modul acesta toat via a lui Hristos, premergând el însu i cu exemplul, se poate spune c preo ia Noului Testament este împlinirea preo iei nedepline a Vechiului Testament i a religiilor p gâne în care se exprima, mai mult prin acte exterioare, n dejdea sfîn irii adev rate a lumii prin jertfele adev rate, alimentate din jertfa des vârit a lui Hristos.

Dar pentru c slujirea înv toreasc i pastoral a preo ilor contribuie de fapt i ea la dezvoltarea preo iei generale a credincio ilor i la men inerea unit ii lor în Hristos, sau a Bisericii, la configurarea tuturor dup acela i chip unitar i autentic al lui Hristos, ea trebuie s se exercite de asemenea în mod unitar. Pentru asigurarea acestei unit i de înv tur , de s vârit a Tainelor, de p storire, sau de formare a credincio ilor dup chipul lui Hristos i de vie uire a lor în i i dup acest chip, e necesar ca preo ii s aib un centru superior al lor investit cu puterea de sus pentru p strarea neschimbat a înv turii, a s vâritii Tainelor i a conducerii credincio ilor, conform orânduirii apostolice a Bisericii. Acest centru superior este episcopul. Biserica a asigurat dependen a preo ilor de episcop în primul rând prin hirotonirea lor de c tre acesta. Prin Hirotonie preo ii primesc harul care înseamn dreptul i puterea de s vârit a Tainelor, de propov duire a înv turii i de p storire. Dependen a de episcop asigur împlinirea acestor slujiri în acela i mod unitar în toat eparhia, dup ce episcopul s-a asigurat c cei ce primesc hirotonia au dobândit capacitatea de a împlini cum se cuvine aceste activit i.

Episcopul unei eparhii, la rândul s u, trebuie s stea într-o comuniune cu episcopii altor eparhii pentru ca unitatea de înv tur , de s vârit a Tainelor i de vie uire evanghelic asigurat de el în eparhia sa s fie în acord cu înv tura, cu s vârit a Tainelor i cu vie uirea apostolic a Bisericii de pretutindeni.

Pentru asigurarea acestei unit i, înc din perioada apostolic s-a rânduit ca orice nou episcop s fie hirotonit de trei sau cel pu in de doi episcopi, iar înainte de hirotonie s fac pe larg m rturisirea credin ei lui, dovedind c este aceea i cu a episcopilor care-l hirotonesc în numele episcopatului întreg al unei Biserici autocefale, care se afl în comuniune cu întregul episcopat al Bisericii. Prin aceasta el d garan ia c va avea grij ca în eparhia sa s se propov duiasc , sub îndrumarea i înv tura lui, înv tura Bisericii de pretutindeni i de totdeauna, s se s vârit easc acelea i Taine i s se îndrumeze via a credincio ilor dup acelea i norme evanghelice de la începutul Bisericii. Aceast m rturisire am nun it a credin ei nu se cere preotului i diaconului, ci numai celui ce are s primeasc harul arhieriei, pentru c el are s garanteze p strarea înv turii i a rânduielilor Tainelor i a celor canonice în Biserica p storit de el.

6. Succesiunea apostolică

Transmiterea aceleiași har de la episcopi la episcopi, începând de la apostoli, odată cu transmiterea puterii și obligației de a prezenta aceeași învățatură și aceleși norme ale Tainelor și ale predicii, se numește succesiune apostolică. De acest har ce vine de la apostoli se împartesc, pe măsura slujirii lor mai restrânse, de la episcopul fiecărei eparhii, toți preoții acelei eparhii, primind odată cu el puterea și obligația de a predica aceeași învățatură și de a prezenta aceeași rânduielă în săvârșirea Tainelor și în predica sufletelor pe care le conformează cu tradiția venită de la apostoli. Biserica trăiește astfel totdeauna duhovnicește din același har apostolic și din aceeași învățatură și rânduielă sacramentală și evanghelică apostolică.

Episcopii sunt ramurile care, pornind din aceeași tulpină apostolică, extind harul și conținutul vieții apostolice în toate ramurile care sunt preoții, și în toate frunzele sau rodirile care sunt credincioșii¹³⁵. Mai bine zis, aceeași sevă care este Hristos se extinde prin episcopi și preoți în tot pomul Bisericii, aflându-se în mod nemijlocit în fiecare mădular al ei. Fără harul succesiunii apostolice al ierarhiei și fără învățătura apostolică transmisă odată cu el, n-ar fi creștinii botezați, nu s-ar împărți creștinii cu Hristos în Euharistie, nu L-ar cunoaște pe Hristos în lucrarea Lui în ei așa cum a fost și cum a lucrat în tot trecutul.

Factorul interior al acestei succesiuni este Hristos însuși și Duhul Sfânt, iar factorul vizibil este Biserica întreagă în prelungirea ei, prezenta de episcopi. I. Karmiris zice: "E necesar să se adauge că succesiunea apostolică nu se limitează numai la firul istoric neîntrerupt al episcopilor, sau la succesiunea învățurii apostolice (*successio doctrinae*), ci se extinde și la succesiunea apostolică a slujirii și demnității sfințite, ca și la firul continuu și neîntrerupt al generațiilor de creștini din toate veacurile, la succesiunea apostolică a întregii Biserici. Aceasta, după moartea apostolilor, a fost purtătoare generală și principală a apostolicității și a slujirii apostolice, înzestrată cu Duhul Cincizecimii Să se răspândească nu numai peste cei doisprezece apostoli, ci și peste tot poporul lui Dumnezeu al legii celei noi și peste toată Biserica prin mulțime de daruri, transmise succesiv... În sensul acesta larg, se poate spune că există o succesiune apostolică a tuturor credincioșilor botezați în Biserică, pe baza chemării lor la prestarea mărturiei credinței și a învățurii apostolice prin

¹³⁵ I. Karmiris, *op. cit.*, p. 393: "Succesiunea apostolică înseamnă succesiunea, neîntreruptă de la apostoli, a slujirii și harismei preoțiești (și arhierice), și anume continuarea succesivă a episcopilor până la noi, prin hirotonie canonică de către episcopii dinaintea lor, ca și transmiterea învățurii, a rânduielii și puterii apostolice, deci înseamnă succesiunea în credință și în mărturisirea apostolică și în slujirea și viața apostolică nu numai a episcopilor, ci și a celorlalți clerici și credincioși, adică a întregii Biserici.

diferite daruri ale credincioșilor ce participă într-un anumit grad la întreita demnitate a lui Hristos, sub înrâurirea Duhului Sfânt ce lucrează în Biserică”¹³⁶.

Despre succesiunea apostolică a ierarhiei s-a vorbit în Biserică de la începuturile ei. Clement al Romei Zice: “Apostolii ne-au vestit Evanghelia trimiși de Domnul Iisus Hristos, iar Iisus Hristos a fost trimis de Dumnezeu”¹³⁷. Apoi apostolii “propovăduind în țări și cetăți... au pus, cercându-i prin Duhul, pe episcopii și diaconii celor ce aveau să creadă... și au dat dispoziția că, dacă vor adormi ei, să se urmeze alii bisericii în slujba lor”¹³⁸. După Ipolit al Romei, episcopii “sunt socotiți succesorii apostolilor și purtători ai aceleiași haruri și zitori ai arhieriei și învățurii Bisericii”¹³⁹. Iar după Eusebie, “întâistitorii, judecătoria și sfătuitoarea cetății celei frumoase (a Bisericii) și-au luat începutul de la apostolii și ucenicii Mântuitorului, iar din succesiunea lor începe acum, odrăslind ca dintr-o sămânță bună, strălucesc întâistitorii Bisericii lui Hristos”¹⁴⁰.

Sfântul Irineu spune că apostolii au lăsat pe episcopi ca succesori în locul lor¹⁴¹. Ba Sfântul Irineu afirmă că preoții au “succesiunea de la apostoli” (successionem ab Apostolis habent), întrucât și ei “au primit prin succesiunea episcopală harisma sigură a adevărului, după bună plăcere a Tatălui”¹⁴².

Prin succesiunea apostolică a episcopatului se asigură păstrarea integrală a învățurii apostolice, adică nu numai în forma ei fixată în Noul Testament, ci și în forma ei explicită, numită Sfânta Tradiție. Aceasta s-a păstrat prin succesiunea apostolică în forma orală și aplicată. “*Non enim per litteras traditam illam, sed per vivam vocem*”, spune Sfântul Irineu¹⁴³. Și se ține că ceea ce se lasă în scris nu acoperă niciodată tot ce se transmite prin viu grai și prin aplicare. Dar bogăția acestui tezaur oral și aplicat nu și-o pot însuși de la antecesorii decât cei ce au stat timp îndelungat cu ei. Succesiunea apostolică a ierarhiei implică și această împreună petrecere a celor mai tineri cu cei mai bătrâni, această ucenicie practică.

Harisma episcopală este harisma care poartă în sine puterea de a transmite toate harurile și darurile ce se difuzează începând de la apostoli în tot timpul în Biserică, sau pe Hristos însuși și pe Duhul Sfânt, prezenți în lucrători în aceste haruri și daruri. Dacă și așa, ea nu trebuie în eleasă numai ca

¹³⁶ *Op. cit.*, p. 396-397.

¹³⁷ *Ep. 1 Cor.* 42, 1-4; 44, 2 urm.

¹³⁸ *Ep. 1 Cor.*, cap. 42-44.

¹³⁹ *Împotriva tuturor ereziilor*, 1.

¹⁴⁰ *Erm. la Ps.* 88, 35, P.G., 23, 1104. Iar în *Ist. Bis.* 1, 1, vorbește de succesiunile sfinților apostoli.

¹⁴¹ Quos et successores reliquebant suum ipsorum iocum magisterii tradentes, quibus ipsas Ecclesias commitebantur. *Adv. haereses* III, 3, 1, 9; III, 4, 1; IV, 33, 8; V, 20, 1.

¹⁴² Cum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum Patris acceperunt (IV, 26, 2, P.G., 7, 1053).

¹⁴³ *Op. cit.*, III, 3, 2, 1.

un canal ce aduce pân la noi ceva vechi, ci ca un foc ce se transmite cu aceeași putere de încălzire, sau ca apa unui fluviu mereu puternic ce pătrunde în solul nou la care ajunge, fertilizându-l. Focul și apa harurilor persistă în Biserica de la începutul ei. Dar ele nu vin numai din trecut, ci și de sus în fiecare timp, căci Biserica este mereu deschisă cerului. Ele sunt soarele care încălzește toate generațiile, fiind prin razele lui în ele, dar pătrunzându-le de sus.

Pe Hristos, pe Care Îl primim noi azi prin Tainele și prin învățătura preoților hirotoniți și de episcopi, dar și de la părinții noștri, Îl simțim prezent și viu în ei și de aceea poate pătrunde și în noi. El nu este un Hristos al trecutului, decât în sensul că tot El a fost viu și lucrător în generațiile trecute. El este mereu viu. Prin succesiunea apostolică se asigură permanența pururea vie a lui Hristos, prezența aceluiași Hristos în mod continuu în toate generațiile. Nu Hristos trece, ci generațiile trec. Dar toate au fost vii în Hristos. Și numai în același Hristos suntem vii și noi. Dar noi primim pe Hristos cel viu din cei ce trăiesc în El, cu care noi continuăm să trăim o vreme în acest Hristos viu. Atâta numai că ei L-au primit puțin înaintea noastră. Succesiunea este o concomitență continuă.

Învățătura despre Hristos nu constituie singur conținutul succesiunii apostolice, sau al Tradiției; ea ar deveni în acest caz o învățatură teoretică, care poate apărea după un timp învechită. Nici harul Tainelor ca lucrare a lui Hristos ce ni se comunică nu formează singur conținutul Tradiției. Ca lucrarea lui Hristos să aibă deplină eficacitate în noi, trebuie să știm mai pe larg cine este El și ce cere El de la noi. Numai împreună, harul lui Hristos și învățătura Lui și despre El ni-L transmit pe Hristos în deplinătatea Lui vie și eficientă.

Întrucât Hristos ca Dumnezeu și omul adevărat nu se învechetește, nici lucrarea Lui și învățătura despre El nu se învechesc. Dar descrierea Persoanei Lui infinite prin dumnezeirea Ei și pururea actuală prin umanitatea Ei în mod suprem realizată, trebuie făcută în eleas la nivelul în elegerii fiecărui timp, pentru a face evident adevărul Ei unic, în plenitudinea lui. De aceea Sfântul Ioan Gură de Aur și Sfântul Grigorie de Nazianz au insistat asupra importanței slujirii învățătorești a preoților și episcopilor.

Dacă păstrarea și propovăduirea învățurii integrale a lui Hristos înseamnă de slujirea treptelor Hirotoniei, Biserica ortodoxă nu poate recunoaște ca valide hirotoniile altor Biserici care au alterat această învățatură.

Nu poate avea loc o succesiune a harului nici de la episcopii căzuți de la această învățatură la cei pe care-i hirotonesc ei. Altfel am cădea într-o în alegere magică a harului; el n-ar mai fi o forță duhovnicească împreunată cu adevărata cunoaștere de Dumnezeu.

Dacă Biserica ortodoxă recunoaște ca hirotoniți și pe membrii ierarhiei catolice și vechi-orientale (problema celor ai ierarhiei vechi catolice ar merita o considerare specială după ce Biserica noastră s-ar asigura că aceeași formă de creștinism s-a abținut de la învățătura integrală a Bisericii de totdeauna), aceasta o face pe baza iconomiei, adică în cazul când aceia intră în Biserica ortodoxă

completându-și credința lor tîrbit întrucîtva, din momentul hirotoniei.

Mai grea este problema recunoașterii hirotoniilor anglicane, dată fiind marea varietate și fluiditate din Comuniunea anglicană, nu numai în privința învățurii, ci chiar a Tainelor. Căci întrucît pentru unii din ei s-a diluat învățura despre Taine, nu e socotit necesar de tot și nici Preoția. Deocamdată Biserica ortodoxă teapă de la Comuniunea anglicană înaintarea spre mai mult unitate și fermitate în învățură, într-un spirit de apropiere de cea ortodoxă.

Faptul că Hirotonia face capabili, pe cei ce o au, să transmită altor credincioși ai Bisericii harul Tainelor nu dintr-o vrednicie personală, ci din calitatea lor de reprezentanți ai Bisericii și mîrturisitori ai credinței ei, e una din explicațiile învățurii Bisericii despre nerepetarea Tainei Hirotoniei și despre revenirea preoților și episcopilor caterisiți și cazuși în erezii, la capacitatea săvârșirii valide a Tainelor odată cu ridicarea caterisirii lor și a reintririi în sânul Bisericii. Capacitatea de a săvârși valid Tainele, cu care au fost investiți, prin ieșirea lor din ambianța de har a Bisericii a devenit numai nelucrătoare, dar nu s-a desființat cu totul în ei.

Această explicație trebuie completată însă cu aceea că Taina aceasta, ca și cea a Botezului și a Mirungerii, îl pune pe om într-o anumită relație fundamentală cu Hristos, spre deosebire de Euharistie și de Nunt, care întresc în planul conștient această relație, și de Pocin și Maslu, care o refac. Această relație se imprimă în ființa omului, lăsînd în el niște urme chiar fără voia lui. E ceva analog cu urma pe care o lasă în perechea celor căsătoriți relația întemeiată între ei prin căsătorie toată viața. De aceea și Taina Nunții se consideră, în general, indisolubilă, și Biserica nu aprobă căsătoria a doua și cu mai puțin plăcere pe cea de a treia.

7. Aspectele vizibile ale Hirotoniei și puterea nevzută acordată prin ea

a. Săvârșitorul și primitorul Tainei.

Săvârșitorul Tainei este episcopul eparhiei sau delegatul lui —un arhieru —pentru preoții și diaconii chemați să slujească în cadrul ei, iar pentru un episcop, trei sau cel puțin doi episcopi, reprezentînd episcopatul Bisericii autocefale respective. Prin aceasta se menține unitatea preoților din eparhie și a credincioșilor care primesc Tainele de la ei, în unicul Hristos, reprezentat de episcop, și unitatea episcopilor între ei în arhieria primită din arhieria și din Duhul aceluiași Hristos, asemenea celei a apostolilor.

După tradiția Bisericii ortodoxe, nu pot fi hirotoniți decât membrii de sex bărbătesc ai Bisericii, care mărturisesc credința ei și vor să-și împlinească fața de Biserică îndatoririle ce în de treapta ierarhică în care sunt introduși. În acest scop Biserica a cerut ca ei să fie întregi la minte și la trup și să aibă o

pregătire teologică și un nume necompromis. La treapta episcopală nu pot ajunge, după hotărârea Sinodului V-VI ecumenic, decât cei neînsurași sau văduvi prin decesul soției, deveniți în prealabil ieromonahi. Pentru preoți și diaconi nunta este oprită după hirotonie¹⁴⁴. Sunt derogante pentru autoritatea unui preot unele situații.

Condițiile acestea cerute primitorilor Tainei au semnificația lor spirituală. Membrii ierarhiei nu pot fi decât bisericieni, pentru că sunt chemați să fie organele vizibile ale lui Hristos, unicul salvător nevădit al Tainei; iar Hristos a fost biserica. Femeile însă nasc și își pot crește pentru preoție pe copiii lor asemenea Maicii Domnului. Ele sunt mamele preoților și episcopilor, Dumnezeu exercitând prin ele cea mai mare autoritate spirituală asupra lor. “Raportul atât de misterios între mamă și copil face ca femeia, Eva —sursa vieții—, să vegheze asupra a toată ființa, să ocrotească viața în lume. Ați văd că femeia va fi soție, mamă sau *sponsa Christi* (mireasa lui Hristos) e o chestiune accesorie. Harisma ei, care este cea a maternității interiorizate și universale, poartă pe orice femeie spre cel fiind lipsit și precizează admirabil esența feminin; fecioară sau soție, orice femeie este mamă *in aeternum*. Componentele sufletului ei o predispun să încalzească (“couver”) tot ce înaintează pe drumul său, să descopere în ființa cea mai virilă și mai tare un copil slab și fragil¹⁴⁵.”

Femeia are în liniștea ei o siguranță și o capacitate de a da încredere bisericii, care, dincolo de demonstrația de putere, simte nevoia susținerii unei mame. Ioan, apostolul, e încredințat de Iisus Sfintei Sale Mame, ca Mamă a lui. “Femeie, iată fiul tău.” Episcopii au și ei mamele lor, care-i îndrumă cu înțelepciunea lor și cu tăria lor de credință. Astfel se poate spune că în preoție bisericii e implicat un suport feminin¹⁴⁶. În catacomba Sfântului Calist, un biserican, episcopul, întinde mâna asupra pâinii euharistice, dar înapoia lui stă o orantă, o femeie în rugăciune¹⁴⁷. Biserica fără femeie se pierde în abstracțiuni; femeia îl ține legat de viață, care-și are baza în viața dumnezeiască, în Duhul Sfânt.

Rolurile nu pot fi amestecate.

Episcopul trebuie să fie necășătorit, pentru că slujirea lui constă nu numai în salvarea personală a Tainelor și în învățarea personală a creștinilor în

¹⁴⁴ Sinod V-VI, *Can. 6; Canoanele apostolice, can. 26.*

¹⁴⁵ P. Evdokimov, *Sacrament de l'amour, op. cit.*, p. 41.

¹⁴⁶ Evdokimov face afirmația îndrăznească, dar nu lipsită de oarecare adevăr, că în maternitatea femeii se reflectă mai mult decât în paternitatea bisericii aplecarea spre cel necășător, care e proprie Tatălui ceresc. De aceea Fiul lui Dumnezeu, făcându-Se om, a putut fi fragilități, dar n-a putut fi fragilități. Un text liturgic spune: “Tu ai necășătorit pe Fiul, pe Care Tatăl L-a necășătorit înainte de veci fragilități mamă” (*Op. cit.*, p. 43, 47). Nașterea Domnului din femeie exprimă harisma femeii de a înfrunța nașterea lui Iisus în adâncul sufletului (*Op. cit.*, p. 44) și de a ocroti chiar în sufletul ei pe Fiul ei, episcop (*Op. cit.*, p. 44). Maica Domnului poartă omofor, ocrotind pe toți cei ce cred, deci chiar și pe preoți și episcopi (*Op. cit.*, p. 48).

¹⁴⁷ *Op. cit.*, p. 46.

cele ale credin ei, ci i în supravegherea acestor slujiri din partea preo ilor ca ajut tori ai lui. Fiin a lui trebuie s fie ocupat în întregime de grija Bisericii, s uite de orice interes al lui sau al familiei, asemenea lui Hristos, al C rui reprezentant deplin este.

Dac prin celelalte Taine se pune o baz de via nou personal , sau se promoveaz această via a, slujirea preo ease i arhieresc se acord celor ce au deja această via i au dat dovad c au colaborat cu adev rat cu harul la înt rirea ei în fiin a lor.

Slujirea celor trei trepte ierarhice este legat de Liturghie, pentru c îndatorirea membrilor lor const în mod principal în s vâr irea Tainelor i în înv tura poporului, iar Taina culminant este Euharistia, care se s vâr e te la Sfânta Liturghie; i tot în cursul acesteia se d în mod principal înv tura.

Nu poate ajunge cineva la o treapt superioar în ierarhie f r s fi trecut prin cele inferioare, începând cu cea mai de jos, a diaconatului; nici nu poate trece în cursul aceleia i Liturghii de la o treapt inferioar la cea superioar . C ci dac s-ar da treapta arhieriei de la început, preo ia i diaconia s-ar confunda cu ea i nu s-ar mai putea da în mod deosebit. Iar dac s-ar da de la începutul Liturghiei diaconia, apoi mai târziu preo ia i apoi arhieria, arhierul n-ar mai putea s vâr i îndat întreaga Liturghie.

De aceea hirotonia diaconului se s vâr e te dup prefacerea Sfintelor Daruri, ca s nu mai aib rost s devin preot în cursul aceleia i Liturghii, nemaivând putin a s oficieze prefacerea Sfintelor Daruri, care e punctul esen ial al Sfintelor Liturghii i s pun în practic la aceea i Liturghie slujirea principal a diaconului, care este aceea de a ajuta pe preot la împ rt irea credincio ilor. Tot de aceea hirotonia preotului are loc dup intrarea cu Sfintele Daruri, pentru a împlini imediat la aceea i Liturghie slujirea prefacerii lor — actul esen ial al Liturghiei i al slujirii preo e ti în cadrul Liturghiei. Iar dup aceea, nu mai are rost s fie înaintat la treapta arhieriei, nemaivând ce face, ca arhieru, la aceea i Liturghie. i din acela i motiv, arhierul e hirotonit dup cântarea trisaghionului, ca s supravegheze imediat, la aceea i Liturghie, citirea Apostolului i a Evangheliei, care reprezint slujirea înv toreasc , atât de esen ial pentru episcop, iar apoi s oficieze prefacerea Sfintelor Daruri.

b. Rânduiala hirotoniei în cele trei trepte i s vâr itorul ei nev zut.

Candida ii celor dou trepte inferioare sunt introdu i în altar, adic la slujirea jertfei lui Hristos, viitorul diacon de c tre doi diaconi, iar viitorul preot de c tre doi preo i. Ace tia îi conduc i în jurul Sfintei Mese de trei ori. În timpul acestei înconjur ri candida ii s rut de fiecare dat cele patru col uri ale ei i mâna arhierului hirotonisitor, care ade pe scaun în partea dinspre miaz noapte a Sfintei Mese. Odat cu mâna s rut i omoforul i epigonatul, f când trei metanii înaintea lui. În jurul Sfintei Mese viitorul diacon e condus de doi diaconi, ceea ce semnific o ini iere a viitorului diacon în diaconie i o

anumit primire a noului diacon în rândul cetei lor. Un lucru analog semnifică și conducerea candidatului la preoție, de doi preoți.

Prin înconjurarea Sfintei Mese de trei ori și srutarea colurilor ei, viitorul diacon și preot arată că preocuparea și iubirea lui se va mișca toată viața în mod neîntrerupt în jurul Lui Hristos, prezent nevzut pe Sfânta Masă și vzut în persoana episcopului de lângă ea.

Prin cele trei metanii făcute de fiecare dată în fața arhierelui și prin srutarea omoforului, epigonatului și mâinii lui drepte, candidatul la diaconie și preoție își arată voința de a asculta pe arhierelul său, care reprezintă în mod vzut pe Hristos, omoforul fiind semnul grijii lui pentru poporul pstorit, epigonatul —semnul puterii lui duhovnicești, iar mâna lui dreaptă —organul prin care Hristos însuși transmite lucrarea Sa în tainele cele sârșite.

Diaconul îngenunchează apoi cu piciorul drept în fața Sfintei Mese, pune mâinile una peste alta pe ea, iar capul și-l reazem pe ele. El arată prin aceasta că se predă acum ca jertfă vie lui Hristos, ca și pe Sfânta Masă. Se află totdeauna Hristos ca jertfă.

Arhierelul își scoate mitra, ca să arate că nu el ca om va investi cu puterea diaconiei pe candidat, ci Hristos însuși. Pune mâna dreaptă peste capul aceluia, ca organ (“materie”) prin care se transmite harul lui Hristos, și rostește cuvintele: “Dumnezeiescul har, cela ce totdeauna pe cele neputincioase le vindecă și pe cele cu lipsă le împlinește, prohișitește pe cucernicul ipodiacon (N), în diacon. Să ne rugăm dar pentru dânsul ca să vină peste el harul întru tot Sfântului Duh.” Deși harul diaconiei se transmite prin mâna episcopului, el declară cu smerenie că harul însuși îl ridică pe primitor în treapta diaconiei. Dar aceste cuvinte sunt numai introducerea la rugăciunea care urmează și pe care o rostește episcopul, dar la care cere să se asocieze toți cei din altar. În sârșirea Tainei, arhierelul nu se singularizează, ci se află în comuniunea Bisericii. În prima rugăciune cere lui Hristos, ca Însuși El “să dăruiește harul Lui” celui prohișit întru diacon. Într-o a doua rugăciune arhierelul cere tot lui Hristos ca El însuși să umple, pe cel ce l-a învrednicit de a intra în slujba diaconiei, de toată credința, dragostea, puterea, sfințenia, prin venirea Sfântului și de-iașfăcătorului Duh asupra lui. “Căci nu prin punerea mâinilor mele peste dânsul, ci prin puterea îndurătorilor Tale celor multe se dă celor vrednici ai Tăi harul.”

Conștiința că Hristos însuși este de față și lucrează în această Taină unește într-o adâncă cutremurare și responsabilitate pe sârșitorul Tainei cu cei ce-l asistă pe de o parte și cu primitorul ei pe de alta. În această întâlnire de suflete, pstrunse de conștiința prezenței și lucrării aceluiași Hristos, se sârșitește trecerea puterii lui Hristos de la slujitorii de mai înainte, la slujitorul cel nou.

Semnele capacității slujirii diaconicești și le încredințază arhierelul înmânându-i orarul și măneculele înaintea ușilor împărșitești, după ce le arată credincioșilor și declară de trei ori: “Vrednic este”, iar poporul răspunde tot de

trei ori, confirmând: “Vrednic este.” La evenimentul consacrării unui nou slujitor al lui Dumnezeu și al Bisericii participă cu asentimentul lui și poporul credincios.

În momentele vizuale ale hirotoniei preotului se cuprind câteva deosebiri, care punctează ceea ce este propriu slujirii preoției. Candidatul la preoție îngenunchează în fața Sfintei Mese cu amândouă picioarele, arătând că se predă mai accentuat lui Hristos. În prima rugăciune, arhiepiscopul cere lui Hristos să-l dăruiească acest mare har al preoției, iar în rugăciunea a doua se specifică slujirile preotului, de slujitor al Tainelor și de propovăduitor al cuvântului dumnezeiesc: “Să se fac vrednic a sta față de prihan înaintea jertfelnicului Tău, a propovădui Evanghelia împotriva tăriei Tale, a lucra cu sfințenie cuvântul adevărului Tău, a aduce jertfe și daruri duhovnicești, a înnoi pe poporul Tău prin baia nașterii de a doua.”

Apoi în fața poporului, pe lângă veștile care reprezintă capacitatea lui de slujitor al Tainelor, și se înmânează și Liturghierul care reprezintă slujirea lui principală de slujitor al Sfintei Liturghii. Iar după prefacerea Sfintelor Daruri, arhiepiscopul își încredințează sfântul trup al Domnului pe burete ca să-l ia pe mâna dreaptă, să-l așeze pe cruce peste cea stângă, cu cuvintele: “Primește odorul acesta și-l poartă pe el până la a doua venire a Domnului nostru Iisus Hristos, când El are să-l ceară de la tine”. Apoi preotul se retrage în partea de dreapta a Sfintei Mese, înmânând sfântul trup în mâinile sale așezate deasupra ei, oarecum identificate cu ea. Preotul va înmâna trupul Domnului jertfit pe seama credincioșilor până la sfârșitul lumii atât ca reprezentant al tuturor preoților Bisericii, cât și ca preot singular, care trebuie să înmâneze trupul credincioșilor acest trup până la sfârșitul vieții lui, care, pentru el, coincide cu sfârșitul lumii, căci cum va încheia viaa lui așa se va scula în fața Domnului la înviere, sau se va prezenta după moarte.

Răspunderea arhiepiscopului de a da preotului trupul Domnului și răspunderea acestuia de a-l primi se întălesc și se întregesc într-o răspundere comună în fața lui Hristos, dar și în fața poporului căruia trebuie să se pună înmâna trupul lui Hristos, adică pe Hristos însuși în toată viaa lui, pentru a fi predat altor episcopi și altor preoți până la sfârșitul lumii. Deschiderea eshatologică a Preoției și a Euharistiei iese prin aceasta puternic în relief. Preotul privește, înmânând trupul Domnului pe mâini, spre viaa venică, atunci când se va cere de la el trupul tainic.

În această unire realizată prin vibrația comună a celei mai adânci răspunderi față de Hristos, față de Biserica prezentă și față de viitorul ei eshatologic, și de tot drumul ei până atunci, răspunderea carei scadență va avea loc în eternitate, Hristos Își procură prin mijlocirea episcopului un nou organ vizual al Său, un nou organ al lucrării Sale, în Tainele cele vizuale. În răspunderea această comună, cel ce hirotonitește și cel ce e hirotonit devin complet străvezii pentru lucrarea lui Hristos însuși, pentru că de fapt Hristos

este cel ce lucrează prin Duhul S u. Dacă n-ar fi Duhul Sfânt, n-ar fi p stori i înv tóri în Biserica . C ci ace tia se fac prin Duhul, cum zice i Pavel: “Întru care Duhul Sfânt v-a pus episcopi.”¹⁴⁸ C ci aceasta este hirotonia: se pune mâna b rbatului, dar Dumnezeu lucrează totul i mâna Lui e aceea care se atinge de capul celui ce se hirotone te, dacă se hirotone te cum trebuie... C ci dacă n-ar fi arvuna Duhului ... nu am avea preo i. Nici n-ar putea fi aceste hirotonii f r aceea venire (a Duhului)¹⁴⁹.

La hirotonia arhierelui, se pune pe capul candidatului nu numai mâna unuia din episcopi, ci i Sfânta Evanghelie, indicându-se pe de o parte sarcina principal ce o prime te noul arhieru, pe de alta, accentuându-se credin a c Hristos însu i i-l face organul deplin al S u. În prima rug ciune se vorbe te de “jugul Evangheliei” ce-l prime te noul arhieru, iar în a doua, după ce se aminte te de îndatorirea lui de “a aduce jertf i prinos pentru tot poporul”, e numit “iconom al harului”; apoi e pus într-o leg tur special cu Hristos, adev ratul P stor, ca s - i pun i el sufletul pentru credincio i, cum i l-a pus Hristos, des vâr indu-l prin pilda, înv tura i toat lucrarea Sa: “F -l urm tor ie, adev ratul P stor, punându- i sufletul pentru oile Tale, pov uitor orbilor, lumin celor dintru întuneric, cert tor celor neîn elep i, ajut tor pruncilor, lumin tor în lume, ca, des vâr ind sufletele cele ce i s-au încredin at lui în via a aceasta, s stea neru inat înaintea judec ii Tale”.

Dup aceea, el prime te ca ve minte, peste cele preo e ti, sacosul, omoforul i mitra. P strând ve mintele preo e ti i înt rindu-le prin sacos, el va p stra i completa slujirea de preot s vâr itor al Tainelor, nedesp rindu-se de comunit ile euharistice i duhovnice ti restrânse i de credincio ii concre i, prin faptul c men ine i treapta unei preo ii cu o mai extins lucrare unificatoare. Primind omoforul, el asum r spunderea pastoral pentru toat ob tea credincio ilor, asemenea lui Hristos, Care i-a pus sufletul pentru mântuirea fiec ruia din noi, ca P storul care las pe cele nou zeci i nou de oi i pleac în c utarea celei primejduite; aceasta da o semnificatie duhovniceasc puterii sale împ r te ti, simbolizat prin mitr . Ea e putere duhovniceasc , responsabilitate pentru mântuirea tuturor credincio ilor.

Ca organ al lui Hristos, arhierul are cea mai cutremur toare r spundere pentru mântuirea sufletelor, având s imite pe Hristos în smerenie, pild de cur ie, de dezinteresare, de blânde e, de jertfire de sine. Dacă i i în elege rolul de reprezentant al lui Hristos ca un temei pentru o putere în spirit lumesc, el s-a dep rtat interior de Hristos i prin el nu se mai înf ptuie te cu toat eficien a lucrarea lui Hristos cel blând, smerit, curat i în stare de continu jertf . Ca organ al lui Hristos, el trebuie s fie un slujitor model al lui Hristos i va avea s dea seama la judecata lui Hristos de felul cum i-a împlinit slujirea lui: dacă i-a împlinit-o bine, va avea plat mai mare, dacă i-a împlinit-o r u,

¹⁴⁸ Sf. Ioan Gur de Aur, *Omil. 14 la Cincizecime*, P.G., 50, 458.

¹⁴⁹ Idem, *Omil. 14, la Fapte*, P.G., 60, 180.

va avea parte de osând mai mare.

F Taina Nun ii

Taina Nun ii este un act sfânt, de origine dumnezeiasc , în care, prin preot, se împ rt e te harul Sfântului Duh, unui b rbat i unei femei ce se unesc liber în c s torie, care sfîn e te i înal leg tura natural a c s toriei la demnitatea reprezent rii unirii duhovnice ti dintre Hristos i Biserica ¹⁵⁰.

1. Locul Nun ii între celelalte Taine

O prim întrebare care s-ar putea na te în leg tur cu această Taină este cea referitoare la locul care i se acord ei în în irarea Tainelor. Această întrebare implic i pe cea referitoare la locul Hirotoniei. Dacă s vâ ritorul tuturor Tainelor este preotul, de ce nu se pune Hirotonia fie la începutul, fie la sfâr itul tuturor Tainelor? De ce a az tradi ia Bisericii Hirotonia după Botez, Mir, Euharistie i Poc in i înainte de Nunt i Maslu? Un prim r spus ar putea fi acela c prin cele patru Taine anterioare omul este pus într-o rela ie direct cu Hristos i numai indirect este pus într-o rela ie de slujire i cu ceilal i oameni, pe când prin Taina Nun ii omul e pus în primul rând într-o rela ie strâns cu un semen al s u, iar prin Maslu i se d un ajutor pentru trupul s u, i numai prin ele e pus în rela ie cu Hristos. Deci aceasta ar justifica i a ezarea Hirotoniei după cele patru Taine care pun pe om în rela ie direct cu Hristos, întrucât de acestea depinde mântuirea lui, iar rolul principal al preotului e s -i ajute prin Hristos pe oameni s -i dobândeasc mântuirea.

Acest r spus poate avea i forma urm toare: cele patru Taine a ezate înaintea Hirotoniei dau omului harul cu care conlucrând, el î i dobânde te mântuirea, dar fructificarea acestui har se face în mod deplin prin preoie i c s torie. Majoritatea oamenilor tr iesc plin tatea rela iei de c s torie prin realizarea virtu ilor ca roduri ale colabor rii lor cu harul, sau ca forme ale sfîn irii lor în această rela ie neîntrerupt i intens . Iar odat intrat în această rela ie, calitatea ei de o anumit în l ime determin în sens bun toate celelalte rela ii ale omului în societate, pe care c s toria le multiplic . Cu atât mai mult se întâmpl aceasta cu preoia. Deci Taina Nun ii i Taina Preoiei ajut pe credincio i, prin harul ce li-l dau, s pun într-o aplicare convenit harurile celorlalte Taine, în situa ia concret familial i social în care tr ie te, prin

¹⁵⁰ H. Andrusos, *Dogmatica*, trad. rom., p. 420. Macarie, *Dogmatica*, după Evdokimov, *op. cit.*, p.165.

natur , marea majoritate a lor, sau în rolul bisericesc asumat de al ii¹⁵¹ îi ajut ca în rela ia cu semenii lor, în c s torie i în preo ie i în multiplele probleme i rela ii ce li le impun acestea, s se întâlneasc cu Dumnezeu, sau s dezvolte rela ia cu Hristos mai ales printr-un semen cu care se unesc pe via , sau cu credincio ii pentru care sunt r spunz tori. Nunta i Preo ia ca Taine fac v dit faptul c persoana nu se realizeaz decât în comuniune, c persoana i comuniunea sunt doi poli inseparabili; fac v dit faptul c Tainele î i au rodirea lor în r spunderea oamenilor unii fa de al ii. Din acest punct de vedere, preo ia e un rod mai bogat al celorlalte Taine i deci e justificat a ezarea dup ele i înainte de celelalte în care acelea rodesc.

Poate faptul c monahii, printr-o harism care biruie te natura reu esc s se men in printr-un efort în afara rela iei de c s torie i a complexului de rela ii necesare i de probleme impuse de ea, men inându-se într-o rela ie direct i oarecum strict. personal cu Hristos, explic de ce Biserica nu consacr printr-o Tain intrarea în monahism, ci numai printr-o ierurgie.

Paul Evdokimov observ : “Prin harul Tainei (Nun ii) e ecurile nu sunt r ni mortale, nici infidelit ile condemn ri f r recurs. Ceea ce monahii realizeaz *nemijlocit*, cei c s tori i o fac *mijlocit*, i mijlocul prin care o fac este locul sacramental al harului. Cei doi privesc pe Hristos, privindu-se unul pe altul, i acest altul e iubirea Lui, care e darul harului¹⁵².

Faptul c putem vedea pe Dumnezeu prin altul, c iubirea fa de altul ni-l face pe acela transparent al lui Dumnezeu, e un dar al întrup rii Cuvântului. Prin aceasta Cuvântul lui Dumnezeu ne-a dat putin a s -L vedem prin fa a omeneasc , mai întâi în El însu i, apoi în to i cei în care Hristos Se s l luie te, sau continu s Se întrupeze prin Taine. Numai pentru c Hristos ca Dumnezeu e transparent în altul i înfrumuse eaz pe altul, acest altul ni se arat vrednic de o iubire nesfâr it ; iubirea fa de acest altul nu se epuizeaz niciodat . În afar de Hristos, iubirea permanent fa de un om concret ar fi fost imposibil . “Pentru cine se plaseaz în afara Întrup rii, diferen a infinit , calitativ , de netrecut, între Dumnezeu i om, alteritatea lui absolut , face iubirea nenorocit i toat comuniunea, chiar comunicarea, indirect i voalat . Proiectat în raporturile celor c s tori i, această alteritate radical a altuia face în mod concret iubirea nenorocit i imposibil ”¹⁵³. Monahul, de i nec s torit, st totu i în rela ie cu Dumnezeu ca persoan , deci într-o stare de acut responsabilitate. De aceea literatura patristic nume te monahismul “adev rata filosofie”¹⁵⁴.

Faptul c în c s torie Dumnezeu e cunoscut prin cel lalt, iar în Maslu

¹⁵¹ A1. Schmemmann, *op. cit.*, p. 99, 115, vede o apropiere între preo ie i c s torie, c ci prin amândou omul prime te harul de a se aduce jertf lui Dumnezeu în referin ele cosmice ale vie ii.

¹⁵² *Sacrement de l'amour...*, p. 158.

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ La Evdokimov, *op. cit.*, p. 157.

– prin mângâierea primită de la El în stare de boală (prin trup), face ca aceste două Taine să fie aezate la urmă, după ce preotul a pus pe om în legătură directă cu Hristos prin celelalte patru Taine. Dar faptul că forma mijlocită în care se cunoaște Hristos prin cele două Taine din urmă este totuși o cunoaștere directă a Lui prin transparenta celuilalt sau a trupului slăbit, deci nu este o simplă cunoaștere deductivă sau posterioară cunoașterii semenului sau trupului bolnav, precum și faptul că atât căsătoria cât și boala sunt forme de situații concrete în care se fructifică harurile celorlalte Taine, leagă aceste două Taine cu cele patru dinainte. Dar Preoția este legată și mai mult atât cu cele patru Taine anterioare prin care este primit Hristos ca Mântuitor personal, cât și cu cele două din urmă, prin relațiile mai responsabile cu oamenii în care trebuie să se manifeste rodirea harului primit.

2. Căsătoria ca legătură naturală pe viață între un bărbat și o femeie

Căsătoria ca legătură naturală pe viață între un bărbat și o femeie se întemeiază pe faptul că bărbatul și femeia numai împreună alcătuiesc umanitatea completă. “Nu este decât o suferință, a fi singur”¹⁵⁵. Nici Dumnezeu nu este o singură persoană. Căci în acest caz n-ar fi iubire, ba n-ar fi peste tot persoană, deci Dumnezeu. De aceea nici omul n-ar fi chipul lui Dumnezeu, dacă ar fi o monadă închisă. În acest caz existența lui ar fi un chin, dacă ar mai exista peste tot. Geneza spune că Dumnezeu a făcut pe Eva pentru că văzută că “nu este bine să fie omul singur” (2, 18). Nu numai că s-a ajutat pe Adam creșterea Dumnezeu și pe Eva, ci și pentru că s-a ferească de singurătate, căci numai pentru că se completează reciproc, ei sunt omul deplin. “Bărbatul și femeia i-a făcut pe ei și i-a binecuvântat; și a chemat numele lui om (Adam), în ziua în care i-a făcut pe ei” (Gen. 5, 2). Omul este o unitate completă, deci chip al lui Dumnezeu, pentru că unitatea sa de om se realizează în dualitatea personală neuniformă, ci complementară de bărbat și femeie: “și a făcut Dumnezeu pe om, după chipul lui Dumnezeu l-a făcut pe el, bărbat și femeie i-a făcut pe ei.” (Gen. 1, 27). “Vorbind de doi, Dumnezeu vorbește de unul singur”, notează Sfântul Ioan Gură de Aur¹⁵⁶. Iar Sfântul Chiril din Alexandria spune: “Dumnezeu a creat coexistența”¹⁵⁷

Scoaterea Evei din Adam înseamnă că Eva a fost cuprinsă virtual în Adam și înainte de aducerea ei distinctă la existență. Dar a fost în Adam nu ca ceva identic cu el și deci ea nu este rezultatul unei simple dezvoltări a lui. Omul este bipolar în sine însuși. Numai așa este ființă dialogică. Partenerii în dialog trebuie să aibă și ceva comun, dar și ceva deosebit, mai deosebit decât are un individ de același sex față de alt individ. Adam a fost totdeauna Adam-Eva. Se poate spune

¹⁵⁵ Idem, *op. cit.*, p. 159.

¹⁵⁶ P.G., 62, 135.

¹⁵⁷ După Evdokimov, *op. cit.*, p. 162.

c aceste dou aspecte (masculin i feminin) ale omului sunt în a a m sur inseparabile în iubirea lui Dumnezeu, c o fiin uman , luat izolat i considerat în sine, nu e deplin om. Nu e, a a zicând, decât o jum tate de om, într-o existen izolat de complementarul s u¹⁵⁸. Nu e decât o jum tate neuniform cu cealalt jum tate.

Deosebirea complementar trupeasc red i condi ioneaz o diferen complementar sufleteasc . Aceasta nu face pe fiecare mai pu in om. Dar umanitatea este tr it de fiecare în alt mod i într-o completare reciproc . Fiecare e la fel de om, dar integritatea uman i-o tr iesc numai împreun , în completarea reciproc . Cu alte cuvinte, această unitate uman diferen iat i complementar este o unitate conjugal . Fiin a uman este o fiin conjugal ¹⁵⁹. Perechea uman din rai era o pereche conjugal . Aceasta era c s toria paradisiac , avându- i baza în natura uman dual . Dar ea avea i un har¹⁶⁰.

Pentru a fi o unire des vâr it , c s toria comport o iubire des vâr it . De aceea ea trebuie s fie indisolubil . Astfel, c s toria avea de la început atributele unit ii i indisolubilit ii. B rbatul avea, în mod deplin, în unirea des vâr it cu o femeie, tot ce-l completa esen ial; i femeia la fel. Trecerea de la leg tura cu o femeie la leg tura cu alta, sau de la un b rbat la altul, nu procur nici unuia completarea deplin printr-o unire des vâr it . Femeiescul e mereu c utat f r s fie g sit deplin, în acea d ruire a lui deplin i pentru toat via a; i b rbatul la fel. Fiecare jum tate r mâne mai mult sau mai pu in un individ necomplet ca om, mai mult sau mai pu in într-o singur tate.

Unirea deplin între un b rbat i o femeie, corespunzând unei iubiri des vâr ite, e netrec toare. C ci fiecare a g sit în cel lalt nu un obiect, ale c rui posibilit i de satisfacere sunt limitate i care se ascunde ca persoan atunci când e tratat ca obiect, ci o persoan ineputabil i ve nic nou în capacitatea i imagina ia ei de autod ruire.

Cei doi se iubesc pentru c se completeaz , pentru c nu- i sunt uniformi. Iubirea nu se na te între dou suflete care sun la fel, ci care sun armonic, spune Schiller¹⁶¹. Iubirea este un schimb de fiin , o întregire reciproc . Iubirea îmbog e te pe fiecare pentru c prime te i d ruie te la nesfâr it, pe când ura s r ce te¹⁶², pentru c nu d i nu prime te nimic.

B rbatul g se te în femeie o tain indefinit . Ea î i cunoa te ni te insuficien e care se cer dup o întregire prin b rbat, de aceea îl iube te pe b rbat; i b rbatul, la fel. C s toria e în acela i timp dragoste i ajutor, bucurie

¹⁵⁸ Idem, *op. cit.*, p. 161.

¹⁵⁹ Idem, *op. cit.*, p. 160.

¹⁶⁰ Clement de Alexandria vorbește de un har al c s toriei în rai. (της τον γαμονχαριτος)

¹⁶¹ La P. Florensky, *op. cit.*, p. 177.

¹⁶² *Ibid.*

de cel lalt i r bdare a lui. Pentru toate acestea se d celor doi ce se c s toresc harul dumnezeiesc. Iubirea une te uimirea în fa a tainei celuiilalt i r bdarea neputin elor lui i ajutorarea lui în ele. În iubire, amândoi devin tari.

C s toria ca leg tur natural a fost sl bit i desfigurat în multe forme dup c dere, prin egoismul desc tu at i dezvoltat de c dere. Ea a pierdut prin aceasta harul legat de starea primordial . Totu i ea n-a fost desfiinat în esen . C ci nici natura uman n-a fost distrus .

B rbatul se întrege te a a de mult prin femeie, deoarece ea este cealalt jum tate a speciei i numai împreun cu ea b rbatul formeaz omul întreg i numai în unire cu ea se realizeaz ca b rbat. i femeia la fel. C ci b rbatul e cel ce completeaz femeia, i viceversa. i dac b rbatul nu completeaz de fapt femeia i nu e completat de ea, nu se realizeaz ca b rbat, precum nici femeia, ca femeie. În felul acesta, în femeia lui, b rbatul are toat cealalt jum tate a speciei, i viceversa, încât nici unul nu are nevoie de alt b rbat sau de alt femeie.

Dar orice b rbat sau femeie e nu numai un exemplar uniform al unei jum t i a speciei, ci poart i caracterele unice ale unei persoane nerepetate. Vie uind împreun , cele dou persoane se configureaz una dup cealalt , încât b rbatul se completeaz i ca persoan prin femeie, i invers. Fiecare devine un fel de co-persoan i amândoi o unitate co-personal . De aceea, b rbatul care ar trece de la o femeie la alta nu se mai realizeaz ca persoan , definit prin convie uirea cu o singur persoan ca femeie. Tr s turile lui personale vor deveni fluide, nedefinite. Propriu-zis el va deveni mai mult un individ-specie, c ci cel ce e lipsit de o adev rat i permanent comuniune personal , e mai mult un individ uniform al speciei decât o persoan . În el se dezvolt mai mult pasiunile speciei, nearmonizate i neînfrânate în tr s turile unei persoane cu caractere spirituale reliefate în mod propriu. Prin educa ie caracterele lor personale îmbinate le cap t i copiii lor; sau i cei doi se resimt cu vremea de tr s turile personale ale copiilor. A a se preg tesc oamenii s devin o universal comunitate co-personal în Împ r ia cerurilor. Aceast reciproc configurare personal n-a lipsit cu totul nici dup c dere, ba ea a fost ajutat într-un fel chiar de legea naturii. Slujba ortodox afirm : “Nici p catul de la început, nici potopul n-au stricat sfîn enia c s toriei¹⁶³. Sfântul Efrem Sirul adaug : “De la Adam pân la Domnul, iubirea conjugal autentic era Tain des vâr it ”.¹⁶⁴ Mai precis vorbe te Fericitul Augustin, spunând la rândul s u: “Hristos a înt rit la Cana ceea ce a instituit în rai”.¹⁶⁵

Totu i attributele naturale ale c s toriei, unitatea i indisolubilitatea, erau de mul i i chiar de multe popoare întregi nesocotite. Dar con tiina c ea e una i indisolubil persista între oameni. Din această con tiin pun fariseii lui

¹⁶³ La P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 175.

¹⁶⁴ *Ibid.*, La *Efes.* 5, 32.

¹⁶⁵ *Ibid.*, In *Ev. In.* 9, 2.

Iisus întreabă: “Se cade, oare, omului să-l lase femeia sa pentru orice pricină?” (Mt. 19, 4).

3. Înțelegerea și înălțarea conștientizării de către Hristos

Hristos întreprinde din nou legătura conștientizării dintre bărbat și femeie și o înalță, din ordinea naturii, în ordinea harului, învâluind-o, prin participarea Sa la nunta de la Cana, în ambianța harică ce iradiază din Persoana Sa. S-a vădit acolo cea dintâi minune, prin puterea Sa mai presus de fire și dând perechii ce se căsătorește sursa din vinul iubirii entuziaste turnate de El prin harul Său, El vrea să arate că începe înălțarea vieții omenești în ordinea harului de la înțelegerea și înălțarea conștientizării.

El afirmă apoi direct trebuința revenirii conștientizării la unitatea și indisolubilitatea ei de la început. La întreabarea fariseilor, de ce Moise a permis prăsierea femeii, El răspunde: “Fiindcă Moise, după învârtirea inimii voastre, v-a dat vouă voie să vă lăsați femeile voastre, dar la început n-a fost așa. Ci Eu vă zic vouă: Oricine va lăsa pe femeia sa —nu pentru desfrânare— și se va însura cu alta, preacurtește, și cine s-a însurat cu cea lăsată, preacurtește.” (Mt. 19, 8-9).

Iisus consideră că adulter pe cel ce-l lasă femeia sa și ia pe alta, sau pe cel ce o ia pe cea prăsită, deoarece socotește că legătura conștientizării nu s-a desființat între cel ce și-a lăsat soția sa, prin faptul că a prăsit-o. Aceasta o spune și direct mai înainte, răspunzând la întreabarea dacă e permis cuiva să-l lase femeia sa, pentru orice pricină, în afară de cea a adulterului. În acest răspuns, El afirmă unitatea celor conștienți, bazat pe faptul că Dumnezeu a făcut pe om ca bărbat și ca femeie și deci cel ce se unește cu o femeie se completează în mod atât de total cu ea, încât alcătuiesc o unitate. Bărbatul a devenit omul întreg prin această femeie sau viceversa. Dumnezeu însuși și-a împreunat prin faptul că a făcut pe om bărbat și femeie, deci prin faptul că fiecare devine omul întreg în unirea cu celălalt, iar această unitate pe care și-a găsit-o fiecare nu se poate dezintegra și reface cu alt partener. Nemărespectându-se unul pe altul ca persoană, ci tratându-se ca obiecte de plăcere care nu înțeleg, aceștia cad din demnitatea de om, pe care au primit-o prin creație: “Răspunzând, El a zis: Oare n-a i citit că Cel ce și-a făcut de la început, bărbat și femeie și-a făcut? și adaugă: Pentru aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va lipi de femeia sa și vor fi amândoi un trup. Așa încât nu mai sunt doi, ci un trup. Deci, ce a împreunat Dumnezeu, omul să nu despart” (Mt. 19, 4-6).

Bazat pe cuvântul Mântuitorului, Biserica ortodoxă nu divorțează pe cei conștienți, decât în cazul când unul din ei a rupt unitatea dintre ei prin adulter. Dar nu cunosc pe cineva mai mult decât de trei ori. Pentru a doua căsătorie impune o pocăință și o oprire de la Sfânta Împărtășanie pe timp de doi ani, iar pentru a treia —pe timp de cinci ani. Iar în rugăciunile de la această

c s torie se cere iertarea p catelor celor ce se cunun : “St pâne, Doamne Dumnezeule... iart f r delegile robilor T i, chemându-i pe dân ii la poc in , i dându-le lor iertarea gre elilor, cur irea p catelor... celor de voie i celor f r de voie, Cea ce tii neputin a firii omene ti”. Dar când unul din so i a decedat, cel lalt e admis la c s torie f r divor bisericesc, c ci c s toria se considera stins (Rom. 7, 2).

Dar unitatea aceasta indisolubil , alc tuit între b rbat i femeie, fiind o unitate în planul uman, nu e atât o unitate organic , fiziologic , ci o unitate prin iubire. Ea se bazeaz pe iubirea între dou existen e umane ce se completeaz nu numai pe planul trupesc, ci i pe cel spiritual. Pentru aceasta ea prime te în Biseri un har. Ca atare, el nu trebuie primit pasiv, ci dezvoltat activ de cei doi. Astfel indisolubilitatea implicat în fire i ref cut prin har e i o oper a voin ei celor doi.

Dac o concep numai ca mijloc de satisfacere a poftei trupe ti, cei doi se plictisesc repede unul de altul. C s toria începe cu o iubire în care se sintetizeaz atrac ia trupeasc i cea spiritual , cu o iubire în care fiecare pre uie te taina celuilalt i afirm în iubirea sa disponibilit i nelimitate de a-l respecta ca persoan , de a accepta toate jertfele i oboselile pentru el.

Dar sinteza acestei iubiri totale ini iale e o leg tur ce se actualizeaz în fapte, aspectul spiritual c p tând un loc tot mai important în ea. Fiecare din cei doi înscrie în fiin a sa tot mai multe semne de aten ie, de în elegere, de slujire i de jertfire din partea celuilalt, iar acestea îi leag tot mai strâns, îi fac s se cunoasc i s se pre uiasc tot mai mult, iar aceast memorie spiritual vie, care înal pe fiecare din cei doi ca persoan , în lându-l pe unul prin cel lalt, face s se penetreze de tot mai mult spiritualitate i familiaritate actele lor de iubire trupeasc .

Trupul fiec ruia devine pentru cel lalt un transparent al spiritualit ii lui, cap t o adâncime spiritual tot mai mare, devine un loc evident al spiritului lui; fiecare devine pentru cel lalt o tain tot mai cunoscut i tot mai indefinibil în acela i timp. Iar aceast tain a fiec ruia se v de te deplin numai celuilalt, se realizeaz numai prin el i pentru el. Taina fiec ruia dintre ei se îmbin cu a celuilalt într-o tain unic , c ci fiecare poart tot mai mult din cel lalt în persoana sa. Astfel c s toria este o adev rat tain vie a dualit ii sau a unit ii duale, care începe s se simt i s se realizeze din momentul unirii celor doi în c s torie, sau i de mai înainte, dar îi actualizeaz virtualit ile în tot cursul vie ii lor, f r s se plictiseasc unul de altul.

Un rol important în aceast spiritualizare treptat a leg turii dintre ei îl are exerci iul i cre terea responsabilit ii unuia pentru altul iubirea cre te din exerci iul responsabilit ii reciproce, i responsabilitatea cre te din iubire. Iubirea între fiin ele condi ionate de atâtea nevoi ale vie ii în trup nu e numai o fericit contemplare a frumuse ii trupe ti i apoi o tot mai tr it contemplare i a celei suflete ti a celuilalt, de i este i aceasta; ci ea e motorul unor nesfâr ite

acte de responsabilitate pentru acela. Iar aceasta se imprimă ca un important factor de spiritualizare în actele de iubire trupească.

Responsabilitatea aceasta se manifestă în fapte în mijlocul societății, și aici familia proprie nu poate fi slujită fără împlinirea unor îndatoriri în societate. Harul dat celor căsătoriți are astfel efecte în societate și în Biserică. Atâta timp cât privim căsătoria numai în legătură cu aceia care se căsătoresc, și nu o raportăm la Biserica întreagă și prin aceasta la lumea întreagă, nu vom înțelege niciodată caracterul sacramental al ei, cea mare Taină de care vorbește Sfântul Apostol Pavel: “Iar eu vorbesc în Hristos și în Biserică ... În acest sens, Taina Căsătoriei este mai cuprinzătoare decât familia. Este Taina iubirii dumnezeiești, Taina cuprinzătoare a existenței peste tot, și acesta e motivul pentru care ea interesează toată Biserica și, prin Biserică, întreaga lume”.¹⁶⁶ O familie sănătoasă este o celulă sănătoasă a edificiului Bisericii și a societății.

În exercițiul acestei responsabilități omul își dobândește toată seriozitatea și gravitatea lui. El devine cu adevărat om, care înseamnă om pentru alții. Responsabilitatea aceasta îl face cu adevărat persoană, factor de mare eficiență conștient în viața celuilalt și a societății, dar ea se susține și din respectul celuilalt ca persoană. Prin reciproca jertfelnicie, fiecare din cei doi își accentuează caracterul și îl accentuează și pe al celuilalt; unirea lor se accentuează tot mai mult ca o comuniune personală, în care fiecare persoană crește spiritual pe măsura unirii între ele. Fără trăirea și exercitarea acestei responsabilități, omul rămâne într-o stare vecină cu inconsistența, deosebindu-se de copil doar prin lipsa de inocență a acestuia.

În responsabilitatea aceasta se face tot mai strălucitoare, pentru fiecare prin celălalt, prezența lui Dumnezeu cel personal ca factor care dă valoare nemăsurată partenerului de căsătorie. Pe măsură ce celălalt își descoperă adâncimea, devine mai transparent pentru Hristos care-i garantează valoarea lui eternă de om, prin faptul că El însuși S-a făcut om. Iar aceasta sporește responsabilitatea fiecăruia pentru celălalt. Fiecare e pus astfel prin celălalt într-o relație directă cu Hristos, fără ca valoarea și consistența lui să se diminueze. Fiecare trăiește pe Hristos într-un mod specific prin celălalt, ca transparent unic. Amândoi trăiesc pe Hristos ca pe Cel ce apare prin celălalt ca printr-un mediu transparent și unic al revelației Sale complete și ca Cel ce impune niște responsabilități speciale în legătură cu acela. Amândoi trăiesc pe Hristos ca pe Cel ce l-a dat pe fiecare celuilalt, ca mediu special de revelație și dezvoltare a comuniunii și a persoanelor, prin slujirea lor reciprocă. Prin aceasta fiecare se descoperă celuilalt în umanitatea lui cea mai profundă și mai tainică, mai cuceritoare. Nici unul din ei n-ar putea trăi pe Hristos într-un mod tot mai adânc și într-o atât de accentuată responsabilitate și nici un alt bărbat sau altă femeie nu s-ar revela atât de deplin în taina lui și în taina comuniunii personale

¹⁶⁶ Al. Schmemmann, *op. cit.*, p. 99-100.

continuu adâncit , dac s-ar desp r i de cel lalt so , dac ar realiza uniri trec toare, cu alt b rbat, sau cu alt femeie. În acest caz, fiecare unire ar fi o unire mai mult trupeasc , incapabil s progeseze la nesfâr it în unirea i în cunoa terea reciproc a spiritualit ii lor profunde în Hristos.

În modul acesta Taina unirii indisolubile între un b rbat i o femeie, ca unire care se spiritualizeaz într-o tot mai adânc comuniune, este Tain în Hristos. Unirea lor în Hristos este o Biserie mic , dup cum arat Sfântul Ioan Gur de Aur, sau o parte a Bisericii. C ci i Biserica se constituie din astfel de unit i ale celor c s tori i prin Duhul Sfânt, Care sufl în Biserie . “Taina aceasta mare este, iar eu zic în Hristos i în Biserie ”, spune Sfântul Apostol Pavel (Ef. 5, 32). “C s toria este un chip tainic al Bisericii”¹⁶⁷, spune Sfântul Ioan Gur de Aur.

Clement Alexandrinul zice: “Cine sunt cei doi sau trei aduna i în numele lui Hristos, în mijlocul c rora este i Domnul? Nu sunt b rbatul i femeia uni i în Dumnezeu?”¹⁶⁸. Iar Sfântul Ioan Gur de Aur spune: “Când b rbatul i femeia se unesc în c s torie, ei nu mai sunt ceva p mântesc, ci chipul lui Dumnezeu însu i”¹⁶⁹. Iar Teofil de Antiohia zice: “Deci a creat pe Adam i pe Eva pentru cea mai mare iubire între ei, ca s reflecte taina unit ii dumnezeie ti”¹⁷⁰.

Femeia este omul cel mai apropiat de b rbatul ei, i, viceversa. i este aceasta, pentru c îl completeaz . B rbatul are în femeie umanitatea ajuns la intimitatea suprem cu el. i viceversa. Ei î i sunt unul altuia deplin descoperi i, într-o total sinceritate; fiecare îi este celuilalt ca un alt eu, r mând totu i un tu care îi este necesar pentru a se descoperi. Fiecare se uit pe sine, f cându-se eu-ul celuilalt. Sfântul Ioan Gur de Aur zice: “Cel iubit este pentru cel ce iube te identic cu sine. Însu irea iubirii este de a a fel, c cel ce iube te i cel iubit nu mai par s formeze dou persoane deosebite, ci un singur om”¹⁷¹. Iar alt dat spune: “Cine are un prieten are o alt sine (αλλον εαυτον)”¹⁷².

Prin aceasta fiecare din cei doi so i realizeaz starea dup care n zuie te i se realizeaz ca persoan în reciproc comuniune. Dar se realizeaz numai când dragostea trupeasc e penetrat de cea spiritual i cople it de ea.

Când femeia i-a ajuns b rbatului o astfel de umanitate intim i curat prin cople irea dragostei trupe ti de c tre cea spiritual , el poate privi cu ochi cura i orice femeie, i femeia, orice b rbat. C s toria este astfel un drum spre spiritualizarea celor doi so i nu numai în rela ia unuia fa de altul, ci i în toate rela iile cu ceilal i oameni. Toate femeile primesc o adâncime spiritual pentru

¹⁶⁷ P.G., 62, 387, la Evdokimov, *op. cit.*, p. 169.

¹⁶⁸ Stromata, 3, 10, 68.

¹⁶⁹ La Evdokimov, *op. cit.*, p. 163.

¹⁷⁰ *Ad Autolyicum*, 11, 28.

¹⁷¹ P.G., 61, 280; 62, 383.

¹⁷² P.G., 61, 289.

b rbatul ajuns aci, în persoana femeii sale, i to i b rba ii, pentru femeie, în persoana b rbatului ei. Atunci fiecare cunoa te pe to i în dimensiunea lor spiritual . Dar b rbatul r mâne unit cu femeia lui, pentru familiaritatea lui cu unicitatea ei, pentru realizarea sa ca persoan i pentru cunoa terea lui Hristos prin mediul acestei unicit i. i femeia la fel. Aci se arat din nou importan a social a c s toriei.

Dar trebuie precizat c i cunoscând aceast mare importan a c s toriei, cre tinismul r mâne totu i realist. El nu dispre uie te trebuin a unirii trupe ti între b rbat i femeie. Rug ciunile de la cununie nu evit deloc s vorbeasc despre ea. Dar socote te c numai în c s torie ea devine un mijloc de unire sufleteasc complet , sau o adânce te tot mai mult pe aceasta. Deci aprobând c s toria pentru satisfacerea trebuin ei de unire trupeasc între b rbat i femeie, consider aceast unire în acela i timp ca mijloc de promovare a unirii suflete ti.

De aceea el nu cunoa te decât dou atitudini drepte fat de pofta trupeasc : sau înfrânare total de la ea în afara c s toriei, sau o folosire a satisfacerii ei ca mijloc de unire sufleteasc i de înaintare în ea. Aceasta e neprih nirea patului de care vorbesc rug ciunile de la cununie, sau castitatea conjugal . Biserica atribuie i c s toriei o castitate i o consider ca un drum spre o tot mai mare castitate. Ca i castitatea monahal , i ea este o libertate a spiritului. i pentru amândou se cere o lupt spiritual . Satisf cut în afara c s toriei, pofta trupeasc îl robe te pe b rbat în a a m sur , c nu mai vede în femeie decât un instrument al satisfacerii ei, i viceversa. Aceasta se poate întâmpla îns i în c s torie, dar numai unde cei doi nu fac efortul de a transfigura i spiritualiza prin unirea sufleteasc unirea lor trupeasc . i aceasta se întâmpl aproape totdeauna acolo unde lipse te harul credin ei. În acest caz, pofta trupeasc plictisit repede de o femeie sau de un b rbat, î i caut satisfac ia în alt parte.

Din în elegerea realist a neputin ei celor mai mul i de a st pâni cu totul pofta trupeasca i din în elegerea c s toriei ca unic mijloc de transfigurare a ei, de transformare a ei prin penetrarea unirii trupe ti de unirea sufleteasc între b rbat i femeie, rezult marea cinste ce o acord Biserica Tainei Nun ii.

E drept c Sfântul Apostol Pavel a spus: "... e bine pentru om s nu se ating de femeie. Dar ca paz împotriva desfrâului, fiecare b rbat s - i aib femeia lui i fiecare femeie s - i aib b rbatul ei... Dac îns nu pot s se înfrâneze, s se c s toreasc . Fiindc mai bine este s se c s toreasc decât s ard " (1 Cor. 7, 1, 2, 9).

Dar prin acest cuvânt el n-a în eles c s toria numai în sensul negativ, de remediu al manifest rii dezordonate a concupiscen ei, ca mijloc tolerat de satisfacere a unei porniri p c toase, f r efectele de dezordine social , pe care le are când e satisf cut în afara c s toriei. El a ar tat în alte locuri înaltul con inut pozitiv al unirii dintre b rbat i femeie, în c s torie (Ef. 5, 28-32).

Al ii, trecând peste justificarea c s toriei ca remediu contra concupiscen ei, au considerat c ea î i justific existen a numai prin na terea de prunci. Dar în aceasta se include i mai v dit în elegerea ei ca o unire mai mult decât trupeasc . Între reprezentan ii de seam ai acestei în elegeri a c s toriei trebuie men ionat fericitul Augustin. Pavel Evdokimov, comb tând această interpretare, considera leg tura c s toriei sublim în ea îns i, neavând nevoie pentru a se justifica de na terea de prunci. El dezaproab cu dreptate îndoielile privitoare la calitatea moral irepro abil a leg turii trupe ti¹⁷³.

De fapt, Sfântul Apostol Pavel nu accept satisfacerea poftei trupe ti în afara c s toriei. Deci o consider ca p cat când e satisf cut în afara c s toriei. Dar de ce e p cat în afara c s toriei? Desigur nu numai pentru dezordinea social pe care o provoac , ci i pentru netransfigurarea ei printr-o unire sufleteasc , produs de iubirea spiritual din c s torie. De fapt, cine nu tie c cel ce prive te femeia din afara c s toriei o vede îngustat la calitatea unui obiect carnal de pl cere epidermic ? Numai în c s torie ea se descoper ca persoan cu toat complexitatea de probleme, în care are nevoie s fie ajutat , s nu fie singur , cum are nevoie i b rbatul; numai c s toria ridic leg tura între b rbat i femeie la prietenie i adânc responsabilitate practic reciproc , în care fiecare trebuie s se angajeze total.

În felul acesta, c s toria este nu un simplu remediu tolerat pentru satisfacerea unei pofti ce r mâne mai departe p c toas , ci un mijloc care face ca leg tura dintre b rbat i femeie s fie cu adev rat o leg tur complet , o leg tur a unei comuniuni totale între persoane, în care se realizeaz fiecare complet ca persoan , sau ca om adev rat, ajutându-l i pe cel lalt în acest scop, a a cum a voit-o Dumnezeu când a creat pe om ca b rbat i femeie, spre o completare reciproc . În acest sens, Biserica concepe leg tura so ilor ca o leg tur complet , trupeasc i sufleteasc . În c s toria adev rat ei progreseaz în unirea sufleteasc , pentru c de fapt numai în aceasta se poate progresa. Acest progres trebuie s -l ajute ei i cu voia. În acest sens li se d harul acestei Taine. Ei trebuie s aib con tiin a c , dac leg tura lor se reduce la satisfacerea pofti trupe ti, aceasta alunec spre p cat i e pândit de destr mare.

F r s conteste importan a leg turii trupe ti, cre tinismul nici n-o justific în exclusivitatea ei. Când Sfântul Apostol Pavel declar c s toria ca un remediu împotriva arderii dificil de suportat, sau a satisfacerii ei dezordonate, el include în acest rost al c s toriei pe acela de mijloc de transfigurare a unirii trupe ti. Acest în eles se include i mai v dit în cuvintele Sfântului Ioan Gur de Aur, în care atribuie c s toriei i rostul na terii de prunci. "Sunt dou motive pentru care a fost instituit c s toria... pentru a face pe om s se mul umeasc cu o singur femeie i pentru a face copii. Dar motivul principal e cel dintâi ... Cât despre procreare, c s toria nu o antreneaz în mod absolut. .. Dovad sunt

¹⁷³ *Op. cit.*, p. 29 et passim.

multele c s torii care nu pot avea copii. Iat de ce prima ra iune a c s toriei este s reglementeze via a sexual , mai ales acum c ând neamul omenesc a umplut tot p mântul”¹⁷⁴. C el atribuie c s toriei i rostul realiz rii unei uniri spirituale, o arat în alte d i, c ând o prezint ca chip al unit ii.

De fapt, un mijloc important care ajut pe cei doi so i s înaiteze spre o unire sufleteasc tot mai adânc este na terea i cre terea de prunci. Actele de unire trupeace se îmbib prin asumarea acestei responsabilit i de un element spiritual i mai accentuat. În felul acesta, în faza întâi a c s toriei un mare rol în transfigurarea leg turii trupeace ti, care de ine un loc mai mare în unirea dintre so i, îl are asumarea r spunderii na terii de prunci, ca în partea a doua acest leg tur s fie în mare m sur dep it în fiin a ei de unirea spiritual în care so ii au progresat. E adev rat c în textul de mai sus, Sfântul Ioan Gur de Aur declar c o c s torie e realizat i c ând se împlineste numai scopul ei principal: reglementarea sexualit ii, f r împlinirea scopului al doilea: na terea de prunci. Dar el adaug c ea e realizat f r na terea de prunci, c ând pruncii lipsesc nu din voina so ilor, ci f r voia lor. C ci c ând na terea de copii e evitat cu voia, leg tura între so i cade într-un simplu prilej de satisfacere a poftii trupeace ti, ce trece astfel la acte p c toase.

Copiii n scu i i cresc i nu iau loc în afara leg turii dintre so i, ci ei sporesc în mod esen ial comuniunea dintre so i, prin responsabilitatea comun , în care ei se unesc, deci adâncesc esen a c s toriei, care f r copii se s r ce te de substan a spiritual interioar . So ii devin în acest caz de cele mai multe ori o unitate egoist în doi, poate de un egoism mai accentuat decât cel de unul singur, pentru c un so are în cel lalt aproape tot ce-i trebuie pentru a se satisface în ordinea material-trupeace ti pentru a nu suferi nici de singur tate atât de mult ca cel închis în egoismul de unul singur.

Prin copii so ii dep esc acest egoism, deschizându-se spre al ii. Prin copii se deschid mai mult spre societate în general, de care au nevoie pentru cre terea copiilor, pentru încadrarea lor în societate. Prin ei intr în rela ii mai bogate cu societatea. P. Florensky spune c societatea – deci i Biserica – este format din unit i duale, nu din indivizi; am zice din molecule, nu din atomi¹⁷⁵. Dar o familie care nu are copii nu e necesar în sens deplin societ ii. Familia promoveaz coeziunea social , bisericeasc , nu indivizii. Celula familiei, de i

¹⁷⁴ *Discours sur le mariage*. Trad. franc. de L’Abee Martin, *Garnier*, p. 139, la Evdokimov, *op. cit.*, p. 167.

¹⁷⁵ *Der Pfeiler und die Gnindfeste der Wahrheit*, p. 160-161: “Grani a f r âmi rii nu e atomul omenesc, care se raport la comunitate din sine, ci molecula comunitar , perechea de prieteni, care apare ca principiu al actelor, la fel cum familia este o astfel de molecul ... Aceasta e o nou antinomie: persoana-doime. Pe de o parte, persoana singular este totul; pe de alta, ea e ceva numai acolo “unde sunt doi sau trei”. “Doi sau trei” e ceva calitativ mai înalt, de i tocmai cre tinismul a creat ideea valorii absolute a persoanei singulare. Absolut valoroas poate fi persoana numai într-o absolut valoroas comuniune, de i nu se poate spune c persoana precede comuniunii, sau comuniunea, persoanei”.

nu se dizolvă în organismul bisericesc sau social, trebuie să fie într-o comunicare cu celelalte celule prin sângele comun al lor, prin copii.

Desigur națerea și creșterea de prunci, slujirea Bisericii și a societății, ca înfrânare a egoismului în doi (sau în mai mulți; cu copii cu tot), înseamnă o cruce. De aceea se cântă la slujba cununiei un imn închinat mucenicilor. Soții care nu-și înfrânează egoismul în doi vor deveni până la urmă netransparenți și chiar și lor înșiși. Vor constitui un egoism de instincte, de mic grup animalic, grupul insensibil la alții al familiei de tip biologic, un grup închis ca o cetate în zidurile proprii și capabil numai de ieșiri acaparatoare, nu și de ieșiri dăruitoare. O căsătorie care nu-și răstignește statornicia și autosuficiența proprie și nu se depășește pe sine prin această năzuință, nu este familie creștină. După învierea creștină, pe catul propriu al familiei de azi este nu divorțul sau lipsa de „acomodare”, sau „sălbăticie spirituală”, ci autoadorarea familiei, refuzul de a vedea căsătoria ca orientată spre Împărăția lui Dumnezeu. Există o pornire de a face „totul pentru familie”, dacă trebuie, chiar a fura. Familia nu mai este spre slava lui Dumnezeu; ea a început să nu mai fie o intrare sacramentală în prezența Lui. Nu lipsa de sfialță sfânt față de familie face ca divorțul să apară ca un proces aproape natural, ci această autoidealizare a familiei face ca familia modernă să se sfărâme a adevărului; este această identificare a familiei cu succesul și cu refuzul de a purta crucea ... O căsătorie creștină se încheie între două persoane, iar fidelitatea comună a celor doi față de al treilea — Dumnezeu — îi prestează pe această într-o adevărată unitate între ei și cu Dumnezeu”¹⁷⁶. Propriu-zis Hristos este cel care săvârșește Taina căsătoriei, dar o săvârșește unindu-i pe cei doi în Sine și ca atare El rămâne permanent ca mijloc de unire între ei. Dacă ei se despart de El, se slăbește și unitatea între ei.

Înfrânarea acestui egoism în doi include și înfrânarea de a folosi legătura căsătoriei pentru o simplă plăcere, cu evitarea nașterii de prunci.

4. Aspectele constitutive ale Tainei și semnificațiile lor pentru puterea spirituală acordată prin ea

Enunțarea mai explicită a tuturor scopurilor căsătoriei creștine, în lătat prin har, se face în însăși rânduiala Tainei prin care harul dumnezeiesc se împartășește celor ce se căsătoresc, în vederea realizării lor.

Săvârșitorul Tainei este în Biserica ortodoxă preotul, pentru că prin el vine în fața celor ce se căsătoresc și în mijlocul lor în mod invizibil însuși Hristos, Care pecetluiește legătura naturală pe care ei o realizează prin consimțirea între ei și care îi menține pe această uniune în El; și pentru că prin preot căsătoria celor doi se înserează ca celălalt viețuitor al Bisericii, umplut de harul lui Hristos din ea. A considera căsătoria încheiată numai prin consimțirea

¹⁷⁶ Al. Schmemmann, *op. cit.*, p. 110-111.

so ilor, ca în catolicism, unde preotul e numai martor, înseamnă a o vedea numai la nivelul ei de legătură naturală. Încă Sfântul Ignatie Teoforul, în Epistola către Policarp (începutul sec. 11), a spus: “Cei ce se căsătoresc să nu efectueze legăturile lor decât cu aprobarea episcopului”¹⁷⁷. Binecuvântarea căsătoriei prin preot e atestată de canonul 7 de la Neocezarea.

Primitorii sunt doi credincioși ai Bisericii, de sex diferit, necăsătoriți, din care nici unul nu a fost căsătorit bisericește mai mult de trei ori și care nu au între ei o rudenie mai apropiată de gradul cincii. Căsătoriile mixte între ortodocși și eterodocși sunt permise cu condiția ca pruncii să fie crescuți în credința ortodoxă, iar Taina să se săvârșească ortodox¹⁷⁸. Căsătoria nu e admisă după hirotonie diaconilor și preoților, iar la treapta arhieriei nu e admis cel ce a fost căsătorit vreodată, afară de cazul când soția a murit, sau s-a retras în monahism.

În ce privește *rânduiala* săvârșirii Tainei, ea are o introducere în logodnă, adică în fegduința ce i-o dau viitorii soți de a se uni în căsătorie, fegduință binecuvântată și ea de preot. Ea se producea și se mai produce și azi uneori cu oarecare timp înainte de cununie, ca cei doi tineri să se pregătească pentru ea, dar și pentru a se angaja reciproc înainte de a fi gata pentru cununie. Dar întrucât Biserica consideră pe cei logodiți ca fiind obligați unul față de altul ca și prin căsătorie, astăzi de cele mai multe ori logodna se săvârșește imediat înainte de cununie.

Logodna se săvârșește prin schimbarea inelelor între viitorii soți, după ce preotul i-a însemnat cu ele în semnul crucii, spunând la bărbat cuvintele: “Logode-te-se robul lui Dumnezeu (N), cu roaba lui Dumnezeu (N), în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh”. Același lucru îl face și la femeie, indicând-o și pe ea pe nume, ca să se arate egalitatea personală și libertatea fiecăruia în săvârșirea acestui act. Dar la fiecare se amintește și numele celuilalt și cu fiecare inel e însemnat la frunte fiecare din ei, ca să se arate că prin inele ei sunt legați unul de altul pe toată viața în numele Sfintei Treimi, înându-se seama și de semnificația puterii spirituale a crucii pentru întărirea unității lor.

Încă de la începutul rânduiei logodnei, bărbatul și femeia, sau nunii în numele lor, în căte o lumânare aprinsă, arătând că vor umbla în lumina lui Hristos și a voii Lui, făcând prin aceasta din căsătoria lor o căsătorie plină de un sens superior.

Dacă logodna a început-o preotul cu “Binecuvântat este Dumnezeu nostru ...”, ca pe o ierurgie, cununia o începe cu “Binecuvântat este Împăratul Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh”, ca la orice Taină, prin care se dă harul. Căci de abia acum încep obligațiile convieuirii, care au nevoie de ajutorul harului. Și de abia acum cei doi se încadrează ca o unitate a iubirii și roditoare de prunci în Împăratia lui Dumnezeu, sau în Biserică, merit să crească. În prima rugăciune preotul cere lui Hristos ca El însuși să vie de față la nunta de

¹⁷⁷ V, 2.

¹⁷⁸ Andrutsos, *op. cit.*, p. 425-426.

la Cana și s-a dea celor ce se cunun “via pa nic , lungime de zile, minte întreag , dragostea unuia față de altul, și -i men în în lungime de zile, dar de prunci, cununa cea neve tejit a slavei ... și p zeasc patul lor neispitit”, bel ug din roadele p mântului, “ca s dea i celor lipsi i”. Deci toate lucrurile pozitive de care are nevoie unirea celor doi, dar mai presus de toate dragostea între ei și ferirea de ispita infidelității, al c rui gând se poate furi a în unul sau altul. Dar nu se uit nici de obligația d rniciei față de cei lipsi i. C s toria nu e o monad preocupat cu zgârcenie numai de ea îns i.

În a doua rug ciune, după ce se aminte te c Dumnezeu a creat pe om ca împ rat al zidirii i, socotind c nu este bine s fie singur, i-a dat femeia ca s fie un trup nedesp r it cu ea, preotul cere lui Dumnezeu mai mult p zirea de tot felul de primejdii a celor ce se cunun . În leg tur cu aceasta, cere lui Dumnezeu s le dea bucuria pe care a avut-o împ r teasa Elena când a aflat crucea și s - i aduc aminte de cei doi, precum i-a adus aminte de cei 40 de mucenici, trimi ându-le cununi din cer. Se face deci aluzie la greut ile care pot surveni în familie și la crucea pe care ele o reprezint și pe care ei trebuie s o poarte cu r bdare, ca s ia cununa din cer. Se arat prin aceasta și acest în eles al cununilor cu care vor fi încununa i cei doi, care reprezint și necesitatea unui efort plin de fermitate în via a de familie. și iar și preotul cere de la Dumnezeu pentru ei prunci buni, o întocmire de gând a sufletelor și a trupurilor, sporire spre tot lucrul bun. C s toria fericit implic armonia sufletelor și a trupurilor, care amândou depind de unitatea de gând a celor doi.

În rug ciunea a treia, preotul cere: “ și acum, Însu și St pâne, trimite mâna Ta din sfântul T u loca și une te pe robul T u (N), și pe roaba Ta (N), pentru c de la Tine se une te b rbatul cu femeia. Une te-i pe dân ii într-unirea gândului (oJmovnoia), încununeaz -i într-un trup, d ruie te-le lor road pântecelui, câ tigare de prunci buni”. Unirea lor trupeasc izvor te dintr-o unitate de gând, dintr-un acord al inimilor, care concur spre această unire. Ea e simfonia de care vorbea mai înainte P. Florensky. Fiecare din cei doi se p streaz ca persoan , c ci fiecare gânde te și voie te și simte, dar gânde te, voie te și simte în acord cu cel lalt, pentru acela, în convergen cu acela. Nici un gând contrar celuilalt nu- i face loc în leg tura lor. Prin aceasta, unirea lor e ca o cunun de m rire și de cinste. Dar numai pentru c accept eventualitatea z mislirii pruncilor, spiritualizându-se și prin această asumare de responsabilitate comun .

În felul acesta unirea trupeasc dintre b rbat și femeie devine, dintr-un act de concupiscen p c toas , cum e în afar de c s torie, un act voit de Dumnezeu și binecuvântat de El.

Dup a treia rug ciune, preotul a eaz cununa pe capul b rbatului, după ce a atins cu ea fruntea fiec ruia și a f cut semnul crucii pe fa a b rbatului, rostind cuvintele: “Cunun -se robul lui Dumnezeu (N), cu roaba lui Dumnezeu (N), în numele Tat lui și al Fiului și al Sfântului Duh. Amin”. Apoi a eaz în

acela i fel cununa pe capul miresei. Acesta e actul central al Tainei, act prin care ea se realizeaz de fapt.

Atingând cu fiecare cunun fruntea fiec ruia din cei doi i amintind pe amândoi la a ezarea cununii fiec ruia, arat c cununa fiec ruia este într-un fel i a celuiilalt; fiecare î i poart cununa sa întrucât e unit cu cel lalt, întrucât ea e unit cu a celuiilalt. În iubirea între ei st cununa i m rirea fiec ruia.

Cununa e semnul m ririi i al cinstei, o spune preotul îndat dup încununare: “Doamne, Dumnezeu nostru, cu m rire i cu cinste încununeaz -i pe dân ii”. M rirea e legat de cinste i invers. M rirea i cinstea lor e v zut de Dumnezeu i de oameni. Ea const în fidelitatea i în iubirea dintre cei doi, în jertfelnicia unuia pentru altul, în exerci iul r spunderii unuia fa de altul, în asumarea str duin elor necesare vie ii de familie. În împlinirea tuturor acestora const realizarea unei perechi fericite, atâta cât e cu putin pe p mânt. Crea ia întreg câ tig de la armonia acestei perechi pe drumul ei spre armonizarea voit de Dumnezeu.

Cununa este în acela i timp o coroan , semn al cinstei i al demnit ii. Coroana o poart împ ratul; împ rat este i Hristos i arhiereul. Ea e semnul unei serioziti, al unei maturiti i al unei r spunderi ce se încredinez cuiva pentru ap rarea, ocrotirea i c l uzirea celorlalti. Prin încoronare se arat c cei doi au ie it de sub grija p rin ilor, au primit r spunderea pentru propria lor via , r spunderea unuia pentru altul, r spunderea comun pentru familia lor i pentru copiii lor viitori, ca cetate a lor. Omul nu e întreg pân ce nu a ajuns apt s primeasc această r spundere pentru sine i pentru al ii. Dacă omul a fost adus la existen de Dumnezeu ca împ rat al crea iei, el î i realizeaz această demnitate, care-i o demnitate de r spundere, în mod special i concret prin asumarea responsabilit ilor legate de via a de familie, în care sunt implicate i responsabilit i pentru via a social i pentru via a lumii în general.

“Sfântul Ioan Gur de Aur vede în cunun simbolul ascezei conjugale, pentru a atinge castitatea, integritatea fiin ei”¹⁷⁹. Cununile se dau de fapt mucenicilor pentru r bdarea lor în credin . So ii au de r bdat i ei asaltul multor ispite în via a conjugal ; trebuie s rabde multe greut i, ca s ia cununa iubirii depline. M rirea ce o d cununa este împreunat i cu suportarea unei asceze, a unei înfrân ri i r bdr i cu împlinirea plin de eforturi a unor responsabilit i. De aceea se face cu cununa semnul crucii pe fa a celor pe al c ror cap e a ezat .

Dup citirea Apostolului i a Evangheliei, preotul cere într-o rug ciune iar i p zirea cinstit a nun ii lor i p zirea nespurcat a patului, desigur de o libidinozitate oarb i irresponsabil i de un gând de infidelitate, care amândou îi coboar pe amândoi de la respectul reciproc ca persoane i de la comuniunea ca persoane. Cu cât e dragostea mai deplin , mai adânc , cu atât

¹⁷⁹ La Evdokimov, *op. cit.*, p. 205.

e mai cast . De aceea preotul cere în continuare lui Dumnezeu ajutor ca s fie leg tura lor f r de p cat. Numai a a iubirea lor este deplin . Patul nespurcat, ca leg tur neprih nit sau cast , const în spiritualizarea celor c s tori i, în spiritualizarea leg turii lor trupe ti prin toat iubirea, respectul i r spunderea de a se r bda i ajuta reciproc i de a progresa în ele, câ tigând prin aceasta i respectul celorlal i oameni i al m ririi de la Dumnezeu.

Li se d apoi s bea dintr-un pahar comun, ar tându-se c se vor îndulci din dulcea a comun a dragostei i a bucuriei.

Preotul îi conduce apoi lega i de mân în jurul tetrapodului de trei ori, ceea ce înseamn neîntreruperea leg turii i iubirii lor. “Drumul vie ii conjugale nu mai e un simplu itinerariu; el este plasat pe axa eternit ii; de acum mersul lor comun este asemenea axei nemi cate a unei ro i care se învârte te”¹⁸⁰, a mi c rii stabile a sufletelor în Dumnezeu. Nimic nu va întrerupe iubirea i fidelitatea lor, nimic nu se va intercala în ea, nimic nu o va scoate din statornicia ei.

În timpul acestui drum, se cânt imnul de bucurie al lui Isaia pentru z mislirea Fiului lui Dumnezeu în pântecele Fecioarei. Acum s-a pus temelul unor noi oameni, chipuri ale lui Hristos cel întrupat. Cei ce se vor na te din această c s torie vor fi i ei membri ai Împ r iei eterne a lui Dumnezeu. Cerul însu i se bucur pentru această sporire a Împ r iei lui Dumnezeu. În timpul înconjur rii se mai cere sfin ilor mucenici ca prin rug ciunile lor s se mântuiasc sufletele celor ce se cunun , printr-o r bdare care imit r bdarea lor. Bucuria na terii de prunci, bucuria iubirii între so i nu e lipsit de înfrân ri, de suport ri de dureri i de str danii. Sunt acelea i imne care se cânt i la Botez i la Hirotonie pentru acelea i motive: “pentru na terea de noi membri ai Împ r iei lui Dumnezeu, pentru cre terea lor viitoare, care nu e lipsit de eforturile înfrân rii, ale r bd rii i ale str daniilor.

Luând cununile de pe capul celor încununa i, preotul vorbe te iar i de m rirea lor, c ci ei vor purta în chip nev zut toat via a cununile lor de vor tr i în iubire adev rat , în cur ia fidelit ii i în r spundere i respect reciproc. Cu aceste cununi ei vor merge chiar în Împ r ia cerurilor: “Dumnezeule... prime te cununile lor în Împ r ia Ta, p zindu-i nespurca i i f r prihan i neispiti i”.

În otpustul rânduielii Nun ii sunt pomeni i împ ra ii Constantin i Elena i mucenicul Procopie. Cei cununa i sunt ridica i la o cinste împ r teasc i la conlucrare pentru credin , asemenea împ ra ilor Constantin i Elena, i la r bdarea greut ilor asemenea mucenicilor. Bucuria de cele bune, în l area la dragostea curat i des vâr it e împreunat cu lupta pentru cele bune, cu greut ile înfrân rii i ale r bd rii. Greut ile se amestec cu dulcea a unirii trupe ti i suflete ti, având un rol în spiritualizarea ei.

¹⁸⁰ Evdokimov, *op. cit.*, p. 210.

Creștinismul este realist. Nu se avânt în promisiuni de fericire neumbrit de greutăți, ci viața este îmbinată din amândouă laturile. Dar fericirea are totuși câștigul final. Cine a teapt numai fericire de la căsătorie, numai plăceri, nu o va putea suporta lung timp.

Rezumând, se poate spune că harul dumnezeiesc este cerut pentru cei ce se căsătoresc ca să poată frâna tendința spre satisfacerea exclusivă a poftelor trupului, care coboară pe fiecare din cei doi la starea de obiect al egoismului partenerului celuilalt, ca să poată frâna orice altfel de egoism și infidelitate a unui soț în raporturile cu celălalt; este cerut pentru întărirea răbdării fiecăruia față de insuficiențele celuilalt și a voinței de ajutorare a lui, ca să facă adânc iubirea lor în Hristos, care nu este posibil fără înfrânarea egoismului fiecăruia; în sfârșit este cerut pentru nașterea de prunci, care echivalează și ea cu înfrânarea egoismului de toate felurile și cu înaintarea spre comuniunea deplină. Toate acestea dau o castitate legăturii căsătoriei, o cinste și o nobilitate fiecăruia din soți, o deschidere reală a unuia spre altul, spre Dumnezeu, spre semenii; prin toate acestea ei își câștigă mântuirea. Toate acestea și le promită ei unul altuia și pentru toate se roagă și ei și rudeniile lor împreună cu preotul, în timpul slujbei.

Sau într-o altă formulare și mai rezumativ: harul acestei Taine se dă pentru dragostea totală și deci neprihănită între cei ce se căsătoresc, pentru ajutorul și răbdarea reciprocă, pentru suportarea și biruirea cu răbdare a tuturor greutăților. Viața în doi este complexă, având parte și de bucurii procurate de dragostea și de dăruirea reciprocă, care are în ea o anumită înfinitate, dar și de greutăți și de neputințe legate paradoxal cu indefinitul tainic al persoanelor umane.

G Taina Maslului

1. Definiția și scopul principal al Tainei

În Taina Maslului se împarte te credinciosului bolnav în chip nevăzută harul tămăduirii sau ușurarea durerii trupului, al întăririi sufletești și al iertării de păcatele rămas după mântuire, prin ungerea cu untdelemn sfânt, însoțită de rugăciunile preoților. Practicarea ei în timpul apostolilor, deci provenirea ei prin apostoli de la Hristos însuși, este atestată în Epistola lui Iacob: “De este cineva bolnav, să cheme preoții Bisericii și să se roage pentru el, ungându-l cu untdelemn în numele Domnului. Și rugăciunea credinței va mântui pe cel bolnav și-l va ridica pe el Domnul, iar de va fi făcut păcate se vor ierta lui” (5,15).

Una dintre cauzele principale ale deprimării și descurajării omului este boala. Și de multe ori nici boala, nici deprimarea nu pot fi învinse numai cu mijloace omenești. Bolnavul credincios este chinuit și de conștiința că boala lui are

cauza și în unele pcate pe care nu le-a putut mrturisi, sau ceventual va muri fr iertarea acestor pcate. și cine nu trece în viaa lui prin boală și prin aceste deprimări și îngrijorări, care-i mresc suferința? Ele intră în componența existenței omenești. E posibil să credem că Dumnezeu nu S-a gândit și la un ajutor dat omului în aceste situații de boală și de slăbire sufletească? Taina aceasta arată că Dumnezeu Își manifestă mila Lui și față de cei suferinzi care-i pun nădejdea în El, care apelează la El când ajung în aceste situații. De aceea, în toate rugăciunile Maslului se apelează mai ales la mila lui Dumnezeu, iar Dumnezeu apare în această Taină lucrând ca Doftorul plin de milă. În pripeala cântărilor lui Arsenie, de la sfântă icoana untului de se unge bolnavul, pripeala se repetă după fiecare tropar, se cere: “Stăpâne Hristoase, Milostive, miluie-te pe robul tău”. Iar în podobia glasului IV se cere: “Doftorul și ajutorul celor ce sunt întru durere... dăruie-te tămduire neputinciosului robului Tău, Milostive, miluie-te pe cel ce mult a greșit și-l mântuie-te de pcată”.

Uneori harul lui Dumnezeu lucrează mai mult sau mai puțin direct asupra trupului, vindecându-l, deși, chiar și în acest caz, se produce și întărirea sufletească, și iertarea pacatelor celui bolnav. Alteori, vindecarea se produce mai mult prin întărirea puterilor sufletești; iar alteori, prin iertarea pacatelor nemrturisiți, întrucât aceasta întărește sufletul și trupul. Dar prin harul acestei Taine se dă în mod principal vindecarea trupului. Numai când este rânduit ca bolnavul să moară, nu se produce acest efect principal, ci numai celelalte.

Taina aceasta poate fi socotită, prin excelență, Taina trupului, sau Taina rânduită pentru însușirea trupului. Prin ea se pune în relief valoarea pozitivă acordată de Dumnezeu trupului omenesc, ca Unul care Însuși a luat trup și îl învește în veci, ne mântuiește prin el, împărțindu-ne viaa dumnezeiască.

În rugăciunea citită după al doilea Apostol și a doua Evanghelie se cere lui Hristos însușirea trupului, pe baza faptului că El S-a întrupat și S-a zidit (creat) pentru zidirea Sa, arătând voința Lui de a mântui trupul și de a-l înălța în Împărăția lui Dumnezeu, de a face din trupuri un mijloc de comunicare veșnic între Dumnezeu și oameni.

De aceea, tot în aceeași rugăciune se cere slăuirea Duhului Sfânt în cel bolnav, potrivit cuvântului Sfântului Apostol Pavel (1 Cor. 6, 19; 3, 16-17). “Caută dintru înălțimea Ta cea sfântă, mântuindu-ne pe noi pacătoșii și nevrednicii robii Tăi, cu darul Sfântului Duh, în ceasul acesta, și-l slăuiește pe dânsul întru robul Tău (N)”. Duhul Sfânt este închipuit și comunicat prin untdelemnul sfânt chiar în timpul acestei Taine de ceteră preoți, untdelemnul cu care se unge bolnavul.

2. Scopurile secundare ale Tainei

Existența a omului este nespuse de complexă. E imposibil de separat între trup și suflet atâta timp cât omul trăiește, deci între lucrarea harului asupra trupului și asupra sufletului. Însă și vindecarea trupului este simțită de bolnav ca un har dat lui ca persoană umană integrată. Trupul este plin de energiile sufletului; prin el lucrează sufletul; fără el sufletul nu poate lucra. De aceea harul nu lucrează asupra trupului fără să lucreze și asupra sufletului. Asupra sufletului lucrează, însă, întotdeauna și curându-l de păcate și liniindu-i prin această conștiință, ceea ce are un efect întăritor și asupra trupului, ca să-l facă un instrument al lucrării bune a sufletului și ca să-l întărească și sufletul.

De aceea în rugăciunile Tainei se cer împreună: tămăduirea trupului, iertarea de păcate și curățirea sufletului de păcate. Sălbătucirea Duhului are mai ales scopul curățirii de păcate și al tămăduirii de patimi și al ridicării omului la o viață de sfințenie, de slujire curată a lui Dumnezeu. Întrucât păcatul este o boală a sufletului mai ales când s-a îndesit în patimi, și ca atare este o cauză a bolii trupului, Maslul este socotit atât ca o tămăduire a trupului, cât și a sufletului, și Dumnezeu este numit Doftorul sufletelor și al trupurilor. El este socotit necesar și pentru vindecarea patimilor, întrucât, chiar dacă păcatele care au provenit din ele, sau le-au produs pe ele, au fost mărțurisite, ele nu se pot tămădui așadar ușor și este imposibil ca să nu rămânească din ele fapte păcătoase aproape continuu.

Insistența cu care se cere, cu mult mai mult decât în Taina Pocăiniei, tămăduirea bolnavului de patimile sufletești odată cu tămăduirea trupului, nedăruș în elegem că mai ales la aceste rânduri ale păcatelor se referă Taina Maslului, căci la această fază progresată a slăbiciunilor păcătoase ale omului, provenit din nesocotirea Tainei Pocăiniei și a conlucrării sale cu harul Botezului și al Mirungerii, se reduce de fapt păcătoșenia. Spovedania anterioară Maslului a adus bolnavului iertare de păcatele mărțurisite, dar el n-a avut timp să se topească, prin conlucrare cu harul redobândit, slăbiciunile păcătoase, hrănite printr-o obișnuință îndelungată cu păcatul, slăbiciuni care explică adeseori și boala trupului. Sau, poate, bolnavul n-a putut descrie în mod corespunzător aceste slăbiciuni, care se pierd adeseori în cea a indefinitului.

Pe lângă aceea, pe cât de imposibil este să se separe între trup și suflet, tot pe atât de imposibil este să se separe între omul total și influența fenomenelor vizibile și a forțelor rele nevizibile asupra lui. Eliberarea de influențele vizibile se face și prin întărirea simțurilor trupului cu harul Sfântului Duh, a cărui introducere în ele se face prin ungerea lor cu untdelemnul sfințit. Prin această simțurile sunt curățite, sfințite, întărite în ele înseși împotriva ispitelor ce vin de la lucrurile din afară și de la forțele rele nevizibile prin mijlocirea lor.

Astfel, în rugăciunile Maslului în care se cer deodată tămăduirea

trupului, ier-tarea de păcate și tămăduirea de patimi, eliberarea simurilor de influențele rele și alungarea vrăjmașului, toate acestea se cer pentru ca bolnavul, devenit și nătos trupește și sufletește, să poată trăi o viață curată, închinată slujirii lui Dumnezeu. Aceasta arată că Taina Maslului nu e pentru moarte ca în Catolicism, ci pentru o viață întru sănătate și curăție.

Lucrarea Sfântului Duh în om, care e cerută și acordată prin Taina Maslului, nu s-ar putea efectua înșfăra deschiderea a sufletului bolnavului, prin credință și încredere. Poate mira faptul că bolnavului care primește această Taină nu i se cere o mărturisire de credință ca la Botez, unită cu Mirungerea, și ca la Euharistie, o mărturisire a păcatelor unite cu mărturisirea credinței ei, ca în Taina Pocăinței; dar preoții au temeiul să o considere dată, așa cum consideră episcopul mărturisirea de credință dată de cel ce se hirotonitește întru diacon sau preot (prin certificat teologic și prin spovedanie înainte de Hirotonie), sau învoirea dată de cei ce se căsătoresc. Înșuși faptul că bolnavul cheamă preoții să se roage pentru el implică credința lui în lucrarea lui Dumnezeu prin această Taină. Pe lângă aceea, de obicei, el se mărturisește înainte. Apoi omul bolnav are o sensibilitate deosebită pentru Dumnezeu. El își dă seama de neputința sa ca om și a omului în general și își pune supremația dejudecată în Dumnezeu. Dumnezeu i-a devenit mai transparent prin slăbiciunea trupului.

De aceea, preotul se întemeiază și pe credința și încrederea bolnavului, cerând de la Dumnezeu harul Lui tămăduitor și curățitor.

Iată câteva texte din rugăciunile Maslului, edificatoare pentru aceste scopuri ale lui și pentru deschiderea bolnavului față de ele.

Mai întâi în rugăciunea amintită (după a doua Evanghelie), după ce s-a cerut slăuirea Duhului Sfânt în cel bolnav, se spune: “Căci el și-a cunoscut păcatele și a venit cu credință la Tine. Deci, primindu-l cu iubirea Ta de oameni, ori de a greșit cu cuvântul sau cu gândul, iertându-l, terge-l și curățește-l pe el de tot păcatul și, petrecând pururea împreună cu el, porzește-l în ceilalți ani ai vieții lui, ca, umblând întru îndreptările Tale, să nu mai fie o batjocură a diavolului, ca și în dânsul să se mărească prea sfânt numele Tău”. Iar înainte de acestea s-a cerut tămăduirea trupului bolnavului.

Într-o cântare, mai înainte de sfințirea untului de lemn, se cere: “Caută din cer, Celă ce ești neajuns, ca un milostiv, cu mâna Ta cea nevăzută însemnând, iubitorule de oameni, prin untul de lemn al Tău cel dumnezeiesc, simurile acestuia ce aleargă la Tine cu credință și i cere iertarea greșelilor, dăruindu-i tămăduire sufletului și trupului, ca să Te preamărească pe Tine cu dragoste, mărimă și pânirea Ta”. Preoții ung pe bolnav cu untdelemn la simurile principale, în semnul crucii, iar semnificația crucii în această ungere o arată cântărețul care cântă în timp ce preotul săvârșește această ungere: “Doamne, armă asupra diavolului crucea Ta ai dat nouă, ca să se scuturăm și să ne scuturăm nesuferindă căută spre puterea ei, ca să morii și-ai sculat și moartea ai surpat”. Înșuși Hristos cel jertfit Se slăvește prin semnul crucii în bolnav,

dându-i puterea înfrânării de la păcate, a rezistenței ei la orice egoism al pornirilor păcătoase; cu ea se va întări sufletul lui, pentru ca să biruiască boala din trup. Crucea e mijlocul prin care vine puterea din trupul lui Hristos, Care a biruit moartea.

Împotriva acțiunii forțelor nevzute se cere și ajutorul nevzut al sfinților, al mucenicilor, al Maicii Domnului.

Mai e de menționat că Maslul se face de obicei cu participarea mai multor credincioși, care se roagă și ei concomitent cu preoții. Din această largă comuniune, din acest semn al dragostei pe care i-l dau mai mulți semenii în starea lui de boală și neputință, bolnavul prinde de asemenea putere de refacere trupească și sufletească. Cuvântul lui Homiakov: “Nimenia nu se mântuiește singur, ci se mântuiește prin rugăciunile Bisericii, ale sfinților, ale Maicii Domnului”, se adevărește și la săvârșirea acestei Taine.

Însă și săvârșirea acestei Taine de către mai mulți preoți (de apți, sau măcar de doi) manifestă voința Bisericii de a pune mai multe forțe ale ei în mijloc, prin comuniunea în rugăciune și în dragoste, pornirea mai multora de a scăpa un membru al ei de situația de neputință și de durere în care se află. Mai ales la boală simte omul trebuința simpatiei și a comuniunii, mai ales în această ocazie se adevărește cum omul slab prinde putere din dragostea mai multora.

Dar această comuniune îi dă puteri omului nu numai prin ceea ce are omenesc în ea, ci în primul rând prin faptul că toți cei ce vin și într-o comuniune cu semenii lor bolnav, vin cu credința în Hristos, Care a vindecat toată boala și neputința, a biruit moartea, a vindecat pe unii oameni pentru rugăciunile altora și a spus că unde sunt doi sau trei adunați în numele Lui, adică în credința în El și în dragostea între ei, este și El în mijlocul lor. Ei îl ajută pe cel bolnav numai pentru că fac transparent și lucrătoare, prin credința și rugăciunea lor, prezența și puterea lui Hristos, numai pentru că înlesnesc comuniunea bolnavului cu Hristos prin credința lui, întărită de credința lor.

Ca în toate Tainele, tot așa și în această Taină comuniunea cu preotul și cu alții semenii ne ajută să intrăm în comuniune cu Hristos.

În cele de mai sus s-au spus cele necesare și despre elementele constitutive ale Tainei: despre preoți ca săvârșitori, despre primitorii ei, despre untdelemnul sfințit, despre mâna preotului care unge pe bolnav cu el, în numele Domnului, despre deschiderea bolnavului, prin credință și cină, harului tăcut al trupului și al slăbiciunilor sufletești și al iertării păcatelor, ce și se împărtășește.

Mădulele trupului sunt unse de apți ori în semnul crucii, după citirea a apți pericope evanghelice și din Apostol, și după citirea a apți rugăciuni, pentru că apți Sunt darurile Sfântului Duh, pentru că apți au fost duhurile rele scoase din femeia păcătoasă, pentru că numărul apți simbolizează totalitatea formelor rului, dar și a darurilor lui Dumnezeu. După numărul apți vine numărul opt care simbolizează odihna și fericirea nesfârșită.

În toate se arată o insistență, pentru că boala trupească și sufletească în care a căzut omul îl face inapt de viață normală, sau îl amenință cu sfârșitul vieții pământești. El trebuie ajutat în mod sigur, prin puterea lui Hristos, să se facă sănătos trupește și sufletește, sau măcar sufletește, dacă sfârșitul lui se va dovedi apropiat.

Întrucât mântuirea stă în comuniunea cu Hristos, atotubitoarea persoană dumnezeiască devenit om, iar omul s-ar putea ca din boala prezentă să treacă în moarte, lipsit, din pricina patimilor sale, de capacitatea pentru această comuniune, întrucât n-a înaintat, prin celelalte Taine și prin conlucrarea sa, în ea, Biserica face un efort maxim să-l pregătească pentru această comuniune cu Hristos și să-l deschidă comuniunii cu semenii, deci un efort maxim pentru mântuirea lui prin mai mulți preoți, prin mai multe rugăciuni, prin mai mulți credincioși, care se roagă împreună, deschiși comuniunii cu Hristos și dornici să întreprindă comuniunea cu cel bolnav.

PARTEA A ASEA : ESHATOLOGIA SAU VIA A VIITOARE

Sfârșitul vieii pământii și viaa veșnică

Eshatologia este partea finală (τα εσχολα = cele din urmă) a existenței creației. E partea finală nu în sensul că după ea urmează sfârșitul total al existenței ei, ci în sensul că această etapă finală durează veșnic, nemaifiind urmată de nici o altă etapă. După credința creștină, existența creației are trei etape: cea de la creație până la Hristos, cea în Hristos sau determinată de Hristos până la sfârșitul formei actuale a lumii și cea care urmează după acest sfârșit. Personal, pentru cei ce n-au cunoscut pe Hristos, ea are numai două etape: cea de la începutul existenței lor până la moarte și cea de după moarte (pentru cei ce au o altă credință); pentru ceilalți are trei etape, întrucât chiar dacă au primit pe Hristos curând după nașterea lor după trup, prin Botez, cea dinaintea de Botez e deosebită de cea în Hristos.

Faza din urmă a existenței ei, cea veșnică, e fericită pentru cei ce au primit pe Hristos și au dezvoltat comuniunea cu El, fericirea ei constând în desvârșirea comuniunii cu El; sau e nefericită, întrucât, deși au primit-o prin Botez, ei nu au dezvoltat în cursul vieii pământii comuniunea cu Hristos cel înviat, din care cauză vor fi lipsiți de ea și în viaa viitoare.

Pentru această fază finală și eternă e toată viaa în Hristos pe pământ; pentru ea S-a întrupat, a murit pe cruce și a înviat Hristos și ne-a chemat în afară prin conlucrarea noastră în comuniune cu noi. Pentru ea este toată iconomia dumnezeiască gândită dinaintea de veci. Spre această desvârșire finală în Dumnezeu ar fi înaintat lumea dacă nu s-ar fi produsă derea strâmoșilor. Deci cu această întregă creatură Dumnezeu lumea.

Dacă n-ar exista această fază finală, ar fi zadarnică toată viaa noastră pământiească cu Hristos. Creștinii cred că însuși sensul vieii s-a împlinit în Hristos, întrucât El a dat posibilitatea să se ajungă la desvârșirea finală și la viaa a de veci.

Desigur și celelalte religii cred într-o eshatologie și prin aceasta atribuie un sens vieii pământii. Dar se poate afirma că numai Hristos care a înviat ne dă o siguranță obiectivă despre viaa viitoare și că numai comuniunea cu El, întrupat și înviat ca om —comuniune cu Persoana dumnezeiască eternă, întrupat pentru vecie ca om și intrat ca atare în relație intimă veșnică cu noi—, este o comuniune care ne asigură că persoane pentru veșnicie, deci ne asigură o adevărată fericire eternă, conștientă și deplină.

Pentru credința creștină, dar și pentru judecata obiectivă, viaa viitoare în care nemămurții ca persoane este decisiv pentru sensul vieii pământii, întrucât ea are nu numai forma unei viei eterne fericite pentru cei ce au acceptat în Hristos un sens deplin al vieii pământii, ci și a unei viei eterne nefericite pentru cei ce n-au acceptat acest sens.

Pentru creștinii, planul eshatologic, sau viaa eternă de după moarte,

nu e îns numai ceva viitor; ea a început prin i în Hristos care a înviat ca om din mor i. Iar întrucât Hristos r mâne cu cei credincio i într-o leg tur intim sau chiar în ei, via a etern a început i pentru ei ca arvun . De aceea în Noul Testament se spune c în Hristos suntem la “sfâr itul veacurilor” (1 Cor. 10, 11; Evr. 9, 26). Odat cu Hristos a început “sfâr itul veacurilor”, pentru c aceste veacuri s-au umplut prin Hristos cel prezent în ele de arvuna vie ii eterne. Cei ce cred în El tr iesc din via a Învierii Lui, fiind mor i întrucâtva vie ii de p cat i veacurilor dinainte, eonului lumii acesteia. “Amin, amin, zic vou , c cel ce aude glasul Meu i crede Celui ce M-a trimis pe Mine are via ve nic i la judecat nu vine, ci s-a mutat din moarte la via ” (In. 5, 24).

I Eshatologia particular

A Moartea ca trecere de la via a temporal la via a etern

Dac numai eshatologia d sens vie ii p mânte ti, atunci moartea se înscrie ca un moment necesar i plin de sens pe traiectoria vie ii începute la na tere, ea f când s treac via a noastr p mânteasc în faza eshatologic , acolo unde se reveleaz sensul deplin al existen ei p mânte ti. Fostul patriarh al Constantinopolei, Atenagora, a spus: “Moartea este o poart . Cel înviat ne las s trecem prin moarte în via . Noi suntem boteza i în moartea Lui, ca s particip m la via a Lui. Via a noastr se îngusteaz treptat pân ce Botezul nostru i moartea noastr coincid. Prin crucea de via d t toare, via a î i afl împlinirea prin moarte. F r moarte via a ar fi ireal . Ar fi o iluzie, un vis f r de teptare”¹.

De fapt, chiar dac am tr i ve nic pe p mânt ca persoane, via a noastr ar r mâne în afara sensului. Moartea este taina prin care trebuie s trecem ca s intr m în sensul deplin al existen ei, egal cu plenitudinea ei. Chiar iadul implic dintr-un punct de vedere un sens, prin faptul c ne scoate din cea a ambigu a vie ii p mânte ti. În iad se tie sigur c exist un rai.

Via a p mânteasc se cere dup moarte ca trecere spre sensul deplin, întrucât sensul fragmentar din această via se cere dup sensul deplin, pe care îl d plenitudinea vie ii în Dumnezeu. F r moarte, în eleas ca poarta prin care trecem la sen-sul deplin, fragmentul de ra ionalitate al vie ii p mânte ti apare mai degrab ca un nonsens i ca inexplicabil; iar lumea, dac trebuie s r mân mereu în acest sens fragmentar, e mai degrab un nonsens, c ci dac nu are nimic dincolo de ea duce pe to i oamenii la moartea definitiv .

Din acest punct de vedere i cre tinismul consider moartea ca un eveniment necesar i universal. Dar explic această necesitate i universalitate a

¹ La Olivier Clement, *Dialogues avec le Patriarche Athenagore*, Paris, Fayard, 1969.

ei prin necesitatea împlinirii existenței umane în Dumnezeu cel transcendent. În această explicație moartea are sens, ba chiar e un eveniment prin care viața își găsește sensul.

Moartea este prăpastia sau puntea universală de trecere spre o altă existență, spre existența veșnică. Din rostul acestor obiectiv al ei decurge și unul subiectiv. În general moartea dă sens și adâncime vieții noastre prezente, ajutând chiar prin aceasta la maturizarea spirituală și la mântuirea noastră.

Moartea face să se reveleze ființei noastre misterul ei de persoană, adâncimea existenței sale ca persoană, importanța existenței sale personale. Misterul morții și misterul persoanei în împreună: unde nu se mai trăiește moartea ca mister, toată viața se aplatizează. Dar și invers, unde persoana nu se mai trăiește ca mister, moartea încetează și ea să mai fie sesizat ca mister.

Moartea în eleas ca simplă nimicire e dușmanul cel mai teribil nu al speciei, nu al naturii, în care persoana se pierde, ci al persoanei. Dar persoana, ca cel mai mare mister al realității, ca singura formă de trăsătură conștientă a realității de către om, ca singura realitate neînțeleasă și care înțelege toate, sau tinde să le înțeleagă, nu se lasă nesocotit în mod grosolan de înțelegera cea mai aplatizată a acestui fenomen ciudat al existenței. Moartea trebuie să reprezinte un mister pe măsura misterului persoanei umane.

Dacă omul ar fi constituit numai din elemente fizico-chimice, moartea nu l-ar umple de o neliniște adevărată de nepotolită și în același timp de un fel de dor după o viață plină, pe care o presimte dincolo de ea. “Nostalgia și teama profundă, care strânge respirația omului în fața misterului ei, sunt proba faptului că el nu înțelege numai de suprafață, ci de profunzime; e proba faptului că omul nu aparține numai cotidianului vieții în timp, ci și eternității”².

Moartea ne sperie, dar ne și atrage. “În teama sfântă pe care o naște moartea, omul comunică cu misterul cel mai adânc al existenței, primește o revelație”³. Fără moarte existența umană devine monotonă, nu ajunge la noutatea absolută pe care o caută prin lansarea continuă spre ceva nou. “În lumea aceasta, concepută ca izolat, finită și suficient de sieși, totul apare fără sens, pentru că tot ce e coruptibil, trecător, adică muritor, este sursa nonsensului acestei lumi, ca tot ce se produce în ea. Moartea este faptul cel mai profund și cel mai semnificativ al vieții, care ridică pe ultimul muritor deasupra cotidianului și platitudinii. Ea singură pune în profunzime chestiunea sensului vieții. De fapt viața nu are sens decât dacă moartea există. Sensul finit e legat de un sens final; dacă infinitatea plată ar domni în lumea noastră, viața ar fi fără sens”⁴.

Dar moartea dă sens creației numai pentru că e punte spre o existență cu totul altfel decât cea de aici, spre o existență netrecătoare, ce are ca sens

² N. Berdiaeff, *Essai sur la destination de l'homme*, p. 325

³ Idem, *ibid.*

⁴ Idem, *op. cit.*, p. 324.

plenitudinea ei în Dumnezeu, adică numai pentru că marchează categoric uria a deosebire dintre cele două moduri de existență și deci numai pentru că este o prapăstie, e un eveniment prin care se schimbă total modul existenței ei de aici. O moarte ca sfârșit al unei încarnări pentru altă încarnare, într-un plan de aceeași esență trecătoare, nu dă nici un sens lumii fără sens.

În termeni teologici, moartea, fiind singura trecere de aici la Dumnezeu, arată transcendența a lui Dumnezeu și a vieții noastre depline în El, ca împlinire a ei. Avem ceva de la Dumnezeu și în viața noastră de aici, o arvună, cum zice Prințul Bisericii. Dar totuși viața a lui Dumnezeu și viața noastră deplină în El sunt despărțite de cea de aici prin moarte. Nu există o continuitate între viața noastră de aici și viața a lui Dumnezeu sau viața noastră deplină în El. "Faptul că noi trebuie să murim arată deosebirea, granița strictă între Dumnezeu și viața noastră. Desigur, Dumnezeu este prezent în viața noastră cu puterea Lui de viață. Și totuși viața a lui Dumnezeu rămâne totdeauna dincolo de moarte. Între viața a lui Dumnezeu și viața noastră este moartea... Nu se poate merge la Dumnezeu fără a se trece prin moarte... moartea dă ideea de Dumnezeu... o strictă transcendență. Moartea dă răsunet prezumției noastre moniste, care visează la o neîntreruptă continuitate de existență și la o trecere între Dumnezeu și viața noastră. Moartea e granița la care ne apare Domnul vieții, Creatorul, Care singur are nemurire (1 Tim. 6, 16), Care a pus fundamentele Sale sub legea devenirii și a morții"⁵.

De necesitatea și universalitatea morții în seama și alte explicații ale ei. Ele o socotesc de asemenea ca un moment care descoperă un sens al vieții. Două din ele explică moartea, fără Dumnezeu, și socotesc că tocmai prin această dăruire morții un sens.

Una din ele consideră moartea ca un fenomen pur biologic, prin care forțele vitale concentrate într-un organism reintră în curentul naturii spre a se concentra în alte organisme. Alții consideră moartea ca o despărțire a spiritului de trup, întrucât spiritul se cere prin sine însuși, nu prin vreă cauzalitate divină, după o viață neîngustată de trup. Explicația din urmă se ramifică în două. Una din aceste ramificații consideră că spiritul după despărțirea de trup se revărsă într-o esență spirituală panteistă. Alții, care e proprie unor religii necreștine (sau spiritismului, ale cărui raporturi cu religia sunt foarte neclare), socotesc că spiritele duc o existență personală în preajma lui Dumnezeu. Deci fără ca Dumnezeu să fi avut un rol în introducerea morții în lume, El are un rol căutător spre care duce moartea.

Explicațiile care nu recunosc o existență personală după moarte nu văd în moarte un eveniment care ar da existenței ei un sens. Ce interes are pentru persoana umană, singura care descoperă sensul existenței ei sau pentru care există un sens, faptul că există în veci o natură sau o esență spirituală impersonală,

⁵ P. Althaus, *Die letzten Dinge*, ed. 4, p. 80-81.

deci inconștient de sens?

Explicația care afirmă existența spiritelor după moarte în preajma lui Dumnezeu, pe lângă faptul că nu este o explicație a originii morții, nu poate da suficiente temeiuri pentru o existență fericită după moarte, întrucât Dumnezeu în această explicație nu este Dumnezeu comuniunii, Care Se arată ca atare în existența Sa treimică și în întruparea Uneia din Persoanele treimice ca om pentru vecii vecilor, ceea ce asigură identitatea persoanei umane care supraviețuiește. Totuși, în această explicație, moartea nu este cu totul lipsită de sens. De aceea aderenții diferitelor religii pot considera într-o anumită măsură moartea ca un eveniment pozitiv.

Unii înșiși, din Occident mai ales, influențați azi de primele două explicații ale morții, dar conștienți de nonsensul cu care aceste explicații lasă moartea încărcată, caut să se elibereze de gândul la moarte, caut să acopere realitatea ei. Deși afirmă că moartea este un fenomen natural, au o spaimă de moarte, recunoscând implicit că ea nu este deloc naturală pentru om⁶. De aceea acești oameni fac tot ce pot pentru acoperirea mortului, pentru a nu fi tulburată în viața lor de gândul morții. O casă îndoliată de evenimentul morții nu vrea să arate nici un semn de doliu, iar mortul este dus pe ascuns la cimitir, sau la crematoriu și fcut să dispară pe neobservate⁷.

Moartea își capătă sensul deplin în explicația creștină, care vede moartea ca un moment în dialogul etern al omului cu Dumnezeu cel personal. Pentru creștinism moartea, deși este urmarea păcatului, a păștrat și un sens pozitiv, întrucât în ea Hristos ne trece la comuniunea deplină cu Dumnezeu, adică la o treaptă mai înaltă în comuniunea cu El și, prin aceasta, la treapta plenitudinii vieții.

În creștinism moartea este luată în serios, dar fără disperare, înainte de a se produce, pentru a ne pregăti de a trece prin ea la plenitudinea comuniunii cu Dumnezeu; iar când s-a produs, pentru ca prin rugăciuni să se asigure și mai mult celui decedat această plenitudine. Ea nu este nici bagatelizată înainte de a se produce, nici motiv de disperare când moartea s-a produs, sau de grabită uitare a celui mort. Morții nu sunt plâni cu disperarea că unicul lor chip de existență dispărut în neant, pentru totdeauna; ci, pentru pierderea unui ajutor în persoana lor și la gândul că au murit nepregătiți. De aceea, locul principal îl au rugăciunile pentru ei, cu ocazia morții lor și după aceea, odată cu regretul pierderii unui ajutor temporar. De aici vine și obligația amintirii lor.

De fapt, numai pentru creștină moartea are un sens, atât în ce privește originea, cât și rostul căpătat de ea în Hristos. Creștină creștină do explicație satisfacătoare originii ei, socotind-o provenită prin ieșirea omului din comuniunea cu Dumnezeu, dar pentru ea moartea căpătat un sens pozitiv în Hristos, putând fi învinsă prin restabilirea comuniunii cu Dumnezeu, prin

⁶ Karl Rahner, *Die Theologie des Todes*, Herder, 1958, p. 42-43.

⁷ Al. Schmemmann, *op. cit.*, p. 117.

credin a în Hristos.

Spaima de moarte arată că ea nu e un fenomen cu totul natural, ci e produsă ca un fenomen contrar naturii, ca o slăbire a comuniunii cu Dumnezeu, izvorul vieții. Creștinismul explică această spaimă de moarte prin faptul că ea a apărut ca pedeapsă și ca urmare a păcatului primilor oameni, pentru ierirea lor din comuniunea cu Dumnezeu. De aceea creștinul manifestă deschis și o teamă de durerile morții ca despărțire a sufletului de trup, cum a manifestat și Hristos, recunoscând astfel acest caracter nenatural al morții, spre deosebire de cei care pe de o parte declară moartea un fenomen natural, iar pe de altă parte au o spaimă disperată de moarte, cu mult mai mare decât creștinii.

Dar creștinismul oferă și un remediu al spaimii de moarte întrucât moartea în Hristos este un mijloc de ridicare a noastră din viața nedeplină și trecătoare în care ne-am coborât, la viața fără de moarte, la plenitudinea vieții prin întâlnirea cu Hristos dincolo de moarte, după ce am trecut în parte cu El aici. Iar sigurana a întâlnirii cu El, a depășirii morții noastre, o avem în biruința morții de către El prin înviere.

În starea de acum nu suntem mulțumiți nici străim să murim, nici n-avem aici plenitudinea comuniunii cu Persoana lui Hristos, dar când vreme suntem în păcat ne este teamă să murim, ca din nepregătire să nu rămânem definitiv lipsiți de comuniune cu El. Sfântul Antonie cere pe patul de moarte lui Dumnezeu să-i mai dea puțin timp de pocăință. Pe măsură ce înaintează într-o viață curată, în comuniunea cu Hristos prin credință, creștinii depășesc însă nu numai teama de durerile despărțirii sufletului de trup, ci și teama de ceea ce va urma după aceea.

Astfel *moartea a apărut ca o despărțire nefirească a sufletului de trup*, ca urmare a *slăbirii comuniunii omului cu Dumnezeu*, izvorul puterii și al vieții, deci ca urmare a păcatului; despărțirea sufletului de trup, fiind urmare a slăbirii comuniunii cu Dumnezeu, duce la o desființare a acestei legături dincolo de moarte. În Hristos, comuniunea cu Dumnezeu fiind restabilită, moartea rămâne ca despărțire a sufletului de trup și prin aceasta și creștinul trăiește împreună cu ceilalți oameni teama de durerile ei, dar în mod mai atenuat; iar la cei tari în credință, ca de exemplu martirii, ea e copleșită cu totul.

În această teamă, creștinul are semnul viu al originii morții în păcatul protopărinților, ale cărui urmași se pot strezși până la sfârșitul lumii. Dar ea a devenit un imbold de a lupta împotriva ispitelor păcatului. Totuși rămân în trupul supus morții, pentru trebuința luptei lor împotriva păcatului. Viața pășăntească este arena acestei lupte până la sfârșitul lumii, pentru că moartea în care va sfârși trupul pășăntesc să nu fie o trecere la definitivarea în starea de necomuniune cu Dumnezeu.

Dar rămânând ca despărțire a sufletului de trup, moartea a devenit în cei uniți cu Hristos, din trecere la o definitivare în viața de necomuniune cu Dumnezeu, trecere la plenitudinea comuniunii cu El și deci la plenitudinea

vie ii. Aceasta, pentru cel credincios purtând pe Hristos în sine, se întinde din puterea Lui în sufletul său, ca să treacă prin moarte la viață și ca să ridice la sfârșitul lumii trupul, pe care l-a curățit prin faptele sale curate, la o viață luminată, transfigurată, la înviere.

Dobândind acest în el, moartea capătă nu numai ea un sens pozitiv, ci și întregii vieții a omului un astfel de sens. Omul se pregătește în cursul întregii vieți prin înțirirea în comuniunea cu Hristos, pentru ca moartea să se fie trecerea lui la plenitudinea comuniunii cu Dumnezeu și cu semenii.

Scrierile duhovnicești vorbesc de menținerea în amintire a morții care ne așteaptă, pentru că din aceasta să lămurim îndemnul de a nu ne lipsi prea mult de plăcerile trecătoare ale lumii. Sfântul Antonie cel Mare spune: “Moartea de o viață avea omul în minte, nemurire este; iar neavând-o în minte, moarte este. Dar nu de moarte trebuie să ne temem, ci de pierderea sufletului, care este necunoștința lui Dumnezeu”⁸. Teodor al Edesei declară că viața se împlinește dobândind un sens și se umple de un conținut curat când omul face din ea o celtorie conștientă spre moarte și spre cele de după ea, ca întotdeauna vieții: “Cel ce celtorește frânt se va osteni în deert. Ci înțelege-te de lucrarea cea bună: adună-ți mintea, înțelege mereu ceasul din urmă al morții înaintea ochilor, adu-ți aminte de deertăciunea lumii, cât de îneltoare, de neputincioasă și frădește, cugetă la înfricoșata dare de seamă, cum o să înfrăieze dumnezeii purtători de catastife faptele noastre, cuvintele, gândurile pe care ei ni le-au strecurat în minte, iar noi le-am primit. Adu-ți aminte și de muncile iadului și cum stau acolo închise sufletele; aminte-te și de acea înfricoșată zi, adică de învierea cea de obște și de înfrăierea înaintea lui Dumnezeu, de cea din urmă hotărâre a Judecătorului care nu greșește. Gândește-te la osânda care va pune stăpânire pe păcătoși, la rușine, la muștrarea conștiinței, la scoaterea afară de la Dumnezeu și la aruncarea în focul cel veșnic, la viermele care nu moare, la întunericul cel neluminat unde este plângerea și scrâmbirea din ilor”⁹.

Evagrie Monahul are cam același text, dar spune despre iad: “Mută-ți gândul și la starea cea din iad, gândește-te cum se chinuiesc sufletele acolo, în ce te cere prea amar”¹⁰.

Prin aceasta, moartea nu e numai un sfârșit distructiv, suportat pasiv, venit din afară, ci și un motiv de pregătire a omului pentru ea, prin acțiunea lui din lăuntru. “Aceasta poate fi ea, desigur, dacă e în eleas nu ca un eveniment în forma unui punct la sfârșitul vieții..., ci ca sfârșitul desvârșit, realizat de toată activitatea vieții, a a încât moartea are o prezență axiologică, în întregul vieții omenești. Omul își lucrează moartea sa, ca desvârșirea sa, prin activitatea vieții, și astfel moartea este prezentă în această activitate, sau în fiecare fapt

⁸ *Învățături despre viața morală*, în *170 capete*, Cap 49; Filocalia rom. vol. I, p. 12.

⁹ *Una sut capete foarte folositoare*, Cap 57; Filoc. rom., vol. IV, p. 218-219.

¹⁰ P.G., 40, 1261; Filoc. rom., vol. I, p. 45-46.

liber în care omul dispune în libertate de întregimea persoanei sale”¹¹.

Cu cât omul îi face din moarte mai mult o prezent valorizatoare în toată viaa lui, cu atât o transformă mai mult în trecere spre plenitudinea vieții și îi umple viaa pe mânteașă mai mult de valoare¹². Moartea rămâne totuși o formă care lucrează în om în direcția distrugerii formei pe mânteașă și existenței lui. Dar Sfântul Pavel spune: “Dacă vei viaa după trup, vei muri, iar dacă vei ucide și cu Duhul faptele trupului, vei fi viu” (Rom. 8, 13).

De fapt, ființa noastră sporește pe de o parte în coninutul spiritual, deci într-o tărâie spirituală, iar până la o vreme chiar în forma biologică, iar pe de altă parte, ea se apropie cronologic și interior de moarte, sau moartea sporește în ea. Karl Rahner socotește că ființa noastră este într-o mișcare voluntară de rotunjire, de împlinire, și moartea reprezintă punctul final al împlinirii, împlinirea aceasta însemnând luarea mea în stăpânire ca persoană de către mine însumi, eliberându-mă de stăpânirea pornirilor involuntare, legate de trup și de lume¹³. Pe de altă parte, spune el, trupul slab scapă tot mai mult de sub puterea mea, ca să-mi scape cu totul în momentul morții. Astfel în momentul morții ajung ca persoană la culmea puterii ce o pot ajunge în viaa pe mânteașă și la totală neputință, ca ființă biologică¹⁴. Neputința trupului în preajma morții pune un “acoperământ” pe puterea culminantă la care a ajuns persoana, iar acest acoperământ are ezat de moarte asupra tărâiei mele ca persoană nu-mi lasă puterea să văd în mod sigur unde voi trece prin ea: la viaa veșnică într-o fericire, sau la viaa veșnică într-o nefericire¹⁵.

¹¹ Karl Rahner, *op. cit.*, p. 41.

¹² O sentință din Pateric spune: Un om care are totdeauna moartea în față învinge lipsa de curaj (*Les sentences des Peres du desert*, ed. Abbaye Saint Pierre des Solesnes, 1966, p. 304).

¹³ Karl Rahner, *op. cit.*, p. 30: Das Ende des Menschen als Geistperson ist tätige Vollendung von innen, ein aktives sich-zur-vollendung Bringen, aufwachsende, das Ergebnis des Lebens bewährende Auszeugung und totales Sich-in-Besitz Nehmen der Person, ist Sich-selbst-gewirkt-Habens und Fülle der freitätigen personalen Wirklichkeit.

¹⁴ Idem, *op. cit.*, p. cit.: “und der Tod des Menschen als Ende des biologischen Lebens ist gleichzeitig in unauflösbarer und das Ganze des Menschen betreffender Weise Abbruch von aussen, Zerstörung, Parzelschnitt, Widerfahrnis, das dem Menschen unberechenbar von aussen trifft, so dass sein “eigener Tod” von innen durch die Tat der Person selbst gleichzeitig das Ergebnis der radikalsten Entmächtigung des Menschen ist, Tat und Leiden in einem”.

¹⁵ Idem, *op. cit.*, p. 38-39: “Wenn der Tod als Einheit von Tat und Schicksal, Ende und Vollendung, gewollten und erlitteners Tod, als Fülle und Leere zumal erscheint, wenn er leere Schattenhaftigkeit, Gespenstigkeit, in einem gewissen Sinne Entpersönlichung, Sichverlieren, Untergang und gleichzeitig die Fülle totalen Sich-in-Besitz-Nehmens der Person zu besagen scheint und wenn beides zum Phänomen des menschlichen Todes gehört, dann lässt sich vom Menschen her nie existentiell eindeutig sagen... ob nicht die im Tode erreichte Fülle des Lebens die bisher nur verschleierte Leere und Nichtigkeit des Menschen ist-oder umgekehrt: ob die im Tode sich zeigende Leere nur der Schein einer wahren Fülle ist”.

Ceea ce merit să fie reînviat de la Rahner e aflarea unui rost pozitiv al morții asupra naturii umane înseși, fapt care lipsea teologiei catolice și protestante dinainte, care în elegeau moartea ca simpl plat sau ispășire juridic acordat lui Dumnezeu. Teologul anglican E. L. Mascall spune în legătură cu această nouă înțelegere a morții, de catolicism: “Ceea ce a lipsit adeseori este recunoașterea că moartea este un act care împlineste persoana care moare, un act care înglobează totul și ne angajează personal”. El citează din alt teolog catolic, Ladislau Boros, care afirmă: “În moarte omul este confruntat cu totalitatea dinamismului său subiectiv de a fi (moartea ca totală întâlnire cu sine), intrând complet în relație de înrudire mondială și pan-cosmică, și intrând de asemenea în ceea ce e baza acestei lumi (moartea, ca prezență totală, față de lume)”. Dacă ființa umană, zice acesta, atinge punctul culminant al vârstei adulte numai în moarte, noi putem înțelege de ce tocmai în moarte se împlineste această predare totală de sine Tatălui, cu Care am fost reconciliați. “Când realitatea umană a lui Hristos a fost plantată în moarte direct în inima lumii, în cel mai profund strat al universului, în acel moment, Hristos, în umanitatea Sa corporală, a devenit adevăratul fundament ontologic al unui nou plan al mântuirii care îmbracă rasa umană”. “Noi vedem că la moartea lui Hristos, lumea întreagă a intrat într-o primă vară cosmică (“Primă vară dulce”, se spune în “Prohodul” Bisericii ortodoxe, *n.n.*), al cărei seceriș va fi refacerea universului nostru în noutatea și strălucirea de la sfârșitul timpului”. Astfel pentru fiecare din noi, moartea este o întâlnire cu Hristos realizată sub semnul esențial al bazei lumii și al dinamismului spiritual al omului; ea “este primul act al omului complet personal și odată împlinit este centrul mai presus de toate care permite trezirea conștiinței, libertatea, întâlnirea cu Dumnezeu, pentru decizia finală asupra destinului final al fiecăruia”^{15 bis}.

Aceasta face posibilă înțelegerea învierii de obște. Dar trebuie observat că această putere de refacere a întregului cosmos material prin moarte, se datorează faptului că prin ea se ajunge nu la un fundament material al cosmosului, ci dincolo de el, prin spiritul penetrat de Dumnezeu, care rămâne totuși într-o legătură cu fundamentul material al cosmosului. Totuși această înțelegere a morții expusă de Rahner și mai ales cea a lui Boros nu ni se pare să corespundă cu totul înțelegerii creștine, sau mai precis ortodoxe, a morții, deși cuprinde unele elemente demne de reînviat.

Din punct de vedere ortodox se pot face câteva obiecții față de ea. Mai întâi, înțelegerea morții ca împlinire a vieții pe mântuire are nevoie de unele

^{15 bis} L. Boros, *The Moment of Truth*, pp. 144, 149, 150, 162, 164, 165; la E. L. Mascall, *Théologie de l'Avenir*, Desclée, Paris, 1970, p. 86: “Karl Rahner a dezvoltat de asemenea ideea că moartea, departe de a degaja sufletul de orice raport cu materia, îl pune în relație nouă cu tot universul material” (E. L. Mascall, *ibid.*, după Karl Rahner, *On the Theologie of Death*. *Quaestiones Disputatae*, II, p. 203 *u.*).

complet ri și nuan ri, înându-se seama că traiectoria vieții p mântuiri și sfârșitul ei prezintă o mare varietate. Nu toți ajung să se ia în st pânire pe ei înșiși, ca persoane, în mod actual. Foarte mulți oameni nu au posibilitatea să o facă aceasta nici măcar într-un moment fulgerător de supremă conștiință în fața morții, întrucât sunt surprinși de moarte pe neașteptate, sau după ce au intrat într-o neputință a conștiinței de a mai gândi clar la ceea ce se petrece cu ei; sau chiar la o nepăsare totală față de ea prin necredință. De aceea scrierile duhovnicești ne recomandă să fim totdeauna pregătiți, adică realizați ca persoane, st pânire pe noi înșine în orice moment al vieții p mântuiri, chiar dacă putem adânci mereu această stare. Dar nu toți o fac.

Totuși, mulți creștini luptă cât de cât pentru a nu se lăsa luați în st pânire de pasiunile plăcerii, sau de orgoliu, adică de uitarea de ei înșiși, sau luptă pentru a înainta într-o oarecare măsură spre o st pânire de ei înșiși ca persoane.

Dar aceasta este în același timp o anumită silință de a se preda pe ei lui Dumnezeu, ceea ce echivalează cu înaintarea într-o moarte față de păcat, față de pasiunile înrobitoare. Căci numai predându-se Lui, pentru o deplină comuniune cu El în libertate, se iau cu adevărat în st pânire și ei. Ceea ce spunem în plus față de Rahner este că luarea în st pânire de sine a omului este însoțită pe de o parte de predarea sa lui Dumnezeu, pe de altă, de refuzul ascultării de pornirile păcătoase. Dar acestea sunt două aspecte ale unei morți în sens bun. Omul moare atât prin faptul că se predă lui Dumnezeu, cât și prin faptul că devine insensibil la ispitele păcatului. Iar aceasta o face omul în tot cursul vieții p mântuiri, fără să ajungă însă niciodată la deplinătatea predării sau la sfârșitul acestui efort. Cei ce-și trăiesc viața p mântuiri astfel, odată ajunși în fața morții, în măsura în care sunt conștienți, încoronează printr-un act de supremă hotărâre luarea lor în st pânire de către ei înșiși: renunțarea la ei înșiși și predarea totală lui Dumnezeu.

Dacă e așa, slăbirea trupului spre sfârșitul vieții și neputința lui totală pe care o simțim apropiindu-se, nu o mai trăiesc ca pe o stare care se opune acestei dispoziții de predare totală a lor lui Dumnezeu, ci ca pe o stare care accentuează dispoziția lor de predare lui Dumnezeu, care este totodată o luare în st pânire totală a sa însuși, ca persoană; ei își însușesc, adică, starea de slăbiciune și neputință totală a trupului, ca pe o întregire a dispoziției de predare a lor lui Dumnezeu, de lăsară în voia Lui, de unire cu El, ca pe o eliberare a lor de pasiunile înrobitoare și în primul rând de orgoliu, care pun o distanță între ei și Dumnezeu. Ei și-o înțeleg benevol, ca pe o renunțare la o existență despărțită de Dumnezeu, ca pe un ajutor în trăirea lor deplină în unire cu Dumnezeu.

În felul acesta, moartea ca despărțire a trupului de suflet și ca descompunere a trupului acestuia îngroșat nu mai este nici ea trăită ca pedeapsă, cum zice Rahner, ci ca predare lui Dumnezeu, ca mijloc al unirii cu El, al intrării mai depline a omului în st pânirea sa ca persoană, deși ea își are originea

în pedeapsa de la început. Ea rămâne și ca amintire a păcatului pedepsit, dar și ca mijloc de depășire a ei ca pedeapsă.

În eleas ca predare lui Dumnezeu, realizată mai mult sau mai puțin deplin în momentul final, dar mereu prezent ca intenție și ca mișcare în viață, moartea se poate socoti predare completă a omului lui Dumnezeu în momentul morții, chiar în cretinul luat de moarte pe neașteptate, ceea ce toată viața lui trăiește ca o predare tot mai deplină lui Dumnezeu include în ea intenția predării totale.

Puterea trăirii vieții ca predare în dezvoltare lui Dumnezeu o au cretinii din Hristos și în Hristos, Care a trăiește și a murit într-o predare exemplară Tatălui Său, pentru unirea deplină a Sa cu El. Un exemplu de imitare a lui Hristos din puterea Lui în această privință avem în tâlharul de la dreapta Celui răstignit, care, prin moarte, intră în rai cu Hristos, adică la unirea cu El în predarea Lui, Tatălui. Hristos a murit strigând: “Părinte, în mâinile Tale Îmi dau duhul Meu” (Lc. 23, 46), după care “i-a dat duhul”. Iar de moartea cretinilor se spune că “i-au dat sufletul” în mâinile Domnului. Adormirea Maicii Domnului e reprezentată în iconografia Bisericii prin luarea sufletului ei în brațele lui Hristos, desigur nu fără actul de predare a ei. Cei mai mulți dintre cretini mor în Hristos, în cursul unei vieți de predare sau de moarte în dezvoltare lui Dumnezeu, ca să realizeze o predare completă, sau intrarea deplină în viață prin moartea de la sfârșit.

Iar această putere a Lui e primită în Tainele Bisericii. Prin Taina Eșei slăvite te înnoi, ca Cel ce ne dă puterea să trăim cu El moartea făcând-o păcat, moartea ca predare lui Dumnezeu, într-o continuă dezvoltare, până la acceptarea morții depline, ca despărțire a sufletului de trup. Moartea noastră în dezvoltare cu Hristos fiind o predare a noastră lui Dumnezeu, este totodată o viață spiritualizată a noastră în cretine, încât momentul morții culminante, ca despărțire a sufletului de trup, coincide cu intrarea culminantă în plenitudinea vieții. “Așa și voi, socotiți-vă că sunteți morți păcatului, dar vii în Dumnezeu, în Hristos Iisus, Domnul vostru” (Rom. 10, 11). “Noi totdeauna purtăm în trup moartea lui Iisus, ca și viața Lui să se arate în trupurile noastre” (2 Cor. 4, 10). “Chiar dacă omul nostru cel din afară se vede tejește, cel din lăuntru se înnoiește din zi în zi” (2 Cor. 4, 16).

Dacă prin Botez primim din Hristos putere pentru această moarte cu El, ca să fim totdeauna vii în El, iar această moarte-viață are o dezvoltare prin conlucrarea noastră, cuvintele patriarhului Atenagora, că în moarte actualizăm Botezul nostru, capătă un adânc în eles. Moartea în care și spre care înaintea cretinii care trăiesc în Hristos este o moarte cu Hristos și de aceea este în același timp o înaintare în viață, ceea ce Hristos în care înaintea ei este Hristos care, prin moartea cu El, ne duce la învierea cu El. “Existența spre moarte” (Sein zum Tode), care caracterizează, după Heidegger, existența omenească, este în Hristos în același timp existența spre plenitudinea vieții (Sein zum Leben). În Hristos avem viața plină a veacului viitor; de aceea avem în El și

moartea fa de via a tirbit i coruptibil a veacului acestuia.

Înaintarea în i spre acea via e una cu înaintarea în i spre moarte, sau via a aceea e îmbinat cu moartea, nu pentru ca moartea s o diminueze, ci ca s cure e drumul spre ea.

Taina Mirungerii ne d puterea s conlucrm pentru înaintarea în această moarte cu Hristos, care e înaintare în via a cu El; Poc in a ne restabile te în ea. Taina Euharistiei ni-L d pe Hristos care accept , ca subiect s l luit în subiectul nostru, moartea noastr prin care ne trece la înviere. Taina Nun ii ne d i ea puterea s renun m la via a aparent a egoismului i s tr im via a de iubire a pred rii împreun cu un altul lui Dumnezeu, care e iubire de El. Pentru suportarea durerilor cu r bdare, într-o dispozi ie de predare lui Dumnezeu, ca s primim i via a duhovniceasc plenar de la El, ni se d i harul Maslului.

Dar dac sl birea trupului, prin care înaint m spre moarte, nu mai e ceva contrar înt ririi noastre în Duh i dispozi iei noastre de predare lui Dumnezeu, moartea nu mai apare, când se apropie, ca acoper mânt al intr rii la Dumnezeu pentru cei ce au progresat mult în via a de credin i de fapte dup voia Lui. Trupul sl bit la maximum devine un transparent al vie ii depline ce a teapt pe credincio i în Hristos.

Astfel, sfin ii i unii cre tini îmbun t i i primesc de la Dumnezeu anun ul datei exacte a mor ii lor cu câteva zile înainte de sfâr itul lor i, înaintea acestui sfâr it, în preajma patului lor v d îngerii. Expresia: “Fericit este moartea cuviorilor”, se refer la o stare care are loc chiar în momentul ie irii sufletului.

Desigur, înainte de ie irea sufletului cunoa terea vie ii de dup moarte nu e o cunoa tere deplin a ei; e o cunoa tere sub oarecare v l. Dac moartea e o punte între rmurile vie ii acesteia i ale celei viitoare, ea r mâne un mister în cap tul în care sfâr e te. Noi tim formal c ajungem “acolo”, dar cum este acel acolo nu tim, afar de oarecare lic rire a lui prin v lul vie ii noastre în trup, care începe s se sfâ ie, sau a devenit din ce în ce mai diafan pentru sfin i i pentru cre tini îmbun t i i.

Moartea i-a schimbat în Hristos nu numai rostul în ea îns i, ci i în experien a celor ce o tr iesc, descoperindu-se ca poart spre via . Ea a devenit nu numai poarta necesar spre via a deplin , ci i o putere a celor ce se afl în Hristos, în cursul întregii vie i p mânte ti, putere prin care dobândesc via a deplin în Hristos. “Omul trebuie s gândeasc la moarte nu numai pentru c via a lui este via spre moarte (Sein zum Tode), ci i pentru c moartea este un mister al lui Hristos-Domnul. De când Hristos a murit pentru mântuirea lumii, de când via a lui Dumnezeu i slava Lui au venit definitiv în lume prin moartea Celui r stignit, nu exist un eveniment mai decisiv în lume ca această moarte. Tot ce se întâmpl în lume, tr it în afar de leg tura cu ea, este trec tor i neimportant. Dar dac ne este dat harul s murim împreun cu El, atunci

întâmplarea zilnic și banal pe care o numim moartea omului și spre care e dus fiecare este ridicat între tainele lui Dumnezeu”¹⁶.

Dar nu pentru toți oamenii moartea are acest rost pozitiv. Ea rămâne pentru unii un eveniment de spaimă, din care ei caut să scape prin uitare, sau prin efortul de a crea în ei o stare de indiferență. Ea rămâne însă ceea ce a fost de la început, o pedeapsă pentru păcat.

Iar foarte mulți oscilează între a teptarea morții cu speranță sau cu teamă, întrucât nu se hotărăsc total pentru o viață după voia lui Dumnezeu, lipsit de ambiguitățile care slăbesc spiritul sau caracterul lor de persoană în Hristos, ca să câștige o încredere mai fermă că prin moarte vor trece la viața deplină cu El, cum o avea Sfântul Apostol Pavel (Filip. 1, 21). Pentru această încredere nu și-a schimbat încă cu totul rostul de pedeapsă pentru păcat, în rostul de trecere la viața deplină în Dumnezeu, pe care l-au dobândit cei ce viețuiesc în Hristos.

La întrebarea de ce unii sfârșesc într-o nepăsare, mai putându-li-se da încă vreme să iasă din ea, iar alții sfârșesc înainte de a fi dus la o orientare limpede modul vieții lor încă foarte oscilant, sau de ce unii mor în vârstă copilărie înainte de a-și fi precizat direcția modului lor de viață spre Dumnezeu sau în afară de El, poate că răspunsul stă în faptul că Dumnezeu vede în a ezarea mai adâncă a sufletului lor cele două categorii dintâi nu vor câștiga o fixitate din care nu vor mai putea ieși; iar la prunci cunoaște direcția spre care s-ar mișca atunci când ajung la capacitatea deciziei personale. Dintre ceilalți unii sunt lăsați să actualizeze binele de care sunt capabili în viața aceasta, pentru a lua cununa cea mai frumoasă pentru eforturile lor și pentru a fi și altora de model, iar alții, deși află și pe un drum bun, sunt luați înainte de a fi terminat acest drum, pentru că sunt cunoscuți până unde îl vor duce sau că nu-l vor duce mai departe.

Sfârșitul fiecăruia vine atunci când e potrivit fiecăruia, fiecare, cu excepția pruncilor, lucrând cât timp și s-a dat pentru a preciza într-un fel sau altul modul vieții Lui, fie ca un mod care poate progresa foarte mult în bine, fie într-un mod în care nu poate progresa prea mult, fie într-un mod în care nu poate progresa decât în rău, sau care rămâne într-o definitivă stare de nedeterminare. Adică moartea finală vine la unii fără să fi avut timp să înainteze spre ea printr-o “moarte” treptată, pentru că se cunoștea că nu vor face uz de ea; iar la alții, la sfârșitul unei lungi exercitări în ea, sau al unui îndelungat refuz al ei. Și la toți moartea finală stă într-o corespondență cu exercitarea sau cu refuzul de exercitare a lor într-o moarte de bună voie în cursul vieții. Cei ce au refuzat-o pe aceasta, mor fără săvrea spre veșnică moarte a lor; ceilalți mor fără teamă, spre veșnică lor viață.

Se poate spune că în general sunt două feluri de morți: moartea care

¹⁶ Karl Rahner, *op. cit.*, p. 72.

vine ca o supremă slăbire a ființei în spirit și ca o descompunere a trupului, trăsătură ca un fapt pur negativ de pe urma pornirilor spre rău și a orgoliului care desparte de Dumnezeu, și moartea ca predare benevolă lui Dumnezeu, și deci ca o unire cu El, venit de pe urma exercitării în moartea faptelor de pornire spre rău și faptelor de tendință a unei vieții străine de Dumnezeu.

Socotind că unirea cu Dumnezeu se trăiește ca predarea benevolă a omului lui Dumnezeu prin moarte, accentuăm că această unire nu anulează persoana omului, căci predarea este un act voluntar personal. Unirea veșnică cu Dumnezeu are mereu în sine actul de predare al omului, sau de moarte tainică cu Hristos, pentru că în unirea sa cu Dumnezeu se menține veșnic ca persoană și în predarea totală, mereu unirea deplină.

Karl Rahner se apropie întrucâtva de această interpretare a morții cu Hristos, ca forță desvârșitoare a omului, pregătitoare de o moarte cu Hristos în cursul întregii vieți pământești. El o face aceasta, declarând că teoria scolastică a jertfei lui Hristos ca satisfacție juridică adusă lui Dumnezeu pentru păcatul strămoșesc este insuficientă. Căci în acest caz mântuirea noastră nu s-ar înlege ca împlinire a noastră. Dar Rahner nu merge în înțelegerea morții până la interpretarea ei ca predare totală lui Dumnezeu, predare pregătită printr-o moarte treptată făcută de păcat în cursul vieții pământești. El vede valoarea morții numai în ascultare. În acest sens Hristos moare în cursul întregii Sale vieți pământești, sau Își pregătește moartea finală printr-o moarte în dezvoltare. Dar prin aceasta Rahner rămâne numai la jumătatea drumului între teoria juridică a satisfacției și cea care vede în moarte un mijloc de unire cu Dumnezeu și deci de intrare în viață, de unire cu Hristos ca om, a celor ce mor cu El. În înțelegerea morții propusă de el lasă fără răspuns acea întrebare creștină el consideră că nu-și răspunde nici teoria satisfacției: de ce a trebuit ca ascultarea lui Hristos făcută de Tatăl să se manifeste anume în acceptarea morții?¹⁷

Fapta ascultării evocă tot numai o relație juridică exterioară. Ea încă nu implică o unire cu Dumnezeu, pentru care e necesară renunțarea totală a creaturii la existența autonomă. Numai predarea totală lui Dumnezeu a omului e

¹⁷ Idem, *op. cit.*, p. 55: "Diese Theorie macht nicht innerlich verständlich, warum wir gerade durch den Tod Christi und nicht durch eine andere mögliche, ebenfalls unendlichen Wert in sich tragende Tat des Herrn erlöst sind... Die Satisfaktionstheorie hat auch darin ein Ungenügen, dass sie von vornherein Voraussetzung, dass der Tod als solcher bloss ein passives vom Tun des Menschen verschiedenes Widerfahrnis sei, und sie... die erlösende Tat Christi nicht im Tode als solchem, sondern nur in einem geduldigen gehorsamen Auf-sich-Nehmen des Todesleidens, der Todesursache erblicken kann und so den Aussagen der Schrift nicht vollgerecht wird". "Wenn der Mensch ganz im allgemeinen den Tod insofern er seine personale Tat ist, durch sein ganzes Leben hindurch stirbt, dann wird von daher besser verständlich, wie Leben und Tod Christi auch in ihrer erlösenden Bedeutung eine Einheit bilden. Das Leben Christi erlöst, indem der Tod in seinem ganzen Leben axiologisch allgegenwärtig ist". "Sein Tod wirkt unser Heil, weil er Gehorsam ist" (p. 58).

i ascultare, i unire; sau e ascultare care, având drept coninut predarea, realizează unirea. Această ascultare ne-o cere Dumnezeu, pentru că El vrea ca noi să ne unim cu El. Căci numai în unirea cu El stă mântuirea creaturii. Unirea nu vine ca o răsplată pentru ascultare; ci chiar în coninutul ascultării, în eleas ca predare, se implică unirea. Iar unirea ca consimțământ de Dumnezeu e i iubirea Lui față de noi; la fel, predarea din partea noastră este i ea iubire, cum nu e ascultarea fără predare, care poate să aibă motorul în frică. Dumnezeu nu găsește o mulțumire în ascultarea noastră din frică, ci în ascultarea unită cu iubirea, care se manifestă în predare. Iar mântuirea de care ne face parte nu e numai o eliberare a noastră de moarte, pe urma satisfacției ce I-o dăm prin ascultarea de El ca aflător în fața noastră: i-I restabilim astfel onoarea jignită, căci răspunsul la voia noastră de unire cu El, care e unirea Lui de fapt cu noi, purtată de asemenea de iubire. Karl Rahner socotește că moartea a fost necesară pentru mântuire, numai pentru că în moarte ascultarea lui Hristos a mers până la capăt, iar noi trebuie să facem la fel. El pretinde că a înalege moartea Sfânta Scriptură. Dar Sfântul Pavel vede în moarte prilejul de a ne uni deplin cu Hristos (Filip. 1, 23). Iar tot așa o vedeau martirii.

Astfel, ultimul resort al vieții cu Hristos, care e totodată o moarte cu El, deci i ultimul resort al morții finale și al tinerii spre viața veșnică, este iubirea. Din iubirea de Dumnezeu acceptă omul toată asceza sa, care sfârșete în moarte. Din iubirea de Dumnezeu-Tatăl, dar și de om, a primit Fiul lui Dumnezeu moartea ca om, pentru ca noi să putem muri cu El la fel din iubire față de Dumnezeu.

Pentru iubire, moartea nu mai e un vâlc impenetrabil al ezat peste viața de dincolo de ea; căci în iubire avem această viață încă de aici. În iubirea Sa față de Tatăl, care a întrecut iubirea oricărui om, moartea n-a fost pentru Hristos un vâlc care să acopere viața Lui de după moarte tot așa de mult, cum pretinde Rahner, că o acoperă pentru noi. A fost dureroasă și la El despărțirea sufletului de trup și în această durere s-a manifestat o reinerență a puterii dumnezeiești de a o copleși; dar ea nu acoperea viața de după Înviere până la-L face pe Iisus să se îndoiască de ea, cum se întâmplă la cei ce nu cred ferm. Căci El a spus tâlharului de-a dreapta: “Astăzi vei fi cu Mine în rai”. Numai în sensul reinerenței Tatălui, de a copleși prin puterea dumnezeiască durerile morții Fiului ca om, pot fi interpretate cuvintele lui Iisus: “Dumnezeule, Dumnezeule, pentru ce M-ai părăsit?”. Tatăl rămâne pentru Hristos o realitate nu numai sigură, ci și simțită, chiar în această reinerență a Lui de la copleșirea morții prin puterea dumnezeiască. Acest strigăt îi are și el iconomia lui. Prin acest strigăt Iisus ne arată că din dorința de a Se uni ca om deplin cu Tatăl, acceptă și durerile morții, căci noi să învâlm și acceptăm, din această dorință, deci din iubire față de Hristos, aceste dureri.

De multe ori durerile din timpul vieții nu sunt mai mici decât cele ale morții. Dar și pe cele ale vieții trebuie să le suportăm din iubire față de

Dumnezeu, tot ca un fel de predare a noastră Lui. Cum zice Sfântul Apostol Pavel: “Nici moartea, nici viaa (în pl ceri, sau viaa pe care nu o putem suporta)... s nu ne despart de dragostea lui Dumnezeu, cea întru Hristos”.

B Nemuirea sufletului

În teologia mai veche învățura despre nemuirea sufletului era întemeiat pe ideea despre indestructibilitatea lui substanțială, simplă.

Dar dacă învățura aceasta e o învățură a credinței, și nu a filosofiei, nemuirea sufletului trebuie întemeiată pe credința că Dumnezeu îneca sufletul să fie nemuritor. Deci ea nu se întemeiază pe o indestructibilitate pe care ar avea-o sufletul în sine, chiar fără voia lui Dumnezeu. Dacă sufletul are o indestructibilitate, ea îi are cauza în voința lui Dumnezeu, cea creatoare și conservatoare, care vrea ca persoana umană să fie, prin suflet, în mod neîntrerupt dependent de El. Dumnezeu a înzestrat sufletul cu memoria faptelor sale, cu conștiința despre sine, pentru ca el să regrete neîntrerupt faptele contrare lui Dumnezeu, pentru ca să fie neîntrerupt dependent de Dumnezeu, să laude și să iubească neîntrerupt pe Dumnezeu.

Pentru aceste motive a înzestrat Dumnezeu de la început sufletul cu harul Său, iar după întruparea Fiului Său ca om și după învierea Lui, Însuși Acesta S-a sălăuit în om, sau l-a îmbrăcat pe om în Sine prin Botez. De aceea un temei important pentru nemuirea sufletului celor credincioși este faptul că Hristos S-a sălăuit în ei, sau că Fiul lui Dumnezeu care S-a făcut om pentru vecie a devenit căsătorit haină lor. Cum ar putea acest sălău al lui Hristos să fie nimic odată cu moartea? Cum s-ar putea ca Hristos, haină și sălău al sufletului, să rămână lipsit de un sălău sau de un locuitor al Lui? “Căci tim că de se va desface locuința noastră pământescă, în cortul acesta, avem în ceruri zidire de la Dumnezeu, căsătorie, nefcăt de mână. De aceea suspinăm în acest trup, dorind să ne îmbrăcăm într-un locuitor al nostru cea din cer, dacă vom fi înveșmântați, dar nu goi” (2 Cor. 5, 1-2).

Deci sufletul a fost creat pentru viaa veșnică, pentru ca să poată locui în locuința de lumină care este Hristos, sau pentru ca Hristos să locuiască în el. Dar chiar dacă el rămâne gol de Hristos, el tot există în veci, ca să fie pentru ce mare vrednicie a fost zidit și să rămână veșnic într-un regret pentru lipsirea de ea, deci să rămână într-o suferință veșnică pentru despărțirea de Dumnezeu, în Care se afla, sau Care Se afla în el.

Unii dintre teologii protestanți mai noi susțin că după moartea și înainte de învierea cea de obște nu mai există o viaa a sufletului, că sufletul se distruge împreună cu trupul, sau se scufundă în neființă, din care va fi chemat

împreună cu trupul la învierea cea de obște, dacă a crezut în Hristos. E o opinie care a pierdut învinșura despre compoziția dualistă a omului¹⁸.

Această teorie e ultima concluzie a opiniei lui Luther despre somnul în care cad sufletele după moarte, cu excepția unora, a teptând judecata din urmă. De la Luther au luat aceste secte și acești teologi ideea că omul nu mai poate avea o viață numai prin suflet fără trup¹⁹.

Dar în general, atât luteranismul, cât și calvinismul au perorat convingerea generală că moartea e numai o desprindere a sufletului de trup, că sufletul continuă să existe și după moarte.

Sfânta Scriptură afirmă însă categoric existența și lucrarea sufletului după moarte. Amintim de locul din Epistola a II-a către Corinteni (5, 6-8): “Noi avem bună încredere și suntem bucuroși și nu locuim în trup, ci suntem întru Domnul”. Apoi de cea către Filipeni (1, 22). Mai amintim de Ecclesiast (12, 7): “și pulberea sa se întoarce în pământ, cum a fost, iar sufletul sa se întoarce la Dumnezeu care l-a dat”. Apoi, de pilda bogatului și racului Lazăr, în care se vede că aceștia viețuiesc și după moarte și înainte de învierea cea de obște a trupurilor, deci viețuiesc cu sufletul (Lc. 16, 19 și urm.). În sfârșit, de multe locuri din Apocalipsă (4, 10-11; 5, 8-14 etc.) unde se vorbește de cei 24 de bătrâni, care se închină Mielului; sau unde se vorbește de marea mulțime ce stă în fața tronului Mielului (7, 9, 1-14); sau unde se vorbește de cei ce locuiesc în cer (13, 6; 14, 3; 14, 13; 15, 2 etc.). Apoi de “sufletele celor junghiați pentru cuvântul lui Dumnezeu, ce stau sub jertfelnicul din cer” (Apoc. 6, 9).

Deși Althaus, unul din reprezentanții protestanți ai teoriei distrugerii integrale a omului prin moarte până la judecata universală, susține că moartea trebuie în eleasă după toate trei aspectele ei: ca relație de creație, de mândrie și de grație cu Dumnezeu²⁰, teoria aceasta (ca și cea despre somnul sufletelor până la judecata de apoi) reține din moarte numai aspectul de pedeapsă al ei, nu și pe cel de trecere ontologică a ființei la Dumnezeu și pe cel grațios, adică de scapare de urmările păcatului. În teoria aceasta se prelungește doctrina protestantă despre ruina completă a omului prin cădere și cea despre justificare sau mântuirea juridică. Dacă omul rămâne întreg o ruină morală în tot cursul vieții

¹⁸ Teza distrugerii sufletului prin moarte o susține C. Stange (în scrierile: *Das Ende aller Dinge, Unsterblichkeit, Christliche und philosophische Weltanschauung*), Paul Althaus (*Die letzten Dinge*, ed. 4, Gütersloh, 1933, *Grundriss der Dogmatik*, Erlangen, 1936) și Rudolf Otto (*Aufsätze das Numinöse betreffend*, 1923). Ei afirmă de asemenea că omul întreg moare, dar disting între moarte și inexistență. “Prin moarte, zice Otto, sufletul nu se scufundă în non-existență, ci în moarte, adică în încetarea funcțiilor lui vitale”. Iar Althaus spune că moartea se deosebește de non-existență prin faptul că Dumnezeu va aduce prin înviere iarăși la existență și pe morți, nu însă și ceea ce nu există. Adică Dumnezeu îi învie în preocuparea Sa pe cei morți pentru a-i învia cândva. Încolo ei de fapt au încetat să mai existe. Starea de moarte nu e ca o stare de somn. (*Die letzten Dinge*, p. 139 urm.).

¹⁹ P. Althaus, *Die letzten Dinge*, p. 139 urm.

²⁰ Idem, *op. cit.*, p. 24.

p mânte ti, nu se poate alege din el un sâmbure personal-spiritual care s fie men inut, ci omul întreg trebuie distrus, fiind la fel de infectat de p cat.

În concep ia ortodox , în care mintea i inima omului devin înc în via a p mânteasc tron i s la al lui Dumnezeu, sau scânteiaz ca vârful muntelui Sinai de lumina dumnezeiasc , nu poate fi vorba de o asemenea distrugere. Nu vedem motivul pentru care Dumnezeu S-ar lipsi o vreme atât de îndelungat de acest tron al S u, de rela ia iubitoare cu omul credincios sau cum ar r bda Dumnezeu s fie distrus, sau s stea într-un somn atât de îndelungat, omul îndumnezeit. Moartea, cum spun oamenii înduhovnici i, nu poate ajunge pân la spiritul care s-a luminat înc de aici de razele ve niciei. Doctrina ortodox despre p strarea lor decurge îns din valoarea iubirii fat de Dumnezeu, al c rei subiect este omul credincios. Dostoievsky spune prin eroul s u tefan Trofimovici: “Nemurirea mea este necesar pentru acest singur motiv, c Dumnezeu nu va vrea s fie nedrept s sting pentru totdeauna flac ra iubirii care s-a aprins în inima mea pentru El. Ce e mai pre ios ca iubirea? Iubirea e mai presus de existen , iubirea este încoronarea ei. Atunci cum s-ar putea ca existen a s nu-i fie supus ? Dac eu am iubit pe Dumnezeu, dac m-am bucurat de iubirea mea, se poate ca El s m sting pe mine i iubirea mea i s ne readuc la neant? Dac Dumnezeu exist , eu sunt nemuritor²¹.”

Concluzia unor teologi protestan i despre distrugerea sufletelor prin moarte, decurge din doctrina protestant despre nes l luirea lui Hristos în cei credincio i în cursul vie ii p mânte ti. Althaus spune c credin a în nemurirea sufletului ia mor ii caracterul de judecat a lui Dumnezeu²². Dar nu i-l ia total, pentru c pe la judecat tot trece i spiritul celui drept; numai dac se constat str luminarea lui de c tre Dumnezeu, se duce la fericire. i în afar de aceasta, omul p mântesc e pedepsit totu i prin moarte.

Althaus argumenteaz teoria despre distrugerea întregului om prin moarte, cu teoria frecvent azi c omul nu are suflet indestructibil, deosebit de trup, c are o constitu ie monist i cu afirmarea c omul trebuie s - i dea seama c via a viitoare se datore te nu naturii sufletului indestructibil²³, ci unui act de atotputernicie i de mil dumnezeiasc ; deci omul trebuie s fie distrus complet, ca s vad cum singur Dumnezeu îi d din nou via . El crede de asemenea c numai aceast teorie face din moarte un eveniment serios, a a cum se înf i eaz de fapt con tiin ei omului, un eveniment ce nu- i mic oreaz importan a prin

²¹ *Les possédés* tr. fr., ed. Bossard, 1925, vol. III, p. 342.

²² *Op. cit.*, p. 85: “Aici moartea pierde greutatea ei, prin aceea c gândul judec ii asupra persoanei s-a frânt”.

²³ N. Berdiaeff, *op. cit.*, p. 330 urm., aflrm i el c nemurirea nu se poate întemeia pe indestructibilitatea sufletului. Dar pe urm afirm c se întemeiaz pe via a spiritual a omului. Dar ea nu e tot ceva indestructibil, mai ales dac i p c to ii supravie uiesc? Se pare c sufletul ca spirit nu poate exista decât într-o anumit leg tur cu Dumnezeu, Spiritul absolut. În aceasta const indestructibilitatea lui.

continuarea vie ii cu sufletul.

La primul argument r spundem c nu putem construi o înv tur de credin pe o teorie filosofic , când Sfânta Scriptur i cerin a omului religios ne spun contrariul.

La cealalte dou r spundem întâi c omul p streaz con tiin a dependen ei sale de Dumnezeu i a serioziti i mor ii i f r s admit c va fi distrus prin moarte. El tr ie te moartea ca pe o clip de scufundare în nimic, deci vede posibilitatea pentru Dumnezeu ca s -l distrug de tot, iar dac n-o face, aceasta se datore te milei Lui. În al doilea rând, c omul simte c felul vie ii ce o prime te dup moarte depinde cu totul de Dumnezeu. Dreptul simte c via a lui ve nic îi vine din Dumnezeu, iar p c tosul î i d seama c golul de via din el se datore te dep r t rii lui de Dumnezeu. Dac omul nu continu s existe, unde e subiectul care s tr iasc ve nic dependen a de Dumnezeu? În al treilea rând, omul tr ie te această dependen de Dumnezeu prin faptul c via a de dup moarte e cu totul alta decât cea de aici.

Desigur, într-un anumit sens, omul r mâne ca o baz spiritual sau personal indestructibil chiar i în p c to i²⁴. Deosebirea e numai c factorul spiritual din omul credincios, dup ce i-a înt rit i dezvoltat aici func iunile lui în contact cu lumea spiritual , va primi în via a viitoare o împlinire neînchipuit de bogat . În cel p c tos îns , el va duce cu sine o stare atrofiat , pervers , care nu va fi nici ea lipsit de o agita ie, de o experien , de o varietate. Va fi pe de o parte neputincios i golit de toate pseudo-valorile în care a crezut aici. Dar în chinul pentru această pierdere, va fi totu i o experien uman . El r mâne într-

²⁴ A a trebuie s în elegem argumentarea Sfântului Maxim M rturisorul, c sufletul î i p streaz în via a viitoare func iile ce le are prin el însu i, indiferent de coexisten a cu trupul. “De altfel, sufletul e sau prin sine ra ional i cuget tor, sau din pricina trupului. i dac e pentru sine sau pentru fiin a sa ra ional i cuget tor, e desigur i de sine subzistent. Dar dac e prin fire pentru sine i prin sine autosubzistent, va lucra i cu trupul, cugetând i ra ionând dupa fire, i niciodat nu se va lipsi de puterile sale în eleg toare ce le are în chip natural. C ci cele ce le are orice existen prin fire, cât este i subzist , nu i se pot r pi. Deci sufletul existând pururea, cuget i ra ioneaz i prin sine i cu trupul, pentru sine i pentru fiin a sa. Deci nu se va afla nici o cauz care s poat înstr iria de suflet, dup desfacerea trupu-lui, atributele ce-i revin în chip natural i nu pentru trup. Iar dac sufletul e ra ional i cuget tor din pricina trupului, în primul rând trupul ar fi mai de cînste decât sufletul f cut pentru el. Apoi sufletul va avea din trup puterea cuget toare i ra ional , ca unul ce s-a f cut pentru el. C ci dac f r trup sufletul nu poate ra iona, desigur c de la trup va avea puterea de a cugeta i ra iona. Iar dac sufletul a dobândit de la trup puterea de a cugeta i ra iona, ca unul ce f r trup nu poate s aib acestea, nu e nici de sine subzistent. C ci cum ar fi cel ce nu are, f r trup, prin sine, ceea ce-l caracterizeaz ? Iar de nu e de sine subzistent, va fi accident s dit în chip natural în trupul singur subzistent, dup desfacerea trupului nemaifiind nimic nicidecum. i nimic nu-i va mai deosebi pe cei ce aiureaz astfel negând nemurirea sufletului, de argu iile lui Epicur i Aristotel”. (Din *Epistola c tre Ioan Presbiterul*, Despre aceea c i dup moarte sufletul are o lucrare în eleg toare i nu p r se te nici o putere natural , P. G., 91, 436-437).

un fel în relație cu Dumnezeu, fie ea și numai negativ. Astfel dreptul va fi suprarecompensat de pierderea vieții psihic-biologice prin prisosirea vieții spirituale, pe când pe cel ce tosește, pustiit de viața psihic-biologică, nu va primi nimic în schimb, dar va presta o contribuție chinuită totuși de această pustiire, nu cu totul stinsă²⁵.

La cel drept, dispariția trupului și a învelișului impus de el vieții spirituale va elibera deplin conștiințele bogate și funcțiile adânci ale spiritului, va aduce în actualitate toate amintirile și va limpezi vederea spirituală și va îmbogăți spiritul cu cunoștința unor mai largi și mai adânci dimensiuni ale realității, cu dimensiunile ei transcendente, fundamentale²⁶.

Dar dacă omul nu și-a exercitat în viața pe mântuiește toate funcțiile spiritului, pierderea vieții empirice nu-i va fi recompensată de o revelație a vieții spirituale. Spiritul lui închiriat, dezbrăcat de învelișul vieții fenomenale, nu va fi în stare să se avânte spre lumea spirituală. Din tot ce a lucrat aici nu se va alege cu nimic altceva decât cu un regret, care nu poate repara nimic, că nu a întărit în sine funcțiile spiritului incoruptibil. Moartea arde în el totul, ca un foc, fără să apară nimic pe locul pârjolului (1 Cor. 3, 1-5). Acela va avea o existență goală de orice conștiință vrednică de atenție și incapabil de a-și forma sau primi un astfel de conștiință.

Deci moartea este trecerea la un plus de viață nu pentru simpla eliberare a spiritului de trup, ci pentru faptul că este intrare într-o comuniune mai deplină cu Hristos pentru cel ce a cultivat de aici această comuniune. De aceea pentru cel ce nu a cultivat-o, ea este trecere la o neputință de a mai menține prin trup o oarecare legătură cu lumea, cu ceilalți. Dar existența conștiinței este și ea ceva pozitiv. Fără mântuirea celui din chinuri are și ea o valoare, indicând pe om ca persoană, sau ca individ conștiință.

În orice caz și pentru unul și pentru altul, viața de dincolo va fi cu totul alta, încât se poate spune că ei au pierdut forma de viață de aici, că aceasta a suferit o catastrofă. Dar catastrofa nu trebuie să dureze milenii, nici să se întindă la ultima ei bază personală, pentru ca omul să primească o nouă existență după moarte. De aceea moartea rămâne totuși un eveniment înfricoșat²⁷. Teroria dreptului se arată tocmai în faptul că primește să treacă cu bărbăție prin acest moment înfricoșat. Pe de altă parte, din cele spuse mai sus se vede că ceea ce se ridică din moarte este persoana integrală a omului; a celui drept,

²⁵ Sfântul Maxim Martirul în deamănășă spune că „pustiirea sufletului din vremea ieșirii când nu va duce cu sine nimic în afară de conștiința înepătată pentru cele săvârșite în chip rău” (*Epistola către Constantin*, P. G., 91, 429; *Cuvânt de îndemn*, P. G., 91, 377).

Vezi și la Sfântul Apostol Pavel: „Cel ce seamănă în trupul său, din trup va secera stricăciune, iar cel ce seamănă în Duh, din Duh va secera viață veșnică” (Gal. 6, 7-8).

²⁶ I. Petrovici, art. *Dincolo de zare*, Buc., 1939.

²⁷ Sfântul Maxim Martirul, *Epistola 24 către Constantin. Sachelarul*, P. G., 91, 612: „Să ne gândim la moartea și la înfricoșata ieșire a sufletului din trup”.

incomparabil mai lucid , mai bogat , iar a celui p c tos, s r cit , golit .

În acest sens putem spune i noi c nemuirea nu se bazeaz pe indestructibilitatea sufletului privit ca substan , ci a persoanei, adic a sufletului ca baz a persoanei umane, adic pe indestructibilitatea rela iei dintre Dumnezeu i om ca persoane, dat fiind c persoana e factor al acestei rela ii. C ci rela ia între Dumnezeu i om î i arat mai mult importan a dac omul nu e distrus pentru o oarecare vreme, ci men inut neîntrerupt, dar trecut îndat dup moarte prin judecat , i r spl tit sau pedepsit cu un nou fel de via , dup cum a tr it pe p mânt. Dac Dumnezeu l-a f cut pe om persoan , ca partener de rela ie, l-a f cut pentru o rela ie ve nic i neîntrerupt .

Numai obiectele se dezagreg . Persoanele r mân indestructibile, ca entit i unice, originale, dar, în acela i timp, ca surse de neconținut noutate în atitudinile i revela iile voii lor. O persoan n-o putem uita, fie c ne-a f cut bine, fie c ne-a f cut r u. i în ambele cazuri vrem s dureze în veci, fie pentru a se c i de r ul ce ni l-a f cut, fie pentru a ne bucura continuu de dragostea ei.

Dar ceea ce la noi e numai o voin irealizabil , la Dumnezeu e realitate. Pentru El, de fapt, nici o persoan cu care a stat în rela ie nu mai înceteaz de a exista. Dumnezeu, când l-a f cut pe om ca persoan , i-a dat o însemn tate de partener neîncetat al S u, l-a f cut pentru o rela ie neîntrerupt cu Sine. Aceasta se vede i din unicitatea persoanei. Nici o persoan nu poate fi înlocuit cu alta; nu poate fi înlocuit în ceea ce poate da ea. De pierderea ei nu sufer propriu-zis ea îns i, ci celelalte. Prin moartea unei persoane se ia i celorlalte puțin a unei rela ii de neînlocuit. La fel pentru Dumnezeu, fiecare disp rut de tot ar însemna o rela ie de neînlocuit. Se împac Dumnezeu cu lipsa unor rela ii de neînlocuit, dup ce El le-a voit? Rabd i iubirea Lui dispare ia persoanelor spre care se îndrepta ea? Dac o rabd aceasta, de ce le-ar mai învia?

Teoriile despre distrugerea întregului om prin moarte ascund cunoscuta neîn elegere a protestantismului privitor la valoarea persoanei umane, cunoscuta afirmare a exclusivei realit i a lui Dumnezeu în fa a nimicniciei omene ti. De valoarea unic a persoanei omene ti pentru Dumnezeu ine permanenta i neîntrerupta existen a ei. Dac iubirea lui Dumnezeu e neîntrerupt , neîntrerupt trebuie s fie i existen a persoanelor c rora le-o arat . i neîntreruperea iubirii lui Dumnezeu ine de des vâr irea ei. Noi putem uita, pentru c nu iubim în chip des vâr it. Dar Dumnezeu nu uit , pentru c iube te des vâr it.

O încetare a existen ei sufletelor între moarte i judecata universal ar însemna o întrerupere e rela iei între Dumnezeu i aceste persoane. Dar nu ne putem închipui c Dumnezeu mai întrerupe rela ia Sa cu vreo persoan , odat ce a adus-o la existen . C ci altfel pentru ce a adus-o la existen ? Iar omul de asemenea trebuie s aib con tiin a c Dumnezeu nu a întrerupt i nu va întrerupe niciodat rela ia cu el, c el nu este un accident pentru Dumnezeu, ci

are o valoare permanentă. În zadar încearcă aderenții teoriei distrugerii sufletelor să susțină că Dumnezeu îi învineții pe morții în legătură cu Sine prin amintirea ce le-o poartă și prin hotărârea de a-i învină.²⁸ O amintire despre cineva care a fost sau va fi împreună cu sentimentul dureros că i lipsește, și acest sentiment îl suportă de nevoie cel care n-are puterea să mențină în viață pe cel iubit. Dar Dumnezeu nu e lipsit de această putere. Dacă Dumnezeu nu mai poate uita pe cel cu care a fost în relație, El poate să-l și învină pe acela în existență, pentru că amintirea sa nu fie împreună la El cu sentimentul că acela îi lipsește.

Dumnezeu vrea să arate și prin această că iubirea Lui rămâne în veci, chiar și față de cei ce nu vor răspunde în veci iubirii Lui. Altfel ar pierdea de neînțelese faptul că și ei vor fi învinăți. Orice persoană este o realitate unică, un semn unic al imaginației creatoare a lui Dumnezeu și rămâne ca o mărțurie unică a ei, ca o formă unică a revelației Lui. Dumnezeu nu poate uita în veci nici o persoană și dacă nu o poate uita, o și menține în existență. Sau dacă o poate uita pentru o vreme, o poate uita pentru veci. Teza distrugerii unor persoane pentru o vreme duce la puțină distrugerii lor pentru veci, iar această goală te de seriozitate creștină, întruparea Fiului lui Dumnezeu ca om, învierea și tot planul mântuirii. În Hristos-omul, Dumnezeu a reintrat în relație intimă virtuală cu toți oamenii, chiar dacă subiectiv unii din ei nu știu de această relație. Dumnezeu a afirmat, prin făcerea omenească ce a dat-o Fiului Său, valoarea veșnică a tuturor faptelor omenești. Fără să se anuleze libertatea oamenilor ca persoane, căci aceasta i-ar face de asemenea neoameni, ei rămân tot și într-o legătură variată cu Hristos. În Hristos, Dumnezeu și-a legat existența Sa, de omenețire. Sau viceversa.

Interesul acesta al lui Dumnezeu pentru persoana umană ca atare nu ar fi însă deplin dacă ar distruge persoanele umane care nu au împlinit voia Lui. Sfântul Ioan Damaschin a spus că existența demonilor ca existență produsă de Dumnezeu e un bine²⁹. Dumnezeu vrea să arate că poate tolera chiar și existența persoanelor care uzează de libertatea lor într-un mod neplăcut Lui. Contrariul ar însemna o renegare a importanței libertății date de El. Dar Dumnezeu nu și reneagă acest dar important dat omului. El nu leagă acest dar de anumite condiții. La urma urmelor, și aceste ființe mărțurisesc despre dependența lor față de Dumnezeu; și ele sunt într-un dialog cu Dumnezeu, chiar dacă răspund negativ la chemarea Lui. Dumnezeu nu Se simte periclitat nici de existența oarecum autonomă a unor ființe alături de El.

²⁸ Althaus, *op. cit.*, p. 108.

²⁹ *Dial. contra Manichaeos*, P. G. 94, 1541.

C Judecata particulară și consecințele ei pentru starea sufletelor

1. Necesitatea judecății particulare

Toate cele trei mari confesiuni creștine învăț în general că fiecare suflet, supraviețuind după moarte, suportă îndată după ea o judecată aparte, în urma căreia este trimis la fericire sau la chinuri, după cum este situat la acea judecată. La sfârșitul lumii va fi apoi o altă judecată, universală.

În virtutii acesteia se opune teoria despre evoluția sufletelor după moarte. Ea are două forme:

a) O formă constantă în afirmarea variabilității indefinite a voinței și sorții omenești. După ea, omul își poate schimba direcția în cursul vieții viitoare. Voința nu se întărește niciodată într-o direcție sau alta în mod definitiv, deci nici în viața aceasta, ca să se poată rosti o judecată asupra omului îndată după moarte. Eternitatea va fi o succesiune indefinită de existențe fericite sau nefericite pentru oameni, ei fiind eterni liberi de a duce o viață bună sau rea. O formă concretă a acestei doctrine este teoria reîncarnării sau a metempsihozei, susținută de antropozofi și de spirițiști.

b) O a doua formă, numită *universalism*, susține că la sfârșitul toate sufletele vor ajunge la fel de fericite, căci o ființă liberă oricând se poate călăuzi până la urmă se vor călăuzi toate. Răul va sfârși odată, căci orice rău este medicinal, deci temporal³⁰.

În generalitatea ei, această teorie se opune, în principiu, oricărei judecăți a lui Dumnezeu, fie particulară, fie universală, care ar împărași pe oameni pe temeiul deciziei din scurta viață păstrează pentru eternitate. Dintre susținătorii acestei teorii amintim mai ales pe Lessing, care, în numele filosofiei idealiste panteiste, pune în locul sfârșitului dublu al omeniirii o evoluție neconținută. În cadrul teologiei acestei teorii evoluționiste au susținut-o Schleiermacher, O. Pfleiderer, E. Troeltsch, R. Seeberg, H. Ludemann, Hellpach.³¹

³⁰ M. Richard, art. *Enfer*, În: *Dict. de Théol. Cath.* tom. V, 1, p. 86 urm.

³¹ P. Althaus, *op. cit.*, p. 177: "Lessing a pus cel dintâi în mod consecvent, în locul dualismului între lume și Dumnezeu, bine și rău, imanent și transcendent, cer și iad, – ideea unei evoluții treptate". Dilthey, *Erlebnis und Dichtung*, la E. Troeltsch (*Religion in Geschichte und Gegenwart I*, ed. 2, col. 629 și urm.) spune: "Desigur că ea poate fi în eleas numai în sensul unei curățiri și ridicării treptate a spiritului în Dumnezeu". Ludemann (*Christl. Dogmatik 11*, 1926, p. 622) respinge sfârșitul dualist al omeniirii, întemeiat pe rezultatele scurtei existențe

Se aduc pentru aceste teorii mai ales trei argumente: a) caracterul nedecisiv al vieții prezente pentru determinarea sorții eterne a oamenilor; b) libertatea eternă a omului; c) imposibilitatea împăcării judecării divine cu bunătatea divină.

a) Pentru caracterul decisiv al vieții prezente aducem mai întâi cuvintele Sfintei Scripturi, din care se pot trage o serie de concluzii.

Sfânta Scriptură arată că viața pământească este arena în care omul își decide soarta pentru veci, că după moarte omul nu-și mai poate schimba soarta. O spune aceasta mai întâi în mod general, socotind-o "vremea" pe care o avem. "Până ce avem vreme să facem binele, făcete-le tot", se spune în Gal. 6, 10; "Cuvine-se să fac până este ziua lucrurilor Celui ce M-a trimis pe Mine; căci vine noaptea și nimeni nu poate să lucreze" (In. 9, 4)³². Dar apoi precizează că viața pământească are acest caracter decisiv, întrucât este viața în trup: "Pentru că noi toți trebuie să ne înfrumâșăm înaintea scaunului de judecată al lui Hristos, ca fiecare după faptele sale cele săvârșite în trup, să primească ori bine ori rău" (2 Cor. 5, 10). Sau: "Cel ce seamănă în trupul său, din trup va secera stricăciune, iar cel ce seamănă în Duhul, din Duh va secera viață veșnică" (Gal. 6, 8; vezi și Ef. 6, 8; Rom. 2, 5-6).

Din aceste cuvinte și din tot spiritul Sfintei Scripturi se vede că, după Revelație, omul este o ființă activă și deci complet numai în trup. El lucrează pentru desăvârșirea sa prin spiritualizarea trupului, adică prin faptul că face din trup un mediu al simțirilor și al faptelor bune³³.

Chiar lumea aceasta văzută întregă a creat-o Dumnezeu pentru ca El să ajungă prin om totul în toate. Aceasta e misiunea specifică a omului: să fie înel între Dumnezeu și lume, înel între toate, prin spiritul său unit cu Dumnezeu.

Dumnezeu are un plan cosmic de mântuire, nu mântuiește monade spirituale singulare. Această misiune unică omul nu și-o poate îndeplini decât în trupul angrenat în această lume. De aceea, Însuși Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om din suflet și trup, ca să adune prin umanitatea Sa întreaga creație în Sine. Cum s-ar putea apoi desăvârși omul ca ființă spirituală care nu acționează asupra lumii, care nu se întinde ca spirit, cu ajutorul lui Dumnezeu, în relație cu lumea văzută? Apoi numai în viața aceasta în trup omul are semeni lipsiți pe care-i poate ajuta prin trupul său. Sfântul Ioan Damaschin spune: "Terminându-se târgul, nu mai este negustorie de bunuri. Căci unde mai sunt atunci săracii?"

pământești. Schleiermacher socotește că suferințele duc inevitabil spre îmbunătățire; pe de altă parte ele tulbură și fericirea celor din rai (la Aithaus, *op. cit.*, p. 184).

³² Sfântul Ioan Gură de Aur, interpretând cuvântul Mântuitorului: "Legându-și mâinile și picioarele, arunca-i în întinericul cel mai din afară" (Mt. 23, 13), spune: Nici unul din cei ce nu s-au scpat de aici de pe care nu va putea să evite, plecând de aici, răspunderile pentru ele. Precum sunt dușii din închisori legați în lanțuri în fața tribunalului, tot astfel vor fi duse înaintea scaunului înfricoșător și sufletele acelea, când vor pleca de aici încinse cu multe legături ale păcatelor (*Omil. XLV la Matei*).

³³ De iis qui in fide dormiunt, P.G., 95, 251 C

Unde, facerile de bine? Înainte de ceasul acela ne putem ajuta unii pe alii și putem oferi Iubitorului-de-oameni-Dumnezeu manifestările iubirii de frați”³⁴.

Numai teoria reîncarnărilor s-ar putea să se alinieze cu necesitatea corpului pentru dezvoltarea omului. Dar în realitate ea privează de caracter decisiv orice viață prin care ar trece un suflet în încarnările sale succesive. Conform teoriei aceasta vede lumea urcând și coborând etern în sus și în jos, fără nici o întințare finală, deci fără nici un sens. Nu există nici o treaptă absolută a existenței spre care ar tinde și în care s-ar opri definitiv încarnările. Dacă ar exista asemenea treaptă absolută, ea ar fi trebuit să fie atinsă din eternitatea din care se face urcușul treptelor spre ea. Apoi încarnările acestea nu mențin într-o continuitate reală aceeași persoană. Ea se schimbă radical de la o reîncarnare la alta. În nici o reîncarnare o ființă nu se ține identică cu cele anterioare. Eu cel de acum nu sunt identic cu eu-urile altor încarnări. Pe mine nu mă interesează dezvoltarea unor eu-uri viitoare. Toate persoanele se pierd propriu-zis, dacă mai pot fi numite persoane. Ce bucurie pot avea eu de încarnările mele viitoare superioare, dacă nu voi înregistra în conștiința mea progresul meu de la încarnarea de acum la cele viitoare?

De fapt, antropozofia susține că irul reîncarnărilor duce ființele până la confundarea lor pe rând într-o esență spirituală supremă, ca apoi să se desprindă din aceasta din nou ca indiviziuni materiale, care se spiritualizează iarăși treptat. Teoria aceasta combină origenismul - legat de teoria formării unor lumi succesive, prin cederile în ele și înălțările din ele - cu încarnările succesive în cadrul aceleiași lumi. Deci ei și se potrivește, pe lângă critica relativismului origenist, și critica reîncarnărilor care face și mai efemeră persoana omenească.

Sfântul Maxim Marturisitorul a observat fașă de forma origenistă a teoriei cederilor și înălțărilor succesive: ”Cum s-au putut mișca ființele spirituale din unitatea originară, când gustau acolo binele suprem, deci nu mai era loc în ele pentru nici o dorință?”³⁵. și care este garanția că, odată adunate acolo, nu se vor mișca iarăși, repetând la nesfârșit, fără sens, irul cederilor din plenitudine și al readunării în ea? Aceasta înseamnă că fericirea deplină nu o pot găsi ființele nicieri. Sfântul Maxim vede sensul mișcării în faptul că tindem spre întințarea finală a odihnei eterne a ființelor în infinitatea divină. Fără tensiunea lăuntrică spre o astfel de întințare finală a dezvoltării absolute în infinita plenitudine divină, mișcarea nu are nici un sens³⁶. Ea ne amăgește cu scopuri

³⁴ N. Berdiaeff, *De la destination de l'homme*, p. 359: Doctrina reîncarnării, care oferă avantaje aparente în raport cu iadul etern, antrenează un comar deosebit, dar tot așă de înspăimântător: acela al reîncarnărilor infinite, al unei perspective nelimitate în decursul sumbrei dedaluri. Ea caută soluția destinului uman în cosmos, și nu în Dumnezeu”.

³⁵ Ambigua, P.G., 91, 1069.

³⁶ *Ambigua*, P.G., 91, 1077: ”Conștient că toate câte au fost făcute pe care le temesc mișcarea, ca unele ce nu sunt înșăși mișcarea și înșăși puterea. Deci dacă cele raționale sunt create, se mișcă desigur, fiind mișcate de la origine după fire, pentru faptul că există, spre întințare, după voință, pentru a fi bune. Conștientă mișcării celor ce se mișcă este Cel ce este în veșnică

imediate, care în fond nu ne scot din planul relativității, fie ca înainte mă tot mai departe în el, fie ca ne întoarcem mereu în cerc. În acest caz nici timpul, în care se produce această mișcare, nu are o întințire finală într-o eternitate, deci, un sens. Propriu-zis fără o asemenea statornicie eternă în Dumnezeu cel nesfârșit, nu mai există nici o eternitate adevărată. Deosebirea între timp și eternitate dispare. Totul devine un timp etern, sau o eternitate temporală, cu o mișcare care nu duce la nici un sens ultim, la nici o plenitudine absolută. Lipsa unei deosebiri între relativ și absolut implică lipsa unei deosebiri între mișcare și stabilitate în Cel infinit; există o mișcare eternă care nu duce niciodată înapoi. Mișcarea își pierde marea ei valoare ca înaintare spre binele absolut³⁷. Deosebirea între bine și rău devine și ea relativă. Căci aceeași mișcare este produsul și derii și mijlocul reînălțării în locul de unde iarăși se cade, căci nu se găsește în el desvârșirea, plinătatea. Lumea aceasta își are o valoare reală numai dacă este unică; numai dacă este creația pozitivă a lui Dumnezeu, ca punct de plecare al înălțării de la starea de creatură inițială la starea de creatură plină de Dumnezeu, înaintare în care trebuie să-și aducă și creatura contribuția ei; ca punct de plecare de la starea de existență rău (εἰς τὸ κακόν) pe care o are în dar de la Dumnezeu, prin starea de existență bun (εἰς τὸ ἀγαθόν), pe care o dobândește prin mișcarea sădită în ea, dar actualizată în sens bun de voința ei, la veșnica existență fericită (ἀεὶ εἰς τὸ ἀγαθόν) ca darul ultim și etern al lui Dumnezeu.

În felul acesta existența noastră păstrează o importanță unică, decisivă. Timpul este exclusiv forma ei și aceasta dă o valoare decisivă și timpului, o valoare care corespunde celei a eternității. Însă și viața păstrează istoric și ridicat deasupra relativității, dacă numai de ea depinde obținerea vieții absolute în Dumnezeu. Ea devine absolută prin participare, ca să traducem expresia patristică îndumnezeire prin participare. Timpul este astfel și o grație. Eternitatea nu poate fi transformată în forma unor decizii și acte noi treptate. Ar însemna să transformăm în timp.

Dacă timpul, dimpotrivă, este etern, dacă se întinde ca o bălăie infinită din eternitate, el își pierde importanța decisivă și orice fapt istoric își pierde importanța unică. Oricând se poate face orice, oricând se poate repara orice, într-un sens relativ. Nimic nu-i legat de un anumit moment istoric, de o anumită persoană. Nu există progres real; totul devine de o uniformitate obositoare. Nu este nici o grabă să se răspundă la nici un apel. Poți să amâni cât de mult răspunsul. Fiindcă există un timp nesfârșit pentru decizii, amâni decizia mereu. Nici

existența bună, precum originea este însăși existența sau Dumnezeu, Care este Dătătorul existenței și al existenței bune, ca origine și întințire”. Sf. Ioan Damaschin și-a însușit într-un total această viziune. (*Dial. contra Manich.*, P.G., 94, col. 1269 A B).

³⁷ Toată scrierea Sfântului Maxim Mărturisitorul, *Ambigua* (P.G., 91), este o profundă apărare a valorii mișcării, împotriva origenismului, care o compromitea socotind-o ca modul de derii din plinătate.

eternitatea nu e un cadru pentru decizii noi, nici timpul nesfârșit nu e un cadru care te presează la o decizie. De aceea, eternitatea e numai cadrul în care culegem rodul etern al deciziei în timp. Un timp etern nu mai e un cadru de desvârșire real.

Nu mai e nimic rău în a amâna împlinirea unei decizii cât de mult, nu mai e nimic rău în a nu face acum binele cerut. Filosofia moleculii apare în acest caz ca cea mai înțeleaptă. În domnia eternă a unui astfel de timp nu mai e nici o etapă a existenței decisive.

Dar dacă nu mai e un timp pentru decizii obligatorii, nu mai are importanță nici o persoană omenească, sau alta, nici toate la un loc, care se desvârșesc. Sau nu mai e o persoană care să aibă un caracter unic legat de timpul ei. Dacă se mai poate vorbi de persoane, ele sunt uniforme. Poți să omori oricare persoană, cu orice altă o poți înlocui. Nici una și nici toate la un loc nu pot mima timpul din relativitatea lui și nici ele nu se mimesc spre absolut, ca să devină apte de el. Dacă e totuși o eternitate paralelă cu timpul etern, ea e rezervată exclusiv Persoanei desvârșite din veci a lui Dumnezeu, Care nu are lipsă. Se desvârșesc. Dar ce eternitate ar fi aceea din care o Persoană divină nu poate dispune de un timp, creându-l și activând în el pentru eternizarea altor persoane?

De fapt, etern desvârșit e numai Dumnezeu ca persoană, Care investește cu valoare unică fiecare persoană umană. Un timp etern închis în plătitudine și relativitate nu are loc pentru absolutul Persoanei divine, care sîmnează în o relație de interes absolut cu fiecare persoană umană. Un astfel de timp nu poate avea o relație cu o eternitate reală, nu se poate umple real de ea.

Evoluția indefinită cu reîncarnări în aceeași formă a lumii, sau fărâșele, manifestată în cederile și ridicările altor lumi, sau în aceeași lume, implică o lume fără persoane eterne, o lume în sens panteist. Încă Sfântul Grigorie de Nyssa spusese că reîncarnările succesive sau chiar evoluția fără sfârșit nu sunt posibile decât pentru o cugetare care confundă natura rațională și nerățională, natura animală și cea neînsușită, prin reducerea întregii realități la o singură substanță ce se manifestă sub mai multe aspecte, sau mai degrabă sub mai multe aparențe³⁸.

Confuzia între bine și rău într-o astfel de concepție o semnalează astfel: "E posibil ca omul să se poată elibera de viciu și de rău, odată ce a provenit din viciu" (prin cederă din plîromă)?³⁹. Sau: "Dacă virtutea e tendință spre principiul creator și dacă principiul creator e viciul (insuficiența plîromei), nu trebuie conchis că virtutea e o mișcare spre viciu?"⁴⁰.

Ideea despre o nouă cederă pentru o nouă reparare, deci pentru un alt urcuș, implică un echivoc ireductibil: răul cederii și scopul bun al ei. Apoi cui i

³⁸ P.G., 46, 109 B-112 A.

³⁹ P.G., 46, 120 A.

⁴⁰ P.G., 46, 117 C.

se face repararea, dacă nu există un Dumnezeu personal? Și cum se poate numi repararea ceea ce se face nu din libertate, ci în baza unei legi universale? Apoi, poate fi numită repararea personală aceea care se face pentru greșelile într-o existență anterioară, de care cineva nu se simte responsabil, pentru că nu le ține ca ale sale?⁴¹ Mai este de menționat că de cele mai multe ori, deși se spune că trebuie să fi trecut din eternitate prin infinite reîncarnări, nu ducem o viață bună, deci nu ar trebui să învățăm ceva din cele anterioare infinite.

O reparare personală nu este aceea prin care am să reparăm în viața această greșelă din viețile trecute, de care nu mai știu, căci nu mă pot simți responsabil de acele vieți.

Toate reîncarnările apar inutile pentru persoană, dacă sunt pentru împlinirea unei legi fără sens a substanței universale. Numai o unică existență temporală rânduită să ne ducă în eternitate dă sens deplin acestei vieți, în care avem timp destul să ne decidem. Căci învățăm în ea nu numai din experiența noastră, ci și din experiența întregii istorii ce ne-a precedat, din experiența tuturor generațiilor anterioare și a atâtor oameni cu care ne întâlnim. Din acestea învățăm nesfârșit mai mult decât din viețile anterioare de care nu ne amintim, din această înțelegere de viață care ne rupe din toate solidaritățile de importanță unică și absolută. Învățăm din învățătura ireproșabilă bună care ni se pune la dispoziție de Revelația lui Dumnezeu, ca supremă persoană bună. Toată eternitatea este concentrată prin Dumnezeu în jurul meu pentru a mă face să mă decid în existența prezentă pentru bine. Învățăm în atmosfera care ne înconjoară de sus și din jur și care ne obligă prin atâtea fapte de iubire făcute de noi, ale lui Dumnezeu și ale altora, care face din viața această o viață de neconținut și unică responsabilitate. Cine nu se lasă purtat de atâtea motive de responsabilitate în viața această, nu s-ar lăsa în oricât de multe alte vieți, toate lipsite de o responsabilitate unică pentru dobândirea eternității. Dacă existența eternă a semenilor mei depinde exclusiv de viața această, cât de mult nu mă reține această responsabilitatea mea față de ei?

Învățăm, în sfârșit, în gradul suprem, de la Fiul lui Dumnezeu, Care S-a făcut om, S-a răstignit și a înviat pentru noi și Se sârluiește în noi cu iubirea Sa, dându-ne puterea dumnezeiască să murim pe catului și să viem în El, sau în

⁴¹ P. Althaus, *op. cit.*, p. 159, observă că dacă eu am să reparăm în viața această greșelă din viețile trecute, ar trebui să știu de acele vieți, să mă simt responsabil de acele fapte, să particip cu conștiința la acea reparare, căci conștiința dă o intensitate deosebită acțiunii mele reparatoare. Repararea presupune răspundere. Dar pentru aceasta eu trebuie să cuprind viețile mele trecute într-o unitate de conștiință. Dar unitatea existențelor mele este numai o teorie, nu o experiență de conștiință. Are cineva interes să ne am găsim cu privire la unitatea vieților noastre? Iar Karl Holl zice că repararea exactă nu se poate concepe nici chiar în sistemul lui Steiner, întemeietorul antropozofiei, pentru că omul nu mai revine în aceleași situații, ca să poată despăgubi pe cei pe care i-a păgubit (*Steiners Antroposophie, în: Gesammelte Aufsätze III*, Berlin, 1928, p. 484 și 487).

Dumnezeu însuși, și urmăm Lui în binele ce-l facem altora. Viața omenească este așa de deschisă în mod direct vieții dumnezeiești, încât putem fi ridicați direct în ea fără scara treptelor nesfârșite ale încarnărilor, care tot nu ne duce în viața absolută a lui Dumnezeu. Apoi, nimeni nu se poate mântui prin el însuși, oricâte vieți ar trăi și oricâte evoluții ar străbate, dacă mântuirea este participarea la viața dumnezeiască, nu urcarea pe trepte relative care niciodată nu ajung în absolut și care niciodată nu ne dau totul. Mântuirea nu e rezultatul împlinirii unei legi; mântuirea nu e o cântăgimime singură. Mântuirea e un dar pe care nu-l avem decât de la Dumnezeu, Care vine la noi cându-Se om, venind prin aceasta în maximă apropiere de noi. Viața pășăntească capătă prin aceasta o importanță decisivă pentru comunicarea directă cu Dumnezeu, Care prin Fiul cel întrupat și înviat Se stabilește în ea, deschizând temporalitatea noastră în mod direct eternității în Hristos.

Fiul lui Dumnezeu cându-Se om și venind în planul nostru, la puțină comuniune noastră cu El, a făcut din viața noastră pășăntească poartă directă și deschisă spre absolut. Viața pășăntească nu mai e o viață dintre multe altele, pierdută pe oarecare treaptă a unei evoluții care niciodată nu ajunge la desvârșire, ci o viață de importanță unică în curs de umplere de viața eternă a lui Dumnezeu cel personal⁴².

Intrând în comuniunea cu Hristos, Dumnezeu-omul, ne sîntăm dintr-odată în zărea de lumină și de viață infinită, în care avem puțină și într-o deplină după moarte, fără a mai trebui să o căutăm printr-un urcuș nesfârșit pe scara legii unei ordini finite în multe privințe, sau relative, de la care nu se poate trece niciodată în absolut.

Am intrat dintr-odată în relația intimă cu Persoana dumnezeiască, izvor infinit de iubire, Care e dincolo de orice măsură care în relativitatea unei realități moniste; am intrat în relația cu Persoana divină care e mai presus de orice infinitate relativă de trepte, luat în sine, fiind izvorul infinității absolute. Dacă comuniunea în iubire cu o persoană umană ne introduce într-un plan de viață cu totul deosebit de acela al relației cu obiectele, sau decât acela al împlinirii tot mai scrupuloase a unor norme de viață în izolarea noastră individuală, cu atât mai mult intrarea în comuniunea cu Hristos-Dumnezeu,

⁴² Emil Brunner, *Die christliche Lehre, Dogmatik*, I. Band, Zurich, 1946, p. 326: "Unde veșnicia e gândită de om, nu se întâmplă pe pământ nimic decisiv, nici o faptă care ne leagă de veșnicie... Temporalitatea istorică, ca temporalitate decisivă, există numai acolo unde veșnicia însuși a intrat în timp, unde Logosul care a intrat în istorie și s-a făcut om revelează omului, aflat în aceasta, originea sa și întașa veșnicia drept obiect de decizie a credinței. Numai prin această revelație a veșniciei, cântăgim istoria noastră temporală parte la veșnicie. Astfel numai prin și în această veșnicie, eu, omul acesta singular, această persoană individuală, capătă însemnătate veșnică și existența mea personală e luată în serios... În veșnicia revelată mie de Hristos mi se deschide ochiul pentru cunoștința cu Dumnezeu, *Domnul meu*, mă privește pe *mine* din veșnicie cu privirea veșnică a iubirii și de aceea existența mea și viața mea individuală personală capătă însemnătate veșnică".

Persoană absolută, Ea însuși în comuniune cu alte două Persoane absolute, ne introduce prin har în planul de viață infinit mai adânc decât cel al relației cu toate obiectele și cu toate persoanele umane, decât cel al oricărui experiență individualiste. Legea compensației, sau a reparației, sau a unei evoluții prin sine, poate să însemne un proces de îmbunătățire treptat (deși este foarte problematic și acesta), prelungit în nenumărate existențe, sau pe o scară fără sfârșit. Dar în comuniunea cu o persoană puternică în iubirea ei se revărsă dintr-o dată în mine, într-un grad cu totul înviitor viața pe care nu o am din această evoluție, sau din acele eforturi de unul singur, ca un început nou fără continuitate cu existența în acelea. Otrăiesc ca o rupere dintr-o dată cu monotonia neputincioasă a omului vechi, ca o renaștere. Dar infinit mai mult și cu totul desvârșit otrăiesc un asemenea eveniment în intrarea în comuniune cu Persoana de nesfârșită iubire și putere a lui Dumnezeu, venit în Hristos în planul accesibil mie.

b) Împotriva judecății divine și în favoarea universalismului final al mântuirii, sau al variabilității indefinite a stării sufletelor, s-a mai adus și argumentul libertății esențiale a spiritului. Chiar Origen a susținut această teorie cu acest argument⁴³. Dar o libertate care duce toate sufletele la mântuire, sau le dă posibilitatea unei eterne treceri de la bine la rău și invers, nu mai este propriu-zis o libertate. Dacă totuși ajung la mântuire fie prin voia lui Dumnezeu, fie printr-o lege a evoluției intrinsece, unde mai este libertatea? La fel, dacă sufletele sunt trase fără voia lor în alte și alte încarnări, sau în alte și alte condiții, unde mai este libertatea? Iar dacă niciodată nu ajunge nimeni la o desvârșire în infinitatea vieții divine, și totuși rămân într-o măsură care în planul relativității eterne, la ce mai este bun libertatea?

Libertatea creștină presupune un absolut pentru care omul se lupte, sau pe care se poate refuza. Fără acest absolut îi lipsește orice suport, orice motiv de afirmare. Într-un plan de relativitate eternă și universală, sau de strict proces natural, lupta pentru libertate, care pe de o parte presupune libertatea, pe de altă parte o promovează, își pierde orice stimulent. De aceea libertatea are două forme: este libertatea obținută prin lupta pentru realizarea binelui absolut, pentru impunerea biruinței ei lui, pentru unirea cu el; este libertatea obținută prin lupta pentru eliberarea persoanei de pasiunile înrobitoare, pentru comuniunea în iubire cu alte persoane, alimentată din comuniunea cu Persoana supremă, sau cu Dumnezeu, în comuniunea aceasta aflându-se adevăratul și deplinul bine. Cine a ajuns aici are adevărată libertate, identică cu adevăratul și infinitul bine, din care nu mai vrea să iasă și nu mai poate să iasă, în sensul unei neputințe cântăgite. Căci în ea are noutatea neîncetată și nesfârșită a binelui ce iriază din Persoana supremă și se manifestă în comuniunea interpersonală.

Apoi, este libertatea care se opune acestei uniri a ei cu Binele absolut, sau refuză comuniunea cu Persoana supremă, sursă de iubire pentru comuniunea

⁴³ M. Richard, *ibid.*, col. 60.

deplin cu alte persoane. Această libertate are ceva echivoc în ea. Pe de o parte se lasă purtat de egoismul pornirilor înrobitoare și în acest sens este o falsă libertate, pe de altă, îndemnat de aceste porniri, se opune adevăratei libertăți, care se bucură de comuniunea cu Persoana supremă, având impresia că această opoziție este adevărată libertate.

Ambele aceste forme de libertate se deprind să se afirme în eternitate, socotindu-se fiecare adevărată libertate. În felul acesta niciodată cel ce nu este în comuniune cu Dumnezeu nu va putea fi scos de Dumnezeu din această negare a Lui, pe care o socotește adevărată libertate, precum niciodată cel ce se află în comuniune cu Dumnezeu nu va ieși din ea, simțindu-se și el de asemenea cu mult mai mult îndreptărit în adevărată libertate, decât în ea are plenitudinea nesfârșită și veșnic nouă a vieții. Deci Dumnezeu nici pe cei ce se află în îngustarea lor egoistă nu-i împiedică de a rămâne în ea veșnic, îngustare pe care ei și-o interpretează ca libertate adevărată.

Prin considerentele de mai sus am legat realitatea libertății ființelor create, de realitatea comuniunii interpersonale și, în ultima analiză, de realitatea comuniunii lor cu Dumnezeu. O libertate adevărată concepută în afara atitudinii față de tema comuniunii este de neînțeles, iar o comuniune desvârșită, deci și o libertate în fericirea eternă între persoanele umane, fără o alimentare a ei prin comuniunea cu Persoana supremă devenită om, adică cu Hristos, este în aceeași măsură de neconceput.

c) Neînțelegând seama de necesitatea deschiderii omului pentru comuniunea cu Dumnezeu, adepții universalismului mântuirii, sau măcar ai unei eterne variabilități, socotesc că un iad etern, întemeiat printr-o judecată a lui Dumnezeu, este incompatibil cu bună-tatea Lui.

De fapt, aceștia nu iau în serios existența lui Dumnezeu ca persoană. Căci această veșnică evoluție spre un bine universal tot mai înalt, sau veșnică variabilitate se face în baza unei legi universale, în care Dumnezeu nu poate interveni. Ei nu înțeleg seama că într-un fel chiar această mântuire sau variabilitate universală eternă fără Dumnezeu nu este propriu-zis mântuire, ci un fel de iad, un fel de moarte în plictiseala veșnică a relativității, care pe măsură ce se prelungește și se adevărește ca o stare eternă, devine insuportabil de chinuitoare.

Într-un mod paradoxal cei ce socotesc că Dumnezeu instituie iadul printr-un act de justiție exterioară (Toma d'Aquino și Dante) și cei ce-l neagă dovedesc aceeași neînțelegere a fericirii ca comuniune a creaturii cu Dumnezeu; și prin aceasta, cei ce neagă judecata lui Dumnezeu afirmă la fel ca și cei ce o recunosc ca act de justiție exterioară, același infern universal. Căci o fericire care se derulează ca o stare exterioară (supranaturalul creat), și nu ca o comuniune, este și ea tot un fel de iad al relativității eterne.

Astfel cei ce neagă infernul întemeindu-se pe ideea de justiție divină cad în afirmarea iadului ce se instituie prin lipsa oricărei prezente eficiente a lui Dumnezeu. Această greșală o face și Berdiaeff, care consideră că atât

afirmarea cât și negarea eternității iadului reprezintă o raționalizare neîngăduită a misterului⁴⁴. Dar de această raționalizare nu scapă nici el, negând iadul. Căci prin aceasta se apropie de poziția celor ce afirmă ieremia sigură a celor de acolo, printr-o logică inevitabilă a mișcărilor sufletești, care trec de la suferință la regret.

Cu totul altă explicație a iadului ne dău Sfinții Maxim Marturisitorul și Ioan Damaschin. Ei nu văd iadul susținut de un act pozitiv de condamnare din partea lui Dumnezeu a celor ce-L refuză pe El, ci tocmai în acest refuz al lor de a-L iubi. Sfântul Maxim afirmă că cel din iad este iubit de Dumnezeu și preluat de Dumnezeu; dar nefericirea lui stă tocmai în faptul că este despărțit de El și petrece cu cei ce-L ursc și pe care el însuși îi urte. Acest lucru mai chinător și mai cumplit decât orice chin este aflarea pururea cu cei ce te ursc și cu cei urâți, chiar fără chinuri, dar încă și cu ele; și să fii despărțit de cel ce te iubește și de cel iubit (preluat). Căci Dumnezeu nici nu e urât de cei judecați ca Unul ce judecă drept, fiind și numindu-Se după fire Iubire, nici nu urte pe cei judecați, căci desigur că e după fire liber de patimă⁴⁵.

Iar Sfântul Ioan Damaschin spune: “Dumnezeu oferă și diavolului, pururea, cele bune. Dar acesta nu voiește să le primească. Și în veacul viitor oferă tuturor cele bune. Căci este izvorul celor bune, din care izvorotește bunătatea. Dar fiecare participă la cele bune după cum s-a făcut pe sine capabil de ele”⁴⁶. De aceea nu Dumnezeu e cauza chinurilor eterne ale diavolului, ci acesta “de la sine se chinuiește (ἐξ ἑαυτου κολλαθηναι) “ “ și s-a făcut el însuși pricină și de pedeapsă, mai bine zis se pedepsește pe sine însuși (μαλλον δε εαυτον τιμωρειται), dorind cele ce nu sunt”⁴⁷.

Creștinismul iese atât din viziunea impersonalistă a evoluției în vecinica relativitate, cât și din viziunea juridică a unui personalism slabit de legea principiilor impersonale, a intercalării între persoane a unei ordini a lucrurilor, a faptelor și vârlite conform unor legi. Creștinismul, și în special cel ortodox, explică și iadul ca și raiul, adică atât nefericirea cât și fericirea eternă, prin prizma comuniunii. Căci întrucât atitudinea față de comuniune e o chestiune de libertate, și chestiunea raiului și a iadului e o problemă de libertate

⁴⁴ *De la destination de l'homme*, p. 343.

⁴⁵ *Ep. c. tre George, prefectul Africii*, P.G., 91, 389. Afirmarea Sfântului Maxim că cel din iad “iubește” pe Dumnezeu trebuie în eleas mai mult ca o recunoaștere a Lui ca drept și meritând iubirea, fără puțin de a-L iubi de fapt, din pricina patimilor în care s-a obișnuit să se afle. Doar și dracii cred și se cutremură (Iac. 2, 19).

⁴⁶ *Dialogus contra Manichaeos*, P.G., 94, 589.

⁴⁷ *Ibidem*, col. 544 AB. Identificarea fericirii cu comuniunea cu Hristos și a nefericirii cu singurătatea o face și Sfântul Simeon Noul Teolog, care în rugăciunea dinaintea Sfintei Împărății zice: “Căci cel ce se împărătește de darurile dumnezeiești și îndumnezeitoare nu este singur, ci cu Tine, Hristoase al meu... Deci ca să nu rămân singur, fără de Tine, Dătătorule de viață, suflarea mea, bucuria mea, Mântuitorul lumii, pentru aceasta m-am apropiat de Tine cu lacrimi și cu suflăt umilită”.

i, ca atare, dincolo de puțin a raționalizării. Sfântul Ioan Damaschin spune: “Dumnezeu nu Se supune legii; și ceea ce vrea, aceea este bun, nu ce socotim noi, și ci nu suntem noi judecătorii lui Dumnezeu”⁴⁸. E o afirmație netă a superiorității Persoanei lui Dumnezeu față de lege, din care rezultă și superioritatea persoanei umane. Iar în altă parte Zice: “Virtutea este plinirea legii lui Dumnezeu. Iar legea lui Dumnezeu este voia Lui... Iar voia lui Dumnezeu este binele neschimbat, mereu la fel... Iar răul este... desființarea a ceea ce este”⁴⁹. Ceea ce *este*, cu adevărat, este Persoana divină, ca chip al Ei, persoana umană. Tot Sfântul Ioan Damaschin spune iarși că depinde de voia de comuniune a oamenilor cu El că să aibă fericirea, precum nefericirea și-o atrag singuri cei ce nu au această dorință. “Și drept și dorind pe Dumnezeu și avându-L pe El mereu, se bucură; iar pe celotii, dorind pe cel și neavând materiile pe celului, fiind mâncă și ca de foc și de vierme, se pedepsesc neavând nici o mângâiere. Căci ce este chinul, dacă nu lipsa celui dorit?”⁵⁰.

Dar deși în eleasă că intrarea unora în comuniune cu Dumnezeu, prin voia Lui, sau că neintrare a altora în această comuniune din cauza refuzului lor, întrucât Dumnezeu nu Se comportă cu totul pasiv, judecata divină este necesară pentru precizarea modului vieții eterne a creaturilor. Printr-o astfel de judecată se pune în relief caracterul de persoană al lui Dumnezeu, dar și un interes al Lui pentru oameni. Pe lângă aceasta, se pune în evidență un suprem criteriu al binelui și al răului. Acest criteriu este Dumnezeu însuși și tot El este și forul de ultimă instanță al acestui criteriu. Altfel nu mai există nici un criteriu al valorilor, nici un for suprem care să decidă ce este bine și ce este rău. Nu se mai poate ști ce este bine și ce este rău și nu mai există ultima instanță care să decidă în această privință. Criteriul suprem al binelui nu-l poate cunoaște decât cel ce este El însuși binele. El este persoana supremă, ca ultimul izvor al vieții.

Fiind o chestiune de comuniune, judecata lui Dumnezeu capătă un înțeles cu totul nou. Judecata lui Dumnezeu, prin care unii vor avea parte de fericirea veșnică, iar alții de nefericirea veșnică, înseamnă numai că Dumnezeu, deschis oricărei persoane create pentru comuniune, constată cu regret că unele persoane nu acceptă sau au devenit incapabile să accepte această comuniune și că prin această rămân în nefericire prin însăși libertatea lor. În fresca de pe peretele exterior al mănăstirii Sucevița (Moldova), sufletele urcă pe niște trepte spre Iisus, Care le așteaptă la capătul de sus al scării, privite din partea dreaptă superioară de multe cete de îngeri, iar din partea stânga inferioară, de demoni. Fiecare treaptă reprezintă cercetarea uneia din patimile posibile ale sufletului. Sufletul, care este găsit stăpânit de o patimă sau alta, cade la treapta respectivă în abisul agitat de demoni, neajungând la comuniunea cu Hristos. Această cădere în prăpastia întunecată, corespunzătoare unei patimi, începe încă din viața

⁴⁸ *Dial. c. Manich.*, P.G., 94., col. 1547.

⁴⁹ *Op. cit.*, col. 1545.

⁵⁰ *Op. cit.*, col. 1273.

pe mânteașă, ca o candelă în singur tatele întunecoasă a lipsei de comuniune cu Hristos din a cărui iubire iriaz lumina. E candelă în groapa sterilă a egoismului, din care nu iriaz nici o lumină și din care nu mai poate cineva ieși, pentru că nici prin voința lui slăbită, obișnuită cu iluzia că în această existență de sine e libertatea, nu mai vrea să iasă.

2. Esența iadului și posibilitatea unui iad etern

Dar în cadrul acestei înțelegeri a raiului și a iadului, rămâne totuși să se răspundă la întrebarea: de ce, în urma judecării lui Dumnezeu, cei ce pleacă din această viață fără credință în El, deci fără deschidere spre comuniunea cu El și prin El cu ceilalți oameni, trebuie să rămână veșnic în iad? De ce aprecierea lui Dumnezeu față de aceștia, sau această stare a lor constatată de Dumnezeu, după moarte, are drept consecință permanentizarea lor eternă în această stare?

Căci se pune întrebarea: oare cei ce pleacă de aici în această situație cad într-o stare de nefericire mai mare decât cea de aici? Nu au posibilitatea să intre vreodată în comuniune cu Dumnezeu și deci să fie scoși din iad?

Învățătura Bisericii despre puțină scoaterii din iad a unora, în răstimpul dintre judecata particulară și cea universală, permite un răspuns potrivit la această întrebare.

Conform acestei învățături, cei ce se duc în iadul de după judecata particulară cu o anumită credință, deci fără o atitudine total contrară comuniunii cu Dumnezeu, vor putea ajunge în situația că virtualitatea capacității de comuniune prezenta în ei s-a actualizat. Deci acest iad implică două posibilități: posibilitatea de a fi etern pentru unii și neetern pentru alții.

Fără să se poată spune în mod sigur pentru cine va fi etern și pentru cine nu va fi etern, există în principiu pentru unii din ei posibilitatea de a nu fi etern.

Dar taina libertății nu permite să se poată spune că iadul va înceta pentru toți să fie etern. Cei care nu vor putea ieși din iad până la judecata universală nu vor mai putea ieși în veci din iad.

Dar pe ce se bazează faptul că cei ce vor fi lăsați în iad prin judecata universală vor rămâne veșnic în el, odată ce Dumnezeu nu încetează niciodată de a fi un Dumnezeu iubitor și odată ce aceia vor persista în veci o anumită libertate? Se bazează pe prețuirea lui Dumnezeu, în baza căreia Dumnezeu tie sigur că aceia nu vor răspunde în veci ofertei Lui de iubire, fie pentru că nu vor vrea, fie pentru că și-au creat prin refuzul total al comuniunii din viață pe mânteașă și din răstimpul între judecata particulară și cea universală o astfel de stare, că nu mai sunt capabili să accepte o comuniune cu Dumnezeu. Sfântul Ioan Damaschin socotește că lipsa voinței ei de a dori pe Dumnezeu se acoperă cu

“neschimbabilitatea“ p tima în care se afl cel din iad. Propriu-zis dup moarte sunt “neschimbabili“: în bine, cei din rai i cei din iad în r u⁵¹.

Taina faptului c unii vor putea fi sco i din iad pân la judecata universal i c al ii nu vor ie i în veci din el, ci vor trece în iadul ve nic, împreun cu cei ce vor trece din via , acolo, în momentul sfâr itului lumii, este o tain a libert ii omului i o tain a putin ei de învârto are a lui într-o libertate negativ imposibil de dep it, i nu o putem p trunde noi.

Pentru mintea noastr e tot a a de posibil ca cei din iad s vrea s ias din el, sau s nu vrea. Numai Dumnezeu poate p trunde i cunoa te de mai înainte aceast tain i noi nu avem ce face decât s credem ceea ce ne-a spus El prin Revela ie, r mânând s afl m numai la judecata din urm care anume dintre oameni vor fi trimi i în iadul ve nic.

Berdiaeff admite un iad care const din refuzul comuniunii cu Dumnezeu, dar el crede c acesta e un iad subiectiv, nu ontologic, i declar c e cu neputin s dureze ve nic. Dar pe lâng faptul c aceasta înseamn o ra ionalizare a libert ii umane, afirmarea lui nu ine seama de faptul c de la o vreme nu se mai poate separa între subiectiv i ontologic. Un fel strâmt de a gândi, de a sim i, de a privi lucrurile i pe oameni, creeaz în firea omului o anumit stare ontologic , desfigureaz spiritul profund i nici cre tinismul nu spune c iadul e numai o împrejurare exterioar chinuitoare, nu i o lume de spirite desfigurate, încremenite în r u, într-un mod sucit de a privi realitatea.

Contribu ia factorului subiectiv – sau chiar imaginativ, fantasmagoric, la sus inerea chinurilor iadului, o indic Sfântul Ioan Damaschin când spune c focul de acolo const în poftele care nu- i g sesc materia pentru a se satisface. C ci pofta nesatisf cut chinuie te prin neputin a de a da imaginilor pl cerii o consisten real i, pe m sur ce se prelunge te neputin a de a le da o realitate, ele î i sporesc aparen ele fermec toare, iar prin aceasta, i puterea chinuitoare, dat fiind neputin a de a afla ipostasurile reale corespunz toare. Lipsa materiilor în stare s satisfac poftele este elementul obiectiv al chinurilor iadului. Iar efervescen a fantasmagoric a poftei, între inut de aceast lips , este elementul subiectiv. Iat cuvântul Sfântului Ioan Damaschin: “Spunem c chinul acela nu e nimic altceva decât focul poftei nesatisf cute. C ci nu poftesc pe Dumnezeu cei ce au dobândit neschimbabilitatea în patim , ci p catul. Dar acolo nu are loc s vâr irea real a r ului i a p catului. C ci nici nu mânc m, nici nu bem, nici nu ne îmbr c m, nici nu ne c s torim, nici nu adun m averi, nici pizma nu ne satisface i nici un fel de r u. Deci poftind i neîmpart indu-se de cele ale poftei, sunt ar i de poftes ca de foc. Dar cei ce poftesc binele, adic numai pe Dumnezeu, Cel ce *este i exist pururea*, i se împ rt esc de El, se bucur pe m sura poftirii lor, pe m sura c reia se i împ rt esc de Cel dorit“⁵².

Aceasta înseamn c sufletele ajunse în iad dup moarte nu suport

⁵¹ *Op. cit.*, col. 1573.

⁵² *Ibidem*.

chinuri materiale sau un foc material, conform unei învături dezvoltate mai ales în teologia catolică. E vorba mai mult de neputința sufletelor de a-și îndrepta dorința spre comuniunea cu Dumnezeu ca bun spiritual, rămânând într-un continuu regret că nu se mai pot bucura de plăcerile materiale sau ale orgoliului cu care s-au obișnuit în mod exclusiv. Ele nu pot căpăta gustul bucuriilor spirituale, care au ca esență comuniunea cu Dumnezeu, realitatea personală și consistența (ipostatică) supremă.

Iadul este un dublu rău: voința de a săvârși păcatul și durerea neputinței de a-l săvârși. El odată are la păcatul ce nu mai poate fi săvârșit material și deci un refuz de căutare a bunurilor spirituale. Prin neputință omul este scos chiar și din relația cu lucrurile, sau dintr-o relație egoistă, trecătoare, cu altă persoană. Toate legăturile lui cu realitatea îi sunt tăiate. El duce o existență fantasmagorică, de comar. Este închis total în groapa singurătății. Numai demonii și poftele sale îl mușcă asemenea unor șerpi. Se poate spune, ducând mai departe această idee, că subiectivitatea sa crescută monstruos îl face să nu mai vadă realitatea altora. Nu mai poate avea nici măcar contacte psihice, fugitive, cu ei. Imaginația sa subiectivă acoperă și realitatea obiectelor, căci le socotește prea modeste pentru imaginația sa. El cade într-un fel de existență de vis în care totul se haotizează într-un absurd fără nici un sens, fără nici o consistență, fără nici o căutare de ieșire din el, fără nici o speranță de ieșire.

Totul este urmare riguroasă și învârtătoare a păcatelor făcute în viață. Sfântul Maxim Marturisitorul a descris în câteva pagini de mare plasticitate această stare:

“Dacă nu am obișnuit ochii, urechile și limba să privească, să audă, să grăiesc după fire, ca rezultat vom avea întunericul și tăcerea cea mai grea“. Dacă nu am dezvoltat comuniunea, vom avea tăcerea tuturor. Dacă nu am căutat sensul adevărat al lucrurilor și persoanelor, vom avea minciuna și absurdul; vom avea “viermele urii“ pe care l-am cultivat. Dacă ne-am legat viața de lucrurile trecătoare, aceasta își va pierde consistența împreună cu cele ce au trecut ca fumul. Dacă nu am stins focul poftelor cu înfrânarea, vom arde în el, neavând cu ce să-l potolim. “Pentru focul plăcerii vom avea focul gheenei; pentru întunericul neștiinței și pentru tăcerea trecătoare, neștiința veșnică“. Pentru înălțimea mândriei de artă și a distracțiilor, prăbușirea cea mai de jos și triste ea continuă. Din toate păcatele ne vom înconjura minciuna și nesinceritatea șerpuitoare pe care am cultivat-o. Chinurile nu vor consta atât într-o singură tate simplă, cât într-o singură tate împușcată de o vecină tate chinuitoare. Este o singură tate pe care și-o aperi de șerpii care te asaltează. Nu constă numai în lipsa unei comuniuni. Căci dacă am fost noi șerpi pentru ceilalți, vor fi acum ceilalți șerpi pentru noi. “și mai chinător și mai cumplit decât orice chin este să fim pururea împreună cu cei ce ne urăsc și cu cei pe care-i urâm... și desprăși de Cel ce ne

iube te și pe Care Îl iubim⁵³. E singur tatea în care e ti inut de fe ele du m noase și urâte ale celorlalți, f r s po i s - i eliberezi vederea și cugetul de ele. E o singur tate lipsit de interiorizare și de o clip de pace, între inut de lipsa oricui cuvânt de iubire și de în elegere, înconjurat de batjocura și ura tuturor. Toți îi chinuiesc pe toți; toți se apăr de toți.

Florensky spune că omul închizându-se în sine se alterează în a a m sur , c nu mai e o realitate obiectiv pentru alții.

Obi nuindu-se s nu mai vibreze când spune *tu*, omul nu mai vibrează nici când i se spune *tu*. Se îngroapă într-o total indiferență, într-o moarte față de orice relație. El nu mai spune decât “eu, eu, eu”. “Acela pentru care nu mai există nici un *tu*, nu mai e nici el un *tu* pentru alții”. El nu mai e nici pentru Dumnezeu un *tu* și nici Dumnezeu nu mai e pentru el un *Tu*. El a devenit o coajă (Schale), cum îi numește H.-P. Blavatsky spiritele, o “piele”, f r substanță, ceva iluzoriu, pur subiectiv, dar tocmai de aceea se afirmă numai pe sine, cu disperare. Cel care nu cunoaște altă realitate și se cramponează de eu-ul propriu ca unica realitate, f r s o poate avea nici pe aceasta într-un mod satisfăcător, e obsedat de *eu* mai mult ca de o fantasma. El a ieșit din realitate “în întinericul cel mai din afară”, unde nu vede nimic. Un *tu* adevărat, o realitate obiectivă nu i-o poate da decât comuniunea cu Dumnezeu. Dumnezeu i-a dat omului puterea pentru ea, dar dezvoltarea ei depinde și de contribuția lui. Omul nu i-o poate da singur, tocmai pentru că aceasta înseamnă că se afirmă pe sine, nu vrea să iasă din sine, uitându-se pe sine, ca să existe cu adevărat afirmat de alții, întrucât îi afirmă și el pe alții; ca să existe prin Dumnezeu, afirmând pe Dumnezeu⁵⁴.

S-ar putea pune întrebarea: de ce nu li Se arată Dumnezeu acestora în toată lumina Sa, ca ei să o vadă și să iasă din atitudinea de refuz a comuniunii cu El? De ce îi lasă Dumnezeu “în întineric”? Prezența lui Dumnezeu nu e o realitate exterioară, ca să se impună ca atare, ci se oferă ca un *Tu* iubitor; iar ca atare, nu poate fi sesizat decât prin deschiderea smerită și plină de dor la iubire. Dar se întâmplă fenomenul curios că cel ce-și apară autonomia se îndârjește mai ales în refuzul de a accepta pe cineva care, prin iubirea cu care se oferă, îl face să-și dea seama că oferta aceasta depinde adevărată lui existență. Nu poate admite cel învârtătat în mândria sa ceva, căci nu poate admite că cineva îl poate iubi când el nu poate. El ar putea admite realitatea unuia care depinde de el, dar nu pe cineva care i se descoperă ca cel care depinde prin nesfârșita lui iubire. Dar cel pe care-l admite, cu orgoliul că admindu-l îi dă el acea existență, nu mai vrea nici el să se dăruiască. Astfel Dumnezeu nu i Se poate face evident ca persoană iubitoare celui ce nu vrea să-L primească în această calitate. Numai celui ce-L dorește pentru iubirea Lui, i Se arată ca iubire. De

⁵³ *Epist. II c tre George, prefectul Africii*, P.G., 91, 389.

⁵⁴ *Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit*, 8 Brief: Das Gehenna, în: *Ostliches Christentum*, vol. II, p. 106-107, 109.

aceea Sfântul Isaac Sirul a spus că iadul este o pedeapsă a iubirii.

Celorlalii le este prezent sub acoperământul rigurilor care apar într-o viață lipsită de iubire, sub urmările dureroase ale unei astfel de vieți⁵⁵. Chiar lucrurile în care vrea să-și caute același lucru își pierd din ce în ce consistența, pentru că ele sunt un dar al lui Dumnezeu și nu pot fi avute din plin decât de cel ce-L are pe Dumnezeu prin iubire. Amândouă acestea le spune Sfântul Ioan Damaschin: atât cei ce doresc pe Dumnezeu Îl au, cât și cei din iad, care s-au învățat în nedorirea lui Dumnezeu și doresc numai lucrurile care le pot oferi plăceri, nu au nici pe Dumnezeu și nu le mai au nici pe acestea. Au căzut într-un gol total. E ceva ce începe încet din viața pășănită, măcar în forma în care cel ce nu mai are pe Dumnezeu nu mai simte de la o vreme plăcere nici de lucruri. Propriu-zis, cine are pe Dumnezeu are totul, cunoaște adâncimea tuturor. "Cel ce dorește te primește. Cel bun dobândește cele bune... și dăruiește, dorind pe Dumnezeu și avându-L, se bucură de el; iar păcatul, dorind plăcutul și neavând materiile plăcutului, sunt chinuși, ca roșii de vierme și consumați de foc, neavând nici o mângâiere; și ci este chinul dacă nu lipsa a ceea ce se dorește? Pe măsura dorului, cei ce doresc pe Dumnezeu se bucură, și cei ce doresc plăcutul sunt chinuși"⁵⁶. Sau: "Aici mi cântându-ne pofta spre altele și dobândindu-le măcar în parte, ne îndulcim cu ele. Acolo însă, când "Dumnezeu va fi totul în toate", nemaifiind nici mâncare, nici băutură, nici vreo plăcere trupească, nici vreo nedreptate, cei ce nu vor avea nici plăcerile obișnuite și nu vor avea nimic nici din Dumnezeu, se vor chinui în mare durere, fiindcă să producă Dumnezeu chinul, ci noi înșine pregătindu-ne-l"⁵⁷.

Avem deci paradoxul că afirmarea persoanei este un bine, dar afirmarea ei egoistă, în afara comuniunii cu Dumnezeu, Persoana supremă, este un rău. Cei din iad se află în acest paradox. O spune Sfântul Ioan Damaschin, în răspunsul la întrebarea: de ce nu distruge mai bine Dumnezeu pe cei ce vor persista în chinurile vechi, decât să-și lase să se chinuiască astfel?

A fi, oricum, e mai bine decât a nu fi deloc, este răspunsul lui. Iar ființa este un dar al lui Dumnezeu. Dumnezeu Își manifestă iubirea Sa oferind etern existența celor din iad. El arată și în aceasta valoarea indelebilă a persoanei umane. Dacă i-ar menține numai pe cei din rai, n-ar arăta că respectă pe om chiar când I se opune; și deci îi respectă libertatea. Cei din iad sunt în felul lor și ei o mărțurie a unei valori ce le-o acordă Dumnezeu. Dumnezeu îi ține prin existența lor și pe această într-o anumită legătură cu Sine. El lasă în

⁵⁵ Sfântul Isaac Sirul spune că cei ce se vor găsi în gheena vor fi biciuiți de flăcările iubirii. "Cât de crud va fi acest chin al iubirii? Căci cei ce în elegență au plăcut împotriva iubirii suportă o suferință mai mare ca aceea produsă de torturile cele mai înfricoșate... Iubirea acționează în două moduri diferite ea devine suferință în cei respinși și bucurie în cei fericiți. (*Op. cit.*, ed. Theotoke, Cuv. 84, p. 480-481).

⁵⁶ *Dial. c. Man.*, col. 1573.

⁵⁷ *Op. cit.*, col. 1369.

existen ăi pe cei ce-L neag . Prin aceasta El manifest ă o chenez . Pe de o parte Dumnezeu nu-i poate scoate din starea lor de ănvârto are, dintr-o libertate care-L neag . C ăci pentru aceasta ar trebui s ă-i priveze de libertate. Pe de alta, nu vrea s ă-i nimiceasc ; aceasta ar fi o alt ă dispre uire a existen ăei i a libert ăii lor. ăntre aceste dou ă laturi ale alternativei, care ar manifesta o mai redus ă bun tate a lui Dumnezeu i un mai mare dispre ă al libert ăii lor omene ti, Dumnezeu alege s ă-i men ăin ăn atitudinea lor de refuz fa ăa de Sine.

S-a spus c ă o astfel de solu ăie ar introduce triste ăea chiar ăn via a intern ăa lui Dumnezeu; de aceea s-a oferit solu ăia m ăntuirii universale. Dar aceasta nu s-ar putea realiza f ăr nesocotirea libert ăii umane.

Solu ăia men ăinerii lor ăn starea de etern ă ne ămplinire poate nu ar fi mai rea ca o m ăntuire f ăr comuniune ăn libertate. Dar ea are avantajul c ă, accept ănd-o, Dumnezeu accept ă nu numai triste ăea de a nu-i vedea pe to ăi ăn fericirea comuniunii cu Sine, ci manifest ă i m ăre ăia generozit ăii d ăruirii lor cu o existen ă ăntr-o ve nic ă opozi ăie fa ă de Sine i un respect al libert ăii care face din om fiin ăa cea mai minunat ă .

Chiar i existen ăa diavolului ca existen ă este o valoare, ăn calitatea ei de dar al lui Dumnezeu, va spune cu ăndr ăzneal ă Sf ăntul Ioan Damaschin. La ăntrebarea manicheului de ce a mai f ăcut Dumnezeu pe diavol, t ăind c ă va deveni r ău, el r ăspunde: "Pentru cov ăr ăirea bun t ăii l-a f ăcut pe el, c ăci a zis: ăl voi lipsi i Eu pe el, cu totul, de bine i-l voi lipsi de subzisten ă, fiindc ă se va face r ău i va pierde toate bunurile date lui? Nicidecum. Ci chiar de va fi r ău, Eu nu-l voi priva pe el de participarea la Mine, ci ăi voi da lui un bine: participarea la Mine, prin existen ă, ca, chiar dac ă nu va voi, s ă participe la Mine, prin existen ă. C ăci nimeni altul nu re ăine i sus ăine cele ce sunt ăn existen ă dec ăt Dumnezeu. C ăci existen ăa e un bine i e darul lui Dumnezeu... Toate cele ce sunt au existen ăa din Dumnezeu... Deci cei ce au m ăcar existen ăa, au participare par ăial ă la bine, ăntr-un grad ultim. Deci e un bine ăn existen ăa diavolului i prin existen ă el particip ă la bine"⁵⁸. Sau: "Dumnezeu ofer ă pururea diavolului cele bune, dar acesta nu vrea s ă le primeasc . i ăn veacul viitor tuturor le d ă cele bune. C ăci este izvorul din care izvor sc ă cele bune. Dar fiecare particip ă la bine precum s-a f ăcut pe sine capabil"⁵⁹.

Desigur, judecata lui Dumnezeu cu efecte eterne ascunde un mare mister. Un mister la ăn l ăimea realit ăii om ăi Dumnezeu. Misterul cel mare pe partea omului este c ă poate sta ve nic ă ăn fa ăa at ător semne ale existen ăei lui Dumnezeu i ăn mijlocul celor mai grele suferin ăe, ăn monotonia insuportabil ă, i totu i s ă-L conteste, s ă nu ăncerce solu ăia ie irii din ele prin acceptarea comuniunii cu El. El poate accepta mai degrab ă lipsa de sens, absurdul ăn toate, dec ăt s ă accepte sensul prin Dumnezeu. Aceasta, din marea ispit ă a autonomiei sale. Omul ăi ap ăr ăceast ă autonomie, pentru c ă prin ea crede c ă poate face

⁵⁸ *Op. cit., col. 1341.*

⁵⁹ *Op. cit., col. 1369.*

orice, î i poate satisface toate dorin ele, care l-au rob it devenind patimi. Sfântul Ioan Damaschin spune: “Iar de spune i c i-ar fi fost mai de folos s nu fie decât sa se chinuiasc f r sfâr it, spunem c aceasta nu e nimic altceva decât focul poftei r ului i al p catului. C ci nu doresc pe Dumnezeu cei ce au câ tigt neschimabilitatea p catului ca patim “⁶⁰.

Eternitatea iadului indic misteriosul paradox al libert ii celui care nu poate g si adev rata via în libertatea comuniunii i de aceea nici nu vrea s o caute. Iar misterul cel mare pe partea lui Dumnezeu e c Dumnezeu nu-l distruge pe cel ce p c tuie te, chiar dac pre tie nec in a lui ve nic , ci îl respect chiar a a. E o ve nic p strare a omului în rela ie cu Dumnezeu. Nici omul nu poate uita cu totul pe Dumnezeu, nici Dumnezeu nu vrea s uite pe om, oricum ar fi el.

Cele doua mistere nu mai pot fi desp r ite, sau Dumnezeu nu mai vrea s fie desp r ite odat ce l-a creat pe om. Dac Dumnezeu ar distruge pe omul p c tos, ar uita de el pe veci într-un gest de dispre , omul i-ar pierde adâncimea de mister. La fel i-ar pierde-o rela ia între Dumnezeu i om. De fericire, iar nu-l poate face p rta Dumnezeu f r voia lui, pentru c ea const în primirea iubirii Sale de c tre om. Dar omul nu vrea s o primeasc , iar cu sila nu i se poate impune. Aceasta ar fi i ea o golire a omului de misterul s u. Chiar prin iadul ve nic se afirm valoarea i libertatea ve nic a omului⁶¹. Dac omul ar ti c , uzând de libertate împotriva voii lui Dumnezeu, odat i odat va fi distrus, el ar fi îngustat în libertatea lui. Numai dac tie c el se poate opune ve nic lui Dumnezeu, e cu adev rat liber. El e liber i are o demnitate deplin numai dac tie c e ve nic necondi ionat, adic ve nic liber. Desigur, nu ar fi liber nici dac ar ti c afirmarea sa liber n-are nici o urmare. În acest caz n-ar pune nici o fervoare în afirmarea libert ii sale. Afirmarea libera asum i ni te riscuri. Dar riscurile adev rate presupun persisten a în existen a celui ce le asum .

Chiar în atitudinea omului care nu vrea s tie de Dumnezeu i care totu i nu poate s uite cu totul de El e o suferin sfâ ietoare, pe care omul o detest , dar din care, pe de alt parte, nu poate ie i. Dac omul ar uita cu totul de Dumnezeu, n-ar mai suferi, dar n-ar mai fi nici om. Chipul dumnezeiesc e desfigurat în el, dar nu distrus. E i în aceasta o adâncime pe care nu o poate avea decât acesta. Monotonia, neputin a etern i triste ea extrem prilejuiesc i ele moduri nesfâr it de variate ale chinurilor, pentru c sunt o monotonie, o neputin i o triste e a omului. Existen a de care spune Sfântul Ioan Damaschin c r mâne un dar al lui Dumnezeu chiar i pentru cei din iad, nu poate fi numai o coaj goal , neutr . Chiar ca coaj ea produce reflexiuni în con tiin prin faptul c produce chinuri. Oricât de încremenit ar fi această triste e, ea e un zbulc, ea e totu i o via a con tient , pentru c e tr it de o persoana.

⁶⁰ *Op. cit.*, col. 1541.

⁶¹ N. Berdiaeff, *op. cit.*, p. 345: “ În ideea iadului se exprim sentimentul intens al personalit ii i indestructibilit ii omului (voite de Dumnezeu, *n.n.*).

Sfântul Maxim Marturisorul afirmă categoric o activitate a sufletului după moarte, indiferent că e la bine sau la rău, socotind că fără o activitate sufletul nici n-ar mai exista, activitatea înzând de realitatea lui. “Dacă sufletul e rațional și în alegător din cauza trupului, trupul va fi mai de cinste decât sufletul care a luat ființă pentru el. Apoi, fiind creat pentru trup, de la trup va avea puterea în alegătoare și rațional. Căci dacă sufletul nu poate înlege și rațional fără trup, fără îndoială de la acesta are puterea de a înlege și rațional. Iar dacă sufletul are de la trup puterea de a înlege și rațional, neputând, cum zice aceia, să le aibă pe acestea fără trup, nu va putea fi nici de sine existent. Căci cum va mai fi existent, nemaivând fără trup ceea ce îl caracterizează?... Deci după desfacerea trupului, sufletul nu mai poate exista nicidecum. Și pentru cei ce sunt atât de fără minte nu va mai fi nimic, odată ce neagă nemurirea sufletului”⁶².

Socotind că mișcarea sufletului ca mișcare bună, că și existența lui, căci e de la Dumnezeu, el spune că așa cum Dumnezeu nu Se mișcă, neavând spre ce Se mișcă, dar le mișcă pe toate, la fel sufletul își mișcă puterile sale. Mai mult chiar, el nu-și mișcă puterile sale de voie, ci e mișcat de Dumnezeu și le mișcă. Sufletele ce ajung în Dumnezeu își mișcă însuși puterile într-o stabilitate în Dumnezeu. De aici ar rezulta, după Sfântul Maxim, că sufletele din iad trebuie să-și mișce puterile lor, pentru că n-au în ele infinitatea; dar pe de altă parte nici nu se afla într-o infinitate în care puterile lor să se mișce stabil, întrucât sunt în afară de Dumnezeu, și nici nu năzuiesc spre El, ci se mișcă într-o neodihnă chinuitoare, nestabilizându-se în infinitatea lui Dumnezeu. Sufletul din iad trebuie să se mișce, dar întrucât nu se mișcă spre adevărata întinț în care mișcarea sa se va împlini și stabiliza, mișcarea sa, de care nu poate scăpa, e un chin, pentru că e fără rost, fără întinț. Mai mult, el se mută de la una la alta, fără să înceteze a exista. “Mintea preaînțeleaptă, prin cele ce se petrec în lucruri după ordinea universului, mutându-și facultățile spre ceea ce e pur și nematerial în ea, distinge din cele mișcate pe Cel ce mișcă și în alegând că e Unul și singur și simplu, existând din Sine și fiind la fel și cauza creatoare în stabilitatea proprie a existenței Lui, ține că El e inaccesibil prin fire altora, căci e neschimbat, că nemișcat, neavând spre ce Se mișcă Cel ce face și plinește cele ce sunt și e mai presus de ele... La fel (mintea), luând în considerare cauza mișcării variate a părților și componentelor lumii mici, sau a omului, ține că ea e altceva după ființă decât existența organică a trupului... că e simplă și privește unitar în cele risipite și e indefinit în cele compuse; se schimbă pentru că se mișcă și se mișcă pentru că are spre ce se mișcă, iar cauza schimbării e că nu-și cunoaște firea, ci judecata, când aceasta greșete”⁶³.

Existența eternă a sufletului chiar în iad echivalează cu o viață “spirituală” a lui. Lucrul acesta e atât de important pentru Sfântul Maxim: că fără suflet, nu mai e nimic care să dureze. Totul e într-o continuă facere și

⁶² *Ep. VII c tre Ioan Presbiterul*, P.G., 91, 437.

⁶³ Sfântul Maxim Mart., *Epist. VI c tre Arhiepiscopul Ioan*, P.G., 91, 425-429.

desfacere. Nici Dumnezeu nu mai e. Căci un dumnezeu care nu mai poate crea ființe cu o veșnică indestructibilitate, pentru o veșnică gândire la el (sau contra lui), s-ar dovedi un dumnezeu care e condiționat și limitat la o relație cu un veșnic proces impersonal, cu o veșnică lege a facerii și desfacerii⁶⁴.

Dar misterul întreg al suferinței iadului, sau conștințului lui, care poate avea și el, chiar în monotonia lui, reflecții continuu variate în conștiința omului, nu ne este dat să-l înțelegem în viața pământeană, ci numai să-l bănuim din unele umbre proiectate de el în aceasta.

Despre starea celor din raiul comuniunii cu Hristos, ca urmare a

⁶⁴ Părintele Mitrofan spune că "facultățile sufletului, lucrând pe pământ în timpul vieții omului, lucrează și dincolo de mormânt după moartea sa; astfel sufletul bogatului de care vorbește Mântuitorul în Evanghelie se coboară în iad după moartea sa... Toate facultățile sufletului lucrează simultan: rațiunea prezintă cauzele nenorocirii actuale inevitabile, activitatea simurilor interioare și exterioare produce un chin grozav, voința aspiră zadarnic la alinarea situației sale și, în sfârșit, memoria amintindu-i de frații și sorași pe pământ îl face să cugete la soarta lor după moarte, ceea ce probează activitatea sentimentului și a spiritului (*Viata și posesiunile noastre*, trad. din franceza de Iosif, mitropolit primat, București, 1890, p.169-170).

Jean Kovalevsky vorbește chiar de etapele parcurse de sufletele aflătoare la bine și la rău, dar admite că etapele celor de la rău sfârșesc într-o încremenire nemăcară. În descrierea stărilor inițiale a sufletelor de la rău, pornește de la Sfântul Ioan Damaschinul, care spune că sufletele acelea suferă de neputință de a-și satisface poftele lor. El vorbește de un fel de psihologie, conform căreia toate sufletele acelea simt oarecum faptele lor, precum simte un amputat durerea în locul unde a fost mâna. El vorbește de un "corp subtil", ceea ce nu mi se pare prea potrivit. "Puteți să vă aflați în corp, dar veți duce cu voi psihologia voastră, dacă ea nu este satisfăcută sau n-are speranță să fie. Atunci, inevitabil, vitalitatea voastră, puterea voastră vor fi diminuate, suferința voastră va fi mai mică sau mai mare, după alipirea la psihologia voastră pe care n-ați depășit-o".

Altfel este cu cel ce a plecat de aici într-o rită cu cele spirituale. "Sufletul după moarte este mai vital ca aici pentru că nu mai simte piedicile ce le avea pe pământ: grijile, oboselile etc. Vitalitatea și vigoarea celui ce a viețuit spiritual sunt așadar de tari, că el poate ajuta și pe alții, poate să evolueze și în această vitalitate (*La destinée de l'âme après la mort*. În rev. *Présence orthodoxe*, 1974, nr. 24, p. 20).

Apoi după următoarele etape ale stărilor *sufletelor bune*: *Prima etapă* : primele trei zile (simbolic luate) sufletul nu este deplin despărțit de trup. Trebuie deci să se stea în jurul mortului în rugăciuni. După 40 de zile, ajunge într-o lume unde va fi "ca îngerii în cer". *A doua etapă* : ridicat mai sus, sufletul devine purtătorul unor mesaje universale. *A treia etapă* : sufletul este introdus în ascultarea muzicii sferelor sau legilor lumii, în gândirea lui Dumnezeu asupra lumii. De aici se poate urca la treapta unde trăiește direct din darurile lui Dumnezeu.

Etapele *sufletelor coborâtoare*: *Prima etapă* : sufletul este cuprins de spaimă. *A doua etapă* : în această spaimă sufletul se repliază în sine și se separă de tot. *A treia etapă* : se revoltă contra armoniei lumii răsunătoare în el însuși. *A patra etapă* : refuză de a mai accepta ceva din afară. El vrea să fie singur. *A cincea etapă* ; melancolia rece, tristea infinită. Refuză orice evoluție, orice ieșire. Se învârtă în această poziție și lunecă spre auto-distrugere, cade în focul infernului. (*Art. cit.*, p. 24). Dar această stare este totuși o stare de simțire, nu de nesimțire. și deci este o anumită mișcare în ea.

judecii particulare, se va vorbi în alta parte.

3. Autorul și criteriul judecării particulare

Autorul judecării particulare este același ca și al judecării universale: Hristos. El însuși a spus: “Tatăl nu judecă pe nimeni, ci toată judecata a dat-o Fiului” (In. 5, 22).

Autorul judecării este Hristos, nu în sensul că El rostește sentințe arbitrare, sau conform unor legi impersonale, ci în sensul că din El se revărsa viața și fericirea comuniunii depline peste cei ce au viețuit după pilda Lui și s-au asemănat cu El, având în ei încorporată din viața aceasta toată lumina și bucuria comuniunii cu El, iar cei ce nu L-au urmat vor rămâne într-o lipsire definitivă de bucuria acestei comuniuni cu El, Persoana-izvor a toată iubirea dumnezeiască și omenească.

Pentru cei dintâi, judecata lui Hristos înseamnă arătarea Lui cea mai evidentă în relația cu ei, împreună cu toate darurile iubirii Lui; pentru cei din urmă - încetarea oricărei încercări a Lui de a Se mai apropia de ei, de a-i mai scoate din atitudinea lor de refuz față de El; și aceasta, nu pentru că n-ar mai voi El să le arate iubirea Sa, ci pentru că ei s-au învățat, în patimile care au la bază negarea Lui și neascultarea de El. Până acum au mai auzit vorbindu-se în favoarea Lui, întâlnindu-se cu Iisus prin oamenii care credeau în El și-i îndemneau să creadă în El; de acum nu vor mai auzi asemenea îndemnuri, pentru că toți cei între care vor fi țiu prea puțin despre El. Toți sunt pilde de neascultare față de El, de disprețuire a comuniunii cu El. Într-o cântare la ieșirea sufletului, Biserica pune în gura acestora: “Pe Dumnezeu eu de acum nu-L voi mai pomeni, că nu este în iad cine să pomenească pe Domnul, ci într-un întuneric deplin fiind acoperit, voi vedea a teptând învierea tuturor pășinilor”.

Întrucâtva ei își dau seama că nefericirea lor constituie o înstrăinare a lor de Dumnezeu, o retragere a Lui de la ei, desigur din cauza lor înșiși; această nefericire este o neconformare a lor cu El; deci El este criteriul și El a avut cuvântul din urmă pentru care ei sunt în starea în care sunt, întrucât nu s-au conformat Lui și nu au viețuit gândind la El. Pe de altă parte, ei nici acum, nu-L văd cum este în bună-tatea Lui luminoasă și, alături de o anumită conștiință profundă că El a decis soarta lor, în ei continuă să persiste o necunoaștere și o contestare a Lui.

Dualitatea aceasta contradictorie, de care am mai vorbit înainte, rezultă din declarațiile Sfântului Ioan Damaschin care, pe de o parte, spune că Dumnezeu continuă să împartă bunurile Sale și diavolului și celor din iad, iar altele să participe în parte la ele, dar și că ei sunt lipsiți de Dumnezeu

pentru că nu-L doresc și nu-L iubesc⁶⁵.

Ea rezultă și din cuvintele Sfântului Maxim Marturisitorul care spune pe de o parte că cei din iad iubesc (respectiv) pe Dumnezeu și sunt iubiți de El, pe de altă parte cel mai mare chin al lor este că sunt despriși de El, sau că Dumnezeu Își întoarce fața de la ei, prin faptul că prin minciună “și-au creat o perversitate atotrea, din cauza căreia nu s-au putut uni cu Dumnezeu cel drept și sincer”⁶⁶. Foarte des repetă Sfântul Maxim faptul că cei din iad au o stare “sucită” (skambovthta), complicată.

Un alt autor ortodox⁶⁷ afirmă că fiecare suflet, chiar și cel rău, ajunge după moarte de două, sau de trei ori în fața lui Dumnezeu: în ziua a treia, a noua și a patruzecoa, când își dă sentința. Până în ziua a treia strbate vămile, între a treia și a noua, cercetează raiul, între a noua și a patruzecoa, iadul. În a patruzecoa zi Mântuitorul decide locul lui în rai sau în iad. Dar el nu se bazează decât pe datele parastaselor Bisericii pentru morți. Însă parastasele se fac la aceste date pentru obținerea trimerii sufletelor la rai. Deci în urma lor s-ar putea ca în fața lui Hristos cel luminos să ajungă numai sufletele care vor fi iertate.

Sfântul Simeon Noul Teolog spune însuși: “Dumnezeu, sau harul Sfântului Duh, nu s-a arătat niciodată nici unuia lipsit de credință. Iar dacă s-a arătat vreodată, sau se va arăta cuiva în chip minunat, apare înfricoșător și înspăimântător, și atunci nu luminează, ci arde, nu înviorează, ci pedepsește”⁶⁸.

Poate că între aceste două afirmații s-ar putea găsi o conciliere, în sensul că în sufletele celor ce merg la nefericire este în aceste zile simțirea mai acută a bunătății lui Hristos, de care se lipsesc, și acest fapt îi arde, fiindcă aceasta semnifică ireia din starea lor primitivă, incapabil de Hristos și de intrare în comuniune cu El. Sufletul omenesc este atât de complex!

Faptul că Hristos este om arată în principiu deschisă posibilitatea ca El să Se arate și sufletelor care vor fi trimise la iad. Dar Hristos arătat acestora ar trebui să aibă o înfricoșare lipsită de lumina bucuriei de a intra în comuniunea cu ele, ca și de spiritualitatea penetrantă a unei astfel de comuniuni. Dar o asemenea înfricoșare a lui Hristos este greu de înțeles. Isaac Sirul, admind o astfel de arătare a lui Hristos și socotind totuși că nici în ea Hristos nu pierde iubirea Sa, a spus că ea devine foc, sau suferință pentru cei respinși⁶⁹. Este o iubire care-i doare și care de aceea îi revoltă pe cei ce nu sunt capabili să răspundă. Dar aceasta mai procură aceloră o adevărată cunoaștere a lui Hristos? Nu este mai degrabă o ascundere a lui Hristos, Care mângâie, Care luminează, Care mântuiește când Se arată? Nu-L acoperă pe Hristos chinurile conștiinței celui ce

⁶⁵ *Dial. c. Man.*, P.G., cit., col. 1541

⁶⁶ *Ep. c. tre George, prefectul Africii*, P.G., 91, 385, 389.

⁶⁷ P. r. *Mitrofan*, op. cit., p. 27-29.

⁶⁸ *Cuv. 57*, ed. Siros, p. 288.

⁶⁹ Ed. Theotoke, *Cuv. 84*, p. 480-481.

moare în p cate? În mod paradoxal con tiin a prezen ei lui Hristos se îmbin cu neputin a de a-L vedea în realitatea Lui adev rat , a a cum invidiosul nu poate vedea bun tatea celui invidiat. Acesta e Judec torul “cel înfrico tor”.

În rug ciunea la ie irea sufletului, Biserica pune sufletul care iese din trup s se roage lui Hristos s i Se arate m car cât de pu in, ca dovada ca ar putea s nu-L vad deloc: “Lumina cea în eleg toare, str luce te peste mine, ca s Te v d m car cât de pu in, Hristoase, c de acum nu Te voi mai vedea, c mul imea dracilor f r de veste a venit asupra mea i întunericul faptelor mele celor de ru ine m-a acoperit”. Din str fundul sufletului p c tos â nesc în această clip toate amintirile faptelor p c toase, întreaga con tiin a patimilor sale, demonii care l-au st pânit întunecându-l de tot.

De o prezen a lui Hristos îndreptat spre cel ce va fi trimis în iad, dar de o prezen distant , nedescoperit , vorbe te Biserica i într-o alt cântare ce o pune în gura sufletului la ie irea lui din trup: “Acum suspina i pentru mine, tic losul, toate marginile p mântului i împreun l crima i, c a venit r spus cumplit de sus, s se lege mâinile i picioarele mele i s m lepede afar ”. În cuvinte asem n toare spune i Simeon Metafrastul⁷⁰: “Când nu va mai fi cine s te ajute, se va auzi glas de sus: s se ia necredinciosul ca s nu vad slava Domnului. Îngerii str lucitori i dumnezeie ti te vor p r si în mâna demonilor r i i pizma i, spre bucuria lor, plecând tri ti i îndolia i de la tine”. Sufletul se simte p r sit de orice ajutor bun de sus.

Totu i Sfântul Simeon Noul Teolog, dup ce repet c celor p c to i nu le este accesibil harul dumnezeiesc, spune c Domnul li Se va arata ca un foc nu cu totul spiritual, ci în chip netrupesc în trup (ἄσσωματος ἐν σωματι)⁷¹. E o ar tare lipsit de har, o ar tare ca foc, o ar tare lipsit de intimitate, o ar tare distant ; distant nu fizic, ci spiritual, iar în aceasta se simte mai mult focul, decât Persoana lui Hristos. În foc e sim it totu i Persoana, dar ca distan , ca voind sa r mân în afara rela iei, o ar tare ce arde.

Sfântul Simeon Noul Teolog zice c orice om care are harul lui Hristos este speriat, la plecarea sufletului lui din trup, c nu va vedea pe Hristos, c ci de i L-a avut pe Hristos în sine în via a p mânteasc , nu L-a putut avea întreg. “Deci Te rog, St pâne, Te implor, acord -mi mila aceasta, ca pentru mine în ziua când sufletul meu va ie i din trupul meu, s pot cu o simpl suflare s acop r de ru ine pe to i cei ce vor veni s m atace pe mine, sluga Ta, i s pot trece f r v t mare acest pas, ocrotit de lumina Duhului T u, i s vin în fa a judec ii Tale având în mine, Hristoase, harul dumnezeiesc pentru a m cur a de orice ru ine”. De cei ce nu vor avea harul Duhului îns zice: “Cine va îndr zni s apar înaintea Ta, dac nu e îmbr cat în harul T u, dac nu-l posed în el i nu e luminat de el? Cum un om, oricare ar fi el, va putea sş contemple slava Ta de nesuportat? Cum va putea ridica omul ochii spre slava Ta... Care

⁷⁰ În scrierea: *Katanyxis*, edit. de Paisie Monahul, Atena, 1875, p. 377.

⁷¹ *Cuv. etic.* X, în: *Traité théol. et éthiques*, vol. II, p. 268-271.

dintre noi va putea vreodată să vadă, cât de puțin, prin propria sa putere sau prin eforturile sale, pe Hristos, dacă nu se dă neputin ei naturii noastre terestre, forța, puterea, dacă nu-l face El însuși capabil să contemple slava Lui dumnezeiască? Altfel nici un om nu va putea și nu va avea puterea să contemple pe Domnul venind întru slava. Astfel cei nedrepti vor fi desprși de cei drepti și pe cât îi vor fi înghițiți în întunericul lor, tot așa acei care nu au încă de aici în ei lumina⁷².

Privarea de comuniune cu Hristos a celor ce merg la iad, ei o socotesc când ca provenind numai din patimile lor egoiste, când ca provenind din neîndurarea Lui. E propriu celor ce Sunt scufundați în vreo patimă din care nu pot ieși, să caute vina în altcineva, nu în ei, și, în ultima analiză, în Dumnezeu, deși din adâncul unui rest de conștiință așează câteodată și gândul vinovăției lor. "Cât despre ceilalți (care nu M-au recunoscut), Eu nu îi-am cunoscut și ei nu M-au cunoscut și de aceea Mă numesc aspru și nemilos; fiii nedreptiți Mă socotesc nedrept"⁷³. Astfel expresia ce o folosim pentru Hristos "înfricoșătorul Judecător" își are cauza în subiectivitatea noastră vinovată.

Dacă nefericirea celor din iad înseamnă permanentizarea unei atitudini negative a lor față de Hristos, a refuzului de intrare în comuniune cu El în cursul vieții pământești, a refuzului de a merge spre înalta omului desvârșit pe care l-a realizat Hristos, ca model și ca focar de atracție, fericirea celor din rai este încoronarea comuniunii cu Hristos, a trăirii cu El, a întipririi lor treptate de umanitatea lui Hristos în cursul vieții pământești.

Criteriul după care se va definitiva soarta veșnică va fi efortul sau lipsa efortului nostru de a ne apropia de El, spre umanitatea desvârșită realizată de Hristos omul. Criteriul acesta nu-l ia deci Hristos din afară, ci El însuși este acest criteriu. El e norma judecării și El e cel ce aplică această normă, și El singur a realizat-o ca model și o cunoaște din Sine în mod desvârșit. Mai mult, El nu e numai criteriul și Judecătorul, ci și cununa cu care, ca judecător, răsplătește pe cei ce s-au silit să se ridice spre nivelul Lui de om, împlinindu-i prin desvârșirea umanității Sale.

De aceea toată judecata s-a dat lui Iisus Hristos. Dacă se poate vorbi de un drept câștigat de El de a exercita această calitate, aceasta trebuie în eleas în sensul că prin asumarea și ridicarea umanității noastre la calitatea noastră exemplară, prin Cruce, prin Învierea și Înălțarea Lui, a ridicat în Sine pârga umanității acolo unde trebuie să fie, și prin slăuirea Lui în cei ce cred le-a dat ajutorul de a muri și ei omului vechi și de a deveni vii în veci prin virtuți, și când totul ca oamenii să ajungă la culmea umanizării unde este El. Pe de altă parte însă, El are acest drept pentru că numai în El această umanizare și-a putut ajunge de fapt culmea ei eternă. El e Judecător în calitate de căluzitor și sprijinitor pe calea umanizării, în calitate de întări încoronare a ei, în aceia în

⁷² *Hymne XLII, în Syméon le Nouveau Théologien, Hymnes, tom. III, ed. Joh. Koder, p. 47.*

⁷³ *Hymne XLIII, În: op. cit., p. 58 (Sources Chrétiennes), Paris, 1973.*

care această înaintare a avut loc. El e calea și viaa, sprijinitorul și cununa noastră.

Cinstea aceasta dat Lui e în același timp cinstea dat omului; și vindu-L pe El ca judecător suprem, ca forță decisivă al sorții noastre eterne, cinștim pe unul dintre noi, cinștim drept Criteriu suprem nivelul atins de umanitate, în El și prin El, de toți cei ce Îl și știm. Suntem judecați, după un criteriu atins de om, de un om care a făcut totul ca să ajungem și noi acolo și care ne împarte prin judecată de nivelul la care a ajuns El, dacă am dat și din partea noastră colaborarea cu El pentru a ajunge acolo. În El vor avea fericirea nu numai oamenii, ci și îngerii, precum vor avea nefericirea toți cei ce nu-L vor recunoaște. În sensul acesta, al conformității sau neconformității cu El drept criteriu al sorții noastre, trebuie să înțelegem cuvintele Sfântului Apostol Pavel: ”Pentru aceea și Dumnezeu L-a preînălțat pe El și I-a dăruit Lui numele care este mai presus de orice nume, ca întru numele Lui tot genunchiul să se plece, al celor cerești și al celor pământene și al celor dedesubt, și toată limba să mărturisească că Domn este Iisus Hristos, întru mărire a lui Dumnezeu Tatăl” (Filip. 2, 9-11). Această slavă a Lui este preștată spre moștenire sfinților, adică celor ce cred în El și se străduiesc cu puterea Lui, care este în ei, să se facă asemenea Lui (Ef. 1, 18).

Judecata lui Hristos – sau încoronarea pentru vecie cu mărire a Lui a celor ce au colaborat cu puterea Lui și slăvit în ei, și lipsirea de această încoronare a celor ce nu L-au primit, având astfel ca urmare participarea sau neparticiparea la desvârșirea umanității Lui – e o pârghie importantă în susținerea înaintării umanității spre desvârșirea ei în interiorul absolutului dumnezeiesc.

Cu alte cuvinte, această judecată face din umanitatea desvârșită a lui Hristos, înrădăcinată în absolutul divin, pârghia fermă a progresului nostru spre adevărata desvârșire în umanitate. Judecata lui Hristos înseamnă că există o deosebire între o ordine a valorilor cu însemnătate absolută și dezordinea nonvalorilor, sau pierderea valorilor, și că valorile absolute sunt cele ce duc la umanitatea deplină care este în Dumnezeu făcut El însuși om și ce se poate trăi în această ordine și ajunge în raiul realității lor desvârșite.

Fără asemenea judecată, generațiile de oameni sunt destinate sau să se prăbușească succesiv în neant, sau să evolueze, cu condiții ridicări, sau numai cu înaintări în planul relativului, care, prin monotonia lui veșnic, va sfârși prin a se descoperi că nu e departe de iad, mai ales că un progres în spiritul lipsit de trup mai are și dezavantajul că nu poate satisface dorințele – fie trecătoare – pe care le poate satisface în trup. În afară de judecata lui Hristos nu e decât iadul; judecata Lui dă ocazia celor ce o admit să scape de nefericire sau de iad. Adică: sau exista Hristos și o judecată a Lui, și atunci scapă de nefericire sau de iad întrucât cei ce cred în El, sau nu există, și atunci tot ce e persoană e condamnat pieririi sau iadului etern, echivalent cu lipsa oricărui sens.

Ba, pe baza Sfântului Maxim Marturitorul și a Sfântului Ioan Damaschin, conștină, fie cât de întrerupt și mereu contestat de ei, că sunt în iad în baza unei judecăți a lui Hristos, decât existența ei celor din iad o frântură de sens, care o face superioară existenței sau unei venice evoluții în relativitate.

Noi nu putem trăi fără a ne ține în legătură cu un criteriu absolut, care nu poate fi decât Persoana supremă a lui Dumnezeu, devenit pe de o parte accesibil, în Hristos-Omul, pe de alta, rămas desvârșit în iubirea Ei. Criteriul după care se definitivează soarta oamenilor este simultan umanitatea desvârșită și absolutul Persoanei divine, sau umanitatea desvârșită, devenit și eternizat astfel, pentru că se află în sânul Persoanei dumnezeiești eterne.

Fericirea la care merg cei care au avut pe Hristos în ei, fiind deplin tate descoperită a comuniunii cu El, este pe de o parte un plus incomensurabil, pe de alta, o continuare a comuniunii din cursul vieții pământești. Nimeni ca Sfântul Simeon Noul Teolog nu a insistat mai mult asupra acestui fapt. Dar și el ca și toți Prinții văd marea stăruie de după moartea a a de înalt, că nu fac o deosebire clar între ea și cea de după înviere. ”Căci la credința în venirea Domnului s-a produs deja și se produce fără încetare, cum s-a produs la toți cei ce voiesc... și nu numai în veacul viitor, ci mai întâi în viaa prezentă și apoi în cea viitoare. De aici într-un fel mai obscur și acolo mai desvârșit, totuși credința îi văd și primesc, încă de aici, pârga tuturor celor de acolo. Ei nu primesc totul de aici, nici nu rămân aici nepăsători și fără gustarea bunătăților de acolo, nădăruind și totuși totul acolo. Dar fiindcă Dumnezeu a rânduit și ne dea prin moarte și înviere și nestricăciunea și viaa venică, ne facem încă de aici în chip neîndoielnic părtășii ai bunătăților viitoare, adică incoruptibili și nemuritori și fiii ai lui Dumnezeu și fiii ai luminii și moștenitori ai Împărăției cerurilor, având-o pe aceasta în lăuntrul nostru (Lc. 17, 3). Căci toate acestea le primim de acum în simțirea și cunoștința sufletului, dacă nu suntem necercași în credință, sau lipsiți de lucrarea poruncilor. Dar nu le avem încă trupește, ci trupul îl purtam coruptibil încă, așa ca Hristos și Dumnezeu înainte de înviere. Și având sufletul încă îmbrăcat și legat de el, nu putem primi în noi toată slava descoperită, ci, oglindind oceanul negrit al slavei, socotim că vedem numai o picătură a lui și de aceea spunem că privim acum în oglindă și ghicitur (1 Cor. 13, 12). Dar ne vedem pe noi duhovnicește asemenea Celui vădit de noi și ne vedem pe noi în viaa aceasta. Iar după înviere, vom avea și trupul duhovnicesc. Căci așa cum El însuși l-a înviat pe acesta din mormânt, așa îl vom primi și noi, duhovnicesc, Cei ce ne vom asemăna cu El, ne vom asemăna mai întâi sufletește, apoi, înviați, și trupește; adică vom fi asemenea Lui oameni prin fire și dumnezei prin har, precum și El este Dumnezeu prin fire și S-a făcut om prin bunătate”⁷⁴.

⁷⁴ Cuv. etic X, în: *Traité théol. et éthiques*, vol. II, p. 310-312.

Cei ce vor fi la fericire, vor fi aproape de Hristos, aproape nu fizic, ci suflute te, de "duhurile drep ilor celor des vâr i i", aproape de zecile de mii de îngeri (Evr. 12, 22-23), în mul imea celor ce stau înaintea tronului i înaintea Mielului, îmbr ca i în haine albe, sau r spândind numai puritate, i având în mâna ramurile de finic ale ve niciei, sl vind pe Mielul, cu con tiin a deplin c de la El este mântuirea, c din blânde ea i via a Lui au via (Apoc. 17, 9-10). Ei vor fi în "cur ile Domnului", "în dulcea a raiului", "în corturile drep ilor", tot atâtea expresii ale comuniunii cu Hristos i cu to i cei în Hristos.

Biserica se roag lui Dumnezeu pentru cel decedat: "Întru odihna Ta, odihne te, Doamne, i sufletul robului T u, unde to i sfin ii T i se odihnesc". E odihna în înfinitatea iubirii lui Hristos, spre care n zuie te mi carea celui ce crede în El. Ea e via a cea fericit . Propriu-zis Hristos e "odihna i via a" sufletului. În Hristos, omul î i reg se te starea lui de cur ie i comuniune de la început, sau dezvoltarea chipului în asem nare, care e actualizarea umanit ii depline în Dumnezeu. Toate faptele mântuitoare ale lui Hristos sunt pomenite în cânt rile de la înmormântare ca fapte al c ror rod mântuitor e cerut s se împ rt easc i celui decedat. E pomenit Întruparea, ca s se invoce iubirea de oameni a lui Hristos: Învierea prin care a biruit moartea noastr .

Dar aceste bun t i nu se dau ca sigure pentru cel decedat. Ci în toate cânt rile se cere iertarea lui Hristos pentru el, c ci nu este om care s fi tr it i s nu fi p c tuit; numai prin iertarea pe care o va rosti judecata lui Hristos, se va împ rt i cel ce pleac din aceast via de via a cea fericit . De aceea toat slujba înmormânt rii nu e declarativ , ci rug toare. Prin aceasta judecata lui Hristos nu e numai o încoronare a celor ce au vie uit în El cu cununa deplinei comuniuni cu El i o constatare a neputin ei celorlal i pentru aceast comuniune, ci i un prilej de manifestare a milei lui Hristos pentru p catele pe care nu se poate ca un om s nu le fi s vâr it. Toate rug ciunile i cânt rile de la înmormântare se bazeaz pe aceast credin în puterea ce o are Hristos de a ierta la judecat p catele i pe încredin area în mila Lui. Judecata lui Hristos nu const numai într-o constatare pasiv a împ r irii sufletelor dup calitatea lor intrinsec , ci i într-un act de putere de a ierta p catele.

F r îndoial în primul rând El ine seama de calitatea sau de dispozi ia fundamental intrinsec pe care i-au câ tigat-o sufletele în via a p mânteasc , dar aceast dispozi ie este adesea atât de plin de ambiguit i, atât de amestecat cu elemente impure, cu sl biciuni, c d destul spa iu deciziei lui Hristos de a se manifesta. Poate c Hristos d totdeauna o decizie favorabil unde tie c prin ea poate face destul de clar în sens bun dispozi ia sufletului. Ea e adeseori creatoare de dispozi ie hot rât bun i Hristos singur tie când aceasta poate avea loc prin judecata Lui favorabil .

E de remarcat îns c , pe când Sfin ii P rin i fac dependent judecata lui Hristos de faptele din via ale oamenilor, rug ciunile i cânt rile înmormânt rii – mi cate de mila pentru cel ce pleac i de în elegerea smerit

a slăbiciunii omenești – pun accentul aproape numai pe iertarea lui Hristos. Rolul activ al lui Hristos la judecată este pus de ele în relief mai accentuat. O fac aceasta pentru că afirmăm deja că Hristos va face uz de mila Lui în iertarea celui decedat.

Desigur, atât insistența pe care o pun Prinții bisericești pe conformarea cu Hristos a vieții creștinilor pentru că să obțin mântuirea, cât și în dejdea că o pun rugăciunile Bisericii pe mila iertătoare a lui Hristos, sunt necesare. Biserica împacă rigiditatea primei atitudini, cu mângâierea celei de a doua, pentru a-l înine pe creștin trează la datoria de a lucra pentru mântuirea sa, dar a-i da și în dejdea în mila lui Hristos. Oricât s-ar sili omul spre o viață de virtute, niciodată nu poate ajunge la o stare lipsită total de păcate – și dacă ar pretinde aceasta ar greși – și oricât ar greși, el poate să sperere în mila lui Dumnezeu, dacă se căiește.

Îndemnurile spre virtute, cu argumentul că de ea depinde mântuirea, se adresează omului cât el trăiește; rugăciunile de iertare păcatelor se fac pentru cel ce nu mai poate face nimic și în conștiința că nimeni n-a putut să împlinească în această fel poruncile Domnului, încât să-i vină mântuirea ca un drept meritat. Biserica face operă de pedagogie, dar și de mângâiere. Ea are temeiuri pentru amândouă: Hristos a iertat pe tâlharul de pe cruce, care s-a pocăit, dar a și îndemnat în predica de pe munte, în cea despre judecata din urmă și cu alte ocazii, la fapte de iubire. Între faptul că Hristos decide soarta sufletului după starea lui și între iertarea lui, dacă se căiește, nu este o contradicție, căci în amândouă acestea Hristos stă cu brațele deschise pentru cel ce vrea să intre în comuniune cu El, fie că unul s-a pregătit pentru aceasta toată viața, fie că altul s-a trezit la dorința ei prin pocăința de la sfârșit.

De altfel nici la Sfinții Prinți nu lipsește cu totul accentul pus pe valoarea căinței sufletului înainte de moarte, că să nu mai vorbim de insistența cu care accentuează importanța pocăinței în cursul întregii vieți. Astfel, în general, ei fac dependentă fericirea veșnică de faptele bune și curate, de virtuțile care ca fapte bune și curate repetate se înscriu în suflet ca deprinderi, ca trăsături ale chipului asemănător cu al lui Hristos, ca deschideri permanente ale sufletului spre comuniunea cu Hristos și cu semenii, dar și de pocăința în cursul întregii vieți, sau măcar la sfârșitul vieții, care omorâie omul vechi învârtat al păcatului, al egoismului, nescădu-l pe cel nou, al comuniunii cu Hristos. După Sfântul Ioan Damaschin, decisiv este în ce dispoziție iese sufletul din viață: introvertit în egoismul plăcerilor și al orgoliului sau, sau deschis dorinței hotărâte spre comuniunea cu Hristos, cu convingerea că numai în El este fericirea. De aceea, căința de la sfârșitul vieții, ca dorința comuniunii cu Hristos, aduce mântuirea, precum, invers, căderea de la comuniunea cu Hristos, prin păcate hotărâte împotriva Lui, aduce pierirea celui ce toată viața s-a străduit pentru virtute: ”După moarte nu mai este schimbare, nu pentru că Dumnezeu nu ar primi căința. Căci El nu Se poate nega pe Sine, nici nu poate renunța la mila.”

Dar sufletul nu se mai schimb . De aceea chiar dac ar face cine-va toate drept ile i, întorcându-se, p c tuie te i iese din via dorind p catul, va muri în p cat. La fel i p c tosul, de se va c i i va muri în c in a lui, nu se vor mai pomeni p catele lui”⁷⁵.

Poc in a, dac e puternic , produce înmuierea st rii de pietrificare a sufletului, înmuierea p mântului uscat, punându-l în stare de rodire; tope te starea înghe at a apelor râului care e sufletul nostru, f cându-l s curg , s adape pe to i cei ce se apropie de el s redevin vii i s dea via . De aceea toate c r ile ascetice leag c in a de lacrimi, care sunt semnul înmuierii fiin ei. Simeon Metafrastul spune c în c in se cuprinde tot ce vrea Mântuitorul, de ea e condi ionat Împ r ia cerurilor:

”Toat varietatea poruncilor dumnezeie ti se cuprinde în aceasta. Vezi, suflete, câte poate face c in a? ”. De aceea cea mai mare lupt a demonilor este împotriva ei⁷⁶. Ei folosesc împotriva ei armele disper rii i mândriei. În c in e elasticitate, e via , e tinere e sufleteasc . În lipsa de c in e moarte. Cine iese împietrit sau ”mort” din via a p mânteasc , împietrit va fi în veci. Mi carea în el va fi o mi care prin care se roade el însu i pe sine interior; ei î i va fi viermele s u neadormit.

Atitudinea care cere cultivarea virtu ilor toat via a i cea care î i pune n dejdea în iertarea lui Hristos se pot concilia în sfatul ca omul s se sileasc cât poate s urmeze lui Hristos în cursul întregii vie i; dar pentru tot ce n-a împlinit din sl biciunea legat inevitabil de fiin a omeneasc , s nu dispere, ci s se poc iasc i s cear iertare. Dar se întâmpl i cazuri când un om necomportându-se astfel se treze te la sfâr itul vie ii la o c in , care-i umple sufletul de o încredere în Hristos i de o dragoste fa de El, mai mult decât i l-a umplut cineva prin toat ”dreptatea” cultivat în cursul întregii vie i. Desigur aceasta nu înseamn ca omul trebuie s prelungeasc în mod con tient vie uirea sa în p cate, cu gândul c va îndrepta totul prin c in a de la sfâr it. C ci aceasta poate crea o obi nuin de u ur tate, la fel de învârto at în sufletul lui ca i încrederea în dreptatea proprie⁷⁷.

⁷⁵ Dial. c. Man., P.G., cit., col. 1373.

⁷⁶ Op. cit. Cuv. Despre pocain a, p. 353 urm.

⁷⁷ Dup Simeon Metafrastul, oferta i porunca clipei de a face un bine în ea, e un apel al lui Dumnezeu, Care vrea s se valorifice orice clip istoric . Dimpotriv , gândul amân rii este trimis de un demon, ca s fac pe om s se sustrag de sub chemarea lui Dumnezeu. Demonul face astfel pe om s se obi nuiasca cu amânarea continu a trecerii la fapt , paralizînd pân la urm voin a lui i f cându-l nesim icor la apelurile lui Dumnezeu. Demonul îngaduie bune inten ii, ca s -l amageasc pe om c nu e r u de tot. ”Iadul e pavat cu bune inten ii”. Despre neputin a ce se introduce prin aceasta în suflec a vorbit i Kirkegaard în scrierea *Einübung im Christentum* . Acest demon te face s -i scuzi i ratarea întregii vie i cu gândul reîncarn rilor viitoare. Gândul amânarii e o ispit de a nu face acum efortul ce i se cere. E o amagire perfid c nu refuz m în principiu s facem un bine, dar îl vom face mâine, ca în fond s nu-l mai facem nicioclat , clar s ne am gim mereu c îl vom face. Nu numai

În orice caz rugăciunile și cântările de iertare pentru cel decedat presupun o credință în același Dumnezeu în care, în ultimele clipe ale vieții lui, o iertare a sufletului din trup în stare de credință, pe care credem că o continuă și după moarte. De aceea, între aceste rugăciuni și cântări ce le fac cei de față, unele se fac în numele celui decedat, sau, în aceeași cântare, subiectul este când decedatul, când obișnuit de față. Mai ales rugăciunile de la iertarea sufletului se fac în numele celui decedat exprimând credința lui, din clipele imediat anterioare iertării sufletului.

4. Martorii, acuzatorii și apărătorii de la judecata particulară

Isus Hristos are nevoie de martori la judecata sufletului, nu pentru că nu ar cunoaște singur tot adevărul în privința lui. Dar El nu vrea să rămână nici un dubiu despre dreptatea judecării Sale, în cei interesați de soarta sufletului respectiv.

Primul martor este conștiința omului judecat. Niciodată omul nu e atât de mult făcut în fața conștiinței sale, ca atunci. Nici un prieten nu-l va putea mângâia fără temei în conștiința sa. Aceasta nu înseamnă, în cazul celor osândiți la necomuniunea veșnică cu Hristos, decât recunoașterea din partea lor că de fapt nu sunt capabili de comuniune cu Hristos și cu semenii. Încolo ei rămân într-un anumit fel revoltați de faptul că această necomuniune are ca urmare o nefericire, pentru că rămân într-o neîncredere a legăturii dintre necomuniune și nefericire. Pe de altă parte, într-un mod paradoxal, ei își dau totuși seama că nefericirea lor se datorează necomuniunii; dar nu pot ieși din starea de a o refuza.

De aceea, într-un fel conștiința îi osândește și starea în care se află este o stare de chin. Pentru lipsa de comuniune și pentru faptele contrare ei, conștiința îi osândește și îi chinuie într-un anumit grad și în timpul vieții

binele ce îi se cere azi nu-l vei mai putea face mâine, căci mâine nu va mai fi în fața ta omul care avea lipsă de acel bine, căci te vei obișnui să amâni continuu și vârstarea oricărui bine. Simeon Metafrastul Zice: ”Domnul îi spune: ”azi de vei auzi glasul Meu, și nu învârtoași inima voastră”, de aceea sârguiește-te spre glasul Mântuitorului și să nu amâni pe mâine. Căci acestea îți sfătuiesc duzele, aflându-te ascultător” (Op. cit., Cuv. 28, p. 345).

Iar Sfântul Chiril din Alexandria zice: ”Cei ce zic: să părăsesc tinerețea și ne vom pocăi la bătrânețe, se supun bătăii de joc a demonilor, sunt luați în râs de ei și părăsind cu voia, nu se vor învrednici de pocăință... Căci cei ce zic: Azi să părăsesc mâine și ne vom pocăi, s-au făcut de ieri în gândurile lor și s-a întunecat inima lor neîncredere și au pierdut ziua de azi, corupându-și și murdărindu-și trupul, întinându-și sufletul, întunecându-și mintea, tulburându-și încrederea și înnoirându-și conștiința; iar de mâine au fost lipsi și... și nu pot să se ceară din suflet pentru păcatele trecute, nici să îndrepte faptele viitoare. Cei ce nu caută cele pierdute, nu le mai pot înveni nici pe cele ce le mai au” (Cuv. 14, Despre iertarea sufletului și despre a doua venire a Domnului, P.G., 77, col. 1088).

p mânte ti. Dar starea aceasta mai era acoperit de anumite comunicări și de plăcerile de suprafață. Pe când starea de necomuniune, deci și chinul ei, devenind totale din momentul morții, din acel moment ele se fac deplin evidente și pentru conștiință. Un scriitor din Filocalie, Teognost, spune: ”Luptă-te să ieși din arvuna mântuirii în chip ascuns în lăuntrul inimii tale, cu o siguranță neîndoielnică, așa ca în vremea ieșirii să nu aflu tulburare și spaimă neașteptată. Și ai luat-o atunci când nu mai ai inimă osândindu-te și conștiința în epându-te pentru supărări... și când primești cu bucurie și cu inimă pregătită moartea cea înfricoșătoare de care fug mulți”⁷⁸.

Însuși faptul că sufletul se va vedea neprimut în vreo comuniune va pune în față conștiința ei lui, într-un mod mai vivid, propria incapacitate pentru ea; incapacitate de care își dă seama că el însuși și-a creat-o. Deci judecata lui Hristos nu este despărțită de judecata propriei conștiințe. Toate vor ieși la suprafață a conștiinței și se vor face evidente în mod neîndoielnic în acel moment critic de trecere din viața aceasta, încât el va recunoaște deplin că nu s-a făcut vrednic de comuniune⁷⁹. Nenorocirea cea mai mare este însăși că, în același timp, va vedea că obișnuința necomuniunii ce și-a creat-o este atât de învârtită, încât nici acum nu-o mai poate înmuia. El nu va fi convins nici acum că Hristos există cu adevărat ca nesfârșit izvor de iubire și că de El depinde fericirea sa, odată ce nu poate comunica cu El.

Scrierile duhovnicești vorbesc mult de prezența demonilor și a îngerilor în momentul judecării sau înainte de sentința ei. Demonii aduc în față faptele rele ale celui decedat, îngerii pe cele bune. Demonii apar în față conștiinței sensibilizate a celui decedat, ca să-l chinuiască în cazul când prin faptele sale s-a înfundat în incapacitatea de comuniune cu Hristos, sau să-l facă să se tepte cu răsuflarea oprită mântuirea sa de la Hristos, adică să recurgă la mila Lui. Pentru acesta aducerea faptelor lui necuvenite la conștiință este prilejul unei ultime purificări prin pocăință.

Demonii sunt nu atât martori, cât acuzatori amarnici, exagerând greșelile făcute de cel decedat, dacă ele nu sunt de tot mari și simțind că acesta ar putea să le scape. Dar tocmai prin această mîrind temerea acestuia, îl face să-și

⁷⁸ Despre fapte, contemplație și preoție, cap. 33; Filocal. rom., vol. II, p. 260-261.

⁷⁹ Sfântul Chiril din Alexandria spune: ”Nu are nevoie de nici un acuzator, de nici un martor, de nici o dovadă, de nici o demonstrație, Judecătorul acela. Căci câte am făcut și am vorbit și am hotărât le aduce în față ochilor celor ce am greșit. Nimeni nu ne va asista și nu ne va scapa de osândă, nici tată, nici mamă, nici fiu, nici fiică, nici altă rudenie, nici vecin, nici prieten, nici apărător, nici un dar de bani, nici mulțime bogăției, nici mîrimea puterii, ci toate acestea se vor scutura ca o cenușă în praf și cel judecat va aștepta singur sentința care îl eliberează sau îl osândește, potrivit celor săvârșite de el. Vai, vai, conștiința mea va da de gol și Scriptura va striga în mine și învârtă... O, Dumnezeuule, adevărate sunt faptele Tale și dreapta și judecata Ta și drepte sunt căile Tale... Dreptă și judecata lui Dumnezeu. Am fost chemat și n-am ascultat; învârtat am fost, și n-am dat atenție; muștrat am fost, și am rîș” (Cuv. cit., col. 1072-1073).

îndrepte n dejdea lui întreag spre Hristos. Deci dintr-un punct de vedere rezultatul acuzării lor se întoarce spre bine. Căci ei sunt alungați repede, din jurul sufletului care-i pune n dejdea în Hristos, de către îngerii buni care îi întresc conștiința și îi dau curaj⁸⁰. Demonii fac aceasta în baza faptului că reînnoiesc cu grijă și cu lăcomie toate faptele și gândurile rele ale oamenilor pe care îi ispitesc, și le urmăresc din văzduhul pe care-i umplu în chip nevădit, după cuvântul Apostolului Pavel (Ef. 6, 12; 2, 2). Căci așa cum nu e un gol material în creație, așa nu e nici un punct gol de forțe spirituale sau de acțiunea lor, fie că acestea sunt bune, fie că sunt rele. Demonii nu sunt nici în planul transcendenței divine, nici în realitatea umană și materială, ci între ele.

Demonii caută din acest plan intermediar să ne scoată din realitatea noastră concretă, dar în același timp să ne împiedice să ne unim cu cea dumnezeiască. Ei sunt creatori de confuzii, prin construcții ireale și dezordonate, mincinoase; sunt ispititorii noștri, prin lumea fantasmagorică a unor chipuri foarte atractive sau repulsive în mod exagerat, sau a unor abstracții în eltoare. Ei încearcă să ne scoată din starea de trezie, amgându-ne cu imagini atrgătoare, cu visuri și cu speranțe frăcoperire, antrenându-ne în acțiuni nebunetate. Frăsc dezvăluie adâncimea tainică dar reală a lucrurilor și rezultatele bune dar greu de obținut ale străduințelor noastre, îmbracă lucrurile și persoanele în superficiale frumoși ispititoare sau în urâciuni antipatice exagerate și promet succese uoare acțiunilor noastre necugetate și temerare. Ne atrag în planul "văzduhului" inconsistent, nestatornic, fantasmagoric, ca să ieșim din realitatea solidă și din culoarele strămte ale suilor obositoare spre binele adevărat, care este comuniunea cu Dumnezeu ca persoană supremă, și cu

⁸⁰ Scriitorii din Filocalia descriu astfel această lucrare a demonilor la ieșirea sufletului: "Când sufletul iese din trup, vrăjmașul dă năvală asupra lui, războindu-l și ocărăndu-l cu îndrăzneală și făcându-se înșoritor amarnic și înfricoșător al lui pentru cele ce a greșit. Dar atunci se poate vedea cum sufletul iubitor de Dumnezeu și preacredincios, chiar dacă a fost mai înainte adeseori rănit de păcate, nu se sperie de năvalirile și amenințările aceleia, ci se întărește și mai mult întru Domnul și zboară plin de bucurie, înconjurat de sfințele Puteri care îl conduc și, înconjurat ca de un zid de lumină credinței, strigă cu mai mult îndrăzneală duhului vicelan: "Ce este mieșă mie, înșorinatule de Dumnezeu? Nu ai să pășăiești peste mine, căci Hristos, Fiul lui Dumnezeu, are să pășăiești peste mine și peste toți. Lui I-am pășăituit, Lui îi vom răspunde, având cinstita Lui cruce și log al milostivirii Lui față de noi și al mântuirii de la El". Alungând astfel de la sine duhurile înșorințării, care nu se unesc în iubire cu el, ci îl împing din afară în pustiul singurătății, sufletul doritor de comuniunea cu Hristos și ajutat la aceasta de apropierea iubitoare a îngerilor buni, continuă: "Iar tu fugi departe de mine, pierzătorule, căci nimic nu este ieșă și slujitorilor lui Hristos". Zicând sufletul acestea cu îndrăzneală, diavolul întoarce spatele tânguindu-se cu glas mare, neputând să stea împotriva numelui lui Hristos. Iar sufletul aflându-se deasupra, zboară asupra vrăjmașului, pășăindu-l ca pasarea oxipterix (repede zburătoare) pe corb. După aceasta, e dus cu veselie de dumnezeieșii îngeri la locurile hotărâte lui". (Ioan Carpațiu, *Una sută capete de mângâiere*, cap. 25; *Filoc. rom. IV*, p. 271-272. Vezi și *Isichie Sinaitul, Cuvânt despre trezvie*, cap. 147; *Filoc. cit.*, p. 71; *Teognost, op. cit.*, cap. 26; *Filoc, cit.*, p. 258).

semenii. Sunt du manii seriozității și ai responsabilității, am gîndu-ne cu tot ce este plîcere, distracție și succes uor și gîndire superficială. Sunt conducătorii noștri nevzuși, pe lunecul uoral cederilor din umanitatea care se menține și se dezvoltă prin trezvie și oboseală neîncetată. Precum au cîzut ei din adevărata în lîme de înger, a a urmîresc și ne coboară și pe noi din adevărata umanitate, sau și ne împiedică să o realizăm, zădărnîcînd mîreul plan al creației și al mîntuirii lui Dumnezeu.

Sfîntul Maxim Mărturisitorul spune: ”În toate și înainte de toate și ne aducem aminte de moarte și de înfricoșătoare ieirea sufletului din trup; și cum îl vor întîmpina în vîzduhul acesta începătoriile și puterile întunericului, trăgîndu-l și sfîrtecîndu-l (sporînd în el toate contradicțiile și nesiguranțele, n.n.), fiecare pe mîsură familiarității dobîndite față de el, ca o afecțiune prin mijlocirea patimii”⁸¹. Tot Sfîntul Maxim mai zice: ”La toate acestea și luăm seama cu grijă, cum umblăm și ce hotărîm cu privire la noi în sine, cunoscînd că mulți martori nevzuși asistă la cele ce facem și gîndim, neprivînd numai la ceea ce se vede, ci privînd chiar în suflete, descoperînd ceea ce se ascunde în inimă. Căci cu adevărat multe cete de puteri îngerești ne înconjoară de pretutindeni, scriînd cu exactitate cele ce se fac, se spun și se cugetă de către noi, pînă la cel mai simplu gînd, spre vîdrea lui în ziua cea înfricoșătoare”⁸². În altă parte, tot el ne îndeamnă să avem ca ajutor în ocolirea celor rele ”gîndul cercetării înfricoșătoare a sufletului ce o vor face duhurile rele în vîzduhul acesta”⁸³.

Sufletele celor ce n-au ieșit din trup cîndu-se, demonii le adîncesc și mai mult în această confuzie unită cu încipîntarea în întunericul pseudorealității și al necunoașterii clare de ele însele, făcîndu-le și înainteze în starea de împrîtiere superficială în care au trăit. Iadul s-ar putea să nu fie decât ultima accentuare a acestui ”vîzduh” spiritual inconsistent, care nu e nici lumea reală, ca punct de reazem pentru orice acțiune serioasă și conștientă, nici ”cerul” valorilor supreme la care ea trebuie ridicată. Demonii nu pot duce ”în cer” aceste suflete, pentru că nici ei, nici ele n-au intrare acolo. Răutatea și urătatea lor îi duce, pe cei ce i-au ascultat în viață, la această pseudoexistență, trecîndu-i dintr-un plan inconsistent și fantasmagoric în altul, și mai inconsistent, dar într-o continuitate cu el. Aceste două planuri apar legate monoton unul de altul, așa cum sunt legate un act finit și un act infinit al unor comaruri absurde, chinuitoare și plictisitoare. Dar de comarurile iadului nu se mai poate scăpa nici prin nevoie, nici prin sinucidere, din lipsa trupului, adică din cauza unui trup incoruptibil după înviere. Este o incoruptibilitate a unor comaruri ce nu pot fi risipite, pentru că nu se mai poate ieși într-o realitate consistentă. Dacă iadul este numit adeseori de scrierile duhovnicești pîmînt întunecos și tenebros,

⁸¹ Ep. 24 către Constantin Sachelani, P.G., 91, 612.

⁸² Ep. de îndemn către George, prefectul Africii, P.G., 91, 382.

⁸³ Ep. c. Constantin Sachelarul, P.G., 91, 484.

”p mânt al întinericului ve nic”⁸⁴, aceasta poate să însemne permanentizarea vie uirii în acest caleidoscop haotic de chipuri inconsistente și lipsite de sens, în care s-au obișnuit cei ce merg în iad să trăiască prin egoismul lor de pe pământ și din care nu există puțin de ieșire. În acest sens poate fi înțeleasă credința că muribunzii vad într-o clipă fulger toare toate relele făcute de ei în cursul vieții, fapt care le tulbură și le înspăimântă privirea, căci prin toate aceste chipuri se fac transparente și duhurile care i-au atras spre ele. Iadul ar fi permanentizarea și accentuarea maximă a acestei vederi.

Sfântul Simeon Metafrastul spune că duhurile rele apar în fața sufletului pe cîntos încă înainte de ieșirea din trup, iar judecata lui Dumnezeu asupra lui se rostește încă de atunci, dacă nu vrea să se pocăiască. Sensibilizarea sufletului s-a accentuat pe mîsură slăbirii legăturii lui cu trupul, fie într-o direcție, fie în alta. Cel rău începe de acum să-și trăiască singur tatea, în fața dumniei acestor duhuri, precum cel bun începe să simtă mult mai accentuat prezența îngerilor și a lui Dumnezeu. ”Nu este atunci cine să te izbăvească din necazul și nevoia aceasta; nu este cine să te ajute: nu tată, nu mamă, nu frate, nu prieten, căci nimeni nu vede acestea decât tu singur. Numai ieși și se vor arăta”. Duhurile îl vor lua, îl vor lovi, vor râde de el, căpeteniile diferitelor forme de chinuri se vor certa între ele în ce loc de chinuri să-l ducă, revendicându-l fiecare pentru locul lui, când sufletul a fost stăpînit de multe patimi⁸⁵. Chipurile celor marurilor vor fi mai uniforme sau mai multiple, după cum cineva a fost stăpînit de patimi mai unilaterale sau mai variate.

În afirmarea unei judecări date încă dinaintea de ieșirea sufletului, probabil înșă trebuie să vedem prețința lui Dumnezeu că sufletul acesta, de i-ar vrea să se căiască, sau schi ează oarecare gest în această privință, nu se căiește sau nu se va căi din toată inima.

De altfel stările sufletelor care ies din trupuri sunt atât de variate și de complexe, că Biserica a evitat să dea formulări prea simplificatoare asupra a ceea ce se petrece cu ele. Îngerii buni apar în jurul sufletului care nu a fost cu totul ostil comuniunii cu Hristos și refractar față de ei, adică dornic de a intra în comuniunea cu El și cu toți cei ce sunt în comuniune cu El. Ei vin ca să întrească acest suflet împotriva temerii pentru păcatele săvârșite în viață, scoase la iveală și exagerate de duhurile rele. Dacă sufletul se bucură de ei înseamnă că a început deja o comuniune între el și acești îngeri și deci sufletul acesta s-a făcut capabil de comuniunea cu Hristos, ai Căruia mesageri îi apar ei. Chiar prin aceasta, ei reușesc să alunge, împreună cu sufletul, duhurile rele, duhurile dumnoase care vor să încuie sufletul în singurătate și în disperarea legată de ea.

Acești îngeri nu vin din văzduh și nu duc sufletul în iadul înrudit cu acest văzduh, ci vin din cer și-l duc în rai, care nu e decât cerul creaturilor

⁸⁴ Simeon Metafrastul, op. cit., 544.

⁸⁵ Idem, op. cit., p. 347-348.

mântuite și ajunse în Dumnezeu. Numai demonii au fost aruncați din cer (Lc. 10, 18; Apoc. 12, 7-11). Ei sunt în comuniunea cea mai intimă cu Hristos și duc sufletul acolo: ”Ci v-a și apropiat de muntele Sionului și de cetatea Dumnezeului celui viu, Ierusalimul cel ceresc, și de zeci de mii de îngeri și vitori și de adunarea celor dintâi înșurubate care sunt înșurubate în ceruri, și de Dumnezeu, judecătorul tuturor, de duhurile drepților celor desvârșiți” (Evr. 12, 22-23). Numeroase locuri din Sfânta Scriptura arată că îngerii sunt în cer, sau în cea mai intimă apropiere de Dumnezeu. ”Vedeți și să nu disprețuiți pe vreunul din aceștia mici, căci zic vouă: îngerii lor, în ceruri, pururea văd fața lui Dumnezeu” (Mt. 18, 10). Sau: ”Chiar dacă noi înșine sau înger din cer ar vesti altă Evanghelie, să fie anatema” (Gal. 1, 8). ”și am văzut și am auzit glas de îngeri mulți, împrejurul tronului” (Apoc. 5, 11). ”și toți îngerii stăteau împrejurul tronului... și au căzut înaintea tronului și s-au închinat lui Dumnezeu” (Apoc. 7, 11). Iar cei ce au împlinit pe pământ poruncile lui Hristos, vor fi după moarte ”ca îngerii lui Dumnezeu în cer” (Mt. 22, 30).

Între cer și pământ este o legătură nemijlocită. Îngerii nu trebuie să treacă ”prin văzduh”, ca să vină pe pământ, iar oamenii de pe pământ au pe Hristos în ei, au însuși cerul într-o anumită măsură, ca arvuna, în Persoana lui Hristos și în Duhul Sfânt. De aceea, ei pot fi duși și după moarte în cer, acolo unde este și Hristos (Filip. 1, 23). Cerul, ca loc al îngerilor și al drepților care sunt în comuniune cu Hristos, este plin de existență, pentru că în el ei se împărtășesc de Cel ce este cu adevărat. Cerul are o stabilitate și o plinătate nesfârșită de existență și cei ce se află în el au o stabilitate și o plinătate de existență, ”primind o împărțire neclintită” (Evr. 12, 28), pentru că se împărtășesc de Dumnezeu, ”Cel ce este” cu adevărat, Cel ce are o adâncime infinită, Care nu este lipsit de viață, pentru că este persoană infinită, mai bine zis, Treime de Persoane în unitate și iubire desvârșită. Cerul este iradierea acestei plinătăți nemărginite de existență din Sfânta Treime, sursa iubirii desvârșite. Dacă raiul celor din iad este o minimă participare la existența care este de la Dumnezeu, binele celor din cer este plinătatea participării la Dumnezeu, Cel infinit existent, pe măsura maximă, am putea spune nesfârșită, a capacității de participare a creaturilor înzestrate cu spirit. ”Căci a fi nu este de la noi, ci numai de la Dumnezeu”⁸⁶ ”Iar raiul este lipsă în existență”⁸⁷. De aceea în El își găsesc ”odihna cei ce cred în El, pe când ceilalți nu vor intra în această odihnă, adică în nici o odihnă” (Evr. 4, 1-11).

Puntea între viața noastră pământească și cea cerească este întărirea noastră prin virtuți, care sunt deschidere spre Dumnezeu și spre semenii, ajutat de harul dumnezeiesc. Scara de la pământ la cer este progresul în bine, dacă binele desvârșit este Dumnezeu, existența desvârșită. Fermitatea cântărită în virtuți ne duce la fermitatea vieții cerești, sau la fermitatea în binele desvârșit.

⁸⁶ Sfântul Damaschin, Dial. c. Manich., col. 1519.

⁸⁷ Ibid., col. 1517.

Căci în bine se arată soliditatea existenței și armonia tuturor celor ce sunt, în existența universală. Binele, cu neîncetată lui posibilitate de dezvoltare, descoperă în același timp adâncimea infinită și frumusețea mereu mai mare a existenței, spre deosebire de repetiția spasmodică a răului. Întrucât nu zădărnicește spre bine, este înscris în firea însăși creată de Dumnezeu cel bun, cerul este dat potențial în inimă, deși are lipsă de ajutorul lui Dumnezeu pentru a se actualiza conștient, fiind în fond comuniune. Virtuțile ca forme ale binelui nu sunt decât formele umane ale însușirilor lui Dumnezeu. ”Bunurile de peste fire au ca chipuri și trăsături prevestitoare diferitele moduri ale virtuților celor ce pot fi cunoscute prin fire. Prin acestea Dumnezeu Se face neîncetat om în cei vrednici. Fericit este deci cel ce L-a preferat în sine, prin înțelepciune, pe Dumnezeu, om. Căci după ce a împlinit înfăptuirea acestei taine prin prefacerea sa în Dumnezeu prin har. Iar acest lucru nu va înceta de a se săvârși pururea”⁸⁸. În mod exemplar l-a realizat Hristos, Dumnezeu devenit om. Iar noi îl realizăm prin puterea lui Hristos, avându-L pe El în noi: ”Ființa virtuții din fiecare este Cuvântul cel unic al lui Dumnezeu; căci ființa tuturor virtuților este Însuși Domnul nostru Iisus Hristos”⁸⁹.

Propriu-zis Hristos este puntea între pământ și cer și noi ne putem încadra de aici în interiorul acestei punți, mi-cându-ne pe ea, o dată cu mi-carea ei, înaintând ferm și stabil în acest interior, neputând să ne pierdem pe noi și neputând să pierdem puntea. Există astfel o continuitate între viața noastră și cele cerești. Dacă ne menținem stabil pe linia aspirațiilor ei autentice, ajungem la stabilitatea supremă a ei, care este în Dumnezeu, sau în cer. ”Nu ni se va deschide poarta Împărăției cerurilor, dacă n-am bătut la poarta virtuților (afermității noastre în bine, n.n.) prin fapte”, spune tot Sfântul Maxim⁹⁰. Nu vom ajunge deplin la asemănarea cu Hristos, prin întipărirea Lui în noi, dacă nu ne-am străduit în această direcție în cursul vieții și pășim în ea. ”Așa se pregătește cu adevărat tot cel ce vrea să se pregătească, ca să primim prin virtuți, ca prin niște culori dumnezeiești, asemănarea exactă cu Dumnezeu. Așa cheamă pe Dumnezeu cum se cuvine cel ce nu ignoră cum trebuie chemat Dumnezeu... Iar chemarea este autentică asemănare cu Dumnezeu prin virtuți (virtuțile nu sunt o chestiune individualistă, ci un dialog cu Dumnezeu, în care noi chemăm pe Dumnezeu și El răspunde venind, n.n). Sau pregătirea este strălucirea ce le vine celor vrednici prin virtuți... Așa vom putea să avem pentru totdeauna hainele albe, precum s-a scris” (Apoc. 3, 4, 5, 18)⁹¹.

Îngerii ne cunosc aceste haine albe, iradierii ale purității noastre, și ne primesc în comuniunea lor, căci și ei au aceste haine albe, adică și din ei iradiază sinceritatea comuniunii căci din noi. Și așa suntem conduși de ei.

⁸⁸ Quaesc. ad. Thalassium, 22, P.G., 90, 321.

⁸⁹ Idem, Ambigua, P.G., 91, 369, 1081.

⁹⁰ Epist. I către George, prefectul Africii, P.G., 91, 388 C.

⁹¹ Ibid., col. 380 A.

În felul acesta sunt și îngerii martori și apărători ai celor ce și-au spălat hainele în sângele curat al Mielului, curând pornirile sângelui lor spre păcat, cu sângele Lui curat plin de pornirea spre comuniunea cu noi, cu sângele Lui, mort pentru păcat sau pentru egoism, de care s-au împărtășit cu folos (Apoc. 7, 14). Ei îi vor conduce în jurul Mielului, unde vor umbla împreună după El, oriunde va merge El, gândind cu Ei, simțind cu El, bucurându-se cu El, izvorul ultim al blândeții și al jertfelniciei (Apoc. 14, 4).

Dar nu numai îngerii buni primesc un rol la definitivarea sorții unui suflet, ci și toți sfinții, în frunte cu Maica Domnului, ca și Biserica de pe pământ. Soarta eternă a unui suflet de om stă la inimă oricui ființă creată îmbunătățite. Maica Domnului, mucenicii, sfinții sunt chemați în cântările înmormântării să se roage lui Hristos ca să Se milostivească spre cel decedat și să-l izbăvească de muncile sau de chinurile veșnice.

Este o puternică credință în Hristos, Care S-a făcut om din milă pentru toți oamenii, ca pe toți să-i măntuiască (1 Tim. 2, 4), ca pe toți să-i unească și să-i împacă într-o Sine, în inima Sa cea atotubitoare (Col. 1, 20; Ef. 1, 10), adică toți să revină la iubirea întretăiată, la care ne-a îndemnat (In. 15, 12), are bucurie și în seama de această manifestare de dragoste a tuturor pentru sufletul aflat în preajma eventualei veșnice pierzării. Biserica de pe pământ se roagă cu lacrimi lui Hristos și cere lumii îngerească Bisericii celor din cer să se asocieze cu ea într-o imensă sau cosmică rugăciune către Hristos ca să așeze sufletul celui adormit în ceata dreptilor. Toți cei vii strâng lângă trupul celui adormit se gândesc cu încredere la slăbiciunile lui și cu o totală pornire spre iertare, ca și se gândesc și la slăbiciunile lor, și cer iertare lui Hristos pentru ele, ca să fie iertată și ei. Nu plânsul că au pierdut o rudenie, un cunoscut, un om de ajutor și de valoare stăpânește în mod principal pe cei adunați la această ocazie, adică nu gândul la trecut, sau la greutățile cu care rămanei, ci rugăciunea cu lacrimi pentru iertarea lui, pentru neosândirea lui la muncile veșnice. Cel decedat continuă să fie, iar soarta lui viitoare îi preocupă în mod principal, ea e la inimă lor, mai mult decât regretul pentru cel care a fost. Slujba înmormântării este o manifestare de dragoste a tuturor pentru cel adormit, de împăcare cu el, de rugăciune a tuturor pentru veșnicia lui viață într-o fericire. Toți doresc fericirea veșnică a celui decedat, fără nici o umbră de invidie, văzându-l în starea de supremă neputință și a teptare la mila lui Dumnezeu și la rugăciunile semenilor săi. Este o ocazie de izbucnire a tot ce este bun în străfundul ființelor omenești. ”Veni și, fraților, să dăm mortului sărutarea cea mai de pe urmă”. Fiul lui Dumnezeu, pe Care mila pentru oameni L-a mânat să Se facă om. Își vede mila Sa rodită în mila tuturor pentru frații lor. Biserica crede cu putere că această milă și rugăciune a tuturor, rodită din mila Fiului lui Dumnezeu devenit om pentru noi și din încrederea în mila Lui, nu se poate și nu se resimte în judecata lui Hristos. Întreaga Biserică de pe pământ – ca și preotul având lângă el comunitatea bisericească reprezintă toată Biserica cu care e în comuniune – și

cea din cer sunt unite în rug ciune în jurul unui suflet de om. Se arată aici valoarea neprețuită a unui om, dar și importanța comuniunii Bisericii. Fiecare slujb de înmormântare este un prilej de întărire a unității Bisericii în iubire. Sobornicitatea Bisericii este o manifestare de mare importanță pentru soarta eternă a fiecărui suflet. ”Faceți în toată vremea, întru Duhul, tot felul de rugăciuni și de cereri, și întru această priveghere, rugându-vă pentru toți sfinții”, adică pentru toți membrii Bisericii, ne-a îndemnat Sfântul Apostol Pavel (Ef. 6, 18). Și cum în Biserica ce se roagă, Duhul însuși se roagă, sau în solidaritatea de corp a Bisericii este Hristos însuși, se poate spune că Hristos însuși mi se prin Duhul Său cel Sfânt Biserica să se unească în rugăciune, iar și iar și, pentru fiecare suflet al unui credincios adormit, pentru că voie te să-l ierte și să-l mântuiască, dacă el însuși a avut credință în puțin a lui Hristos de a-l mântui și dacă vede în rugăciunea multora pentru el că nu a fost cu totul neroditor în viața lor.

Interesul sfinților și al îngerilor pentru mântuirea fiecărui suflet, care s-a străduț să viețuiască după voia lui Hristos, sau a manifestat la sfârșitul vieții prin pocăință un dor după comuniunea cu toți în Hristos, trebuie să aibă ca resort și plusul de bucurie pe care acest nou suflet îl aduce în comuniunea universală.

Sânul lui Avraam, corturile dreptilor, aflate sub aceeași lumină a lui Hristos, încalzite de aceeași dragoste a Lui, indică unirea tuturor în iubirea lui Hristos. Cine iubește pe Hristos nu-L mai tratează ca obiect, ci ca pe un alt subiect, ca pe subiectul din care iriaz iubirea nesfârșită, izvorul oricărei iubiri. Dar a trata pe altul ca subiect înseamnă a-l trata în tine însuși, ca subiect în subiectul tău, mi când subiectul tău. În sensul acesta spune Sfântul Apostol Pavel: ”Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine” (Gal. 2, 20). Dar aceasta se întâmplă în orice iubire. Toți cei pe care-i iubesc sunt subiecte în mine, fără să se confunde între ei și fără ca să mă confund eu însumi în ei. Însă, între toți pe care-i trăiesc ca subiecte în mine, subiectul central, conducător, izvorător de voință nesfârșită de comuniune este Hristos. El, cu marea Lui iubire față de mine, mă face să-i trăiesc pe toți ca subiecte în mine, ca și El îi tratează ca subiecte în El însuși. Prin intensitatea culminantă a prezenței lui Hristos în mine, pot trata și prezența tuturor celorlalți în mine ca subiecte. Iar trăind pe altul în care Hristos este simțit prin credință, ca subiect, cu toată intensitatea, îl pot trata prin același eu pe Hristos în mine ca subiect. Însă cel ce face pe Hristos subiect în mine, sau mă deschide pe mine ca subiect lui Hristos, și-i unește pe toți cu Hristos în mine, este Duhul Sfânt.

De această interioritate reciprocă a mea și a lui Hristos și a tuturor în Hristos, realizată prin iubire, vorbește pe larg Sfântul Maxim Marturisitorul în scrierile sale. ”Iubirea - zice el - egalizând și nivelând deosebirea în voință, ba înaintând chiar la o lădată egalitate, face voința altuia atât de mult voința sa și o preferă voinței sale, pe cât de mult îl respingea înainte și era dispus să se

prefera pe sine... și adunând într-o simplitate și identitate pe toți, nu mai e nici unul în nici un fel desprins de ceea ce este comun, ci fiecare a devenit unul cu fiecare și toți cu toții, mai bine zis, cu Dumnezeu, decât întreolalt”⁹². Această iubire care face pe toți ca unul și în care culminează virtuțile, nu e posibil decât dacă e Dumnezeu în ea ca subiect principal și izvorâtor. ”Ea este poarta prin care intrând cineva ajunge în Sfintele Sfintilor și se face vrednic vizitor al frumuseții Sfintei și împăratei Treimi”⁹³. Căci numai iubirea care unește pe iubitori cu cei iubi vede în cei din urmă adâncimile nesfârșite înrdinate în iubirea Sfintei Treimi. Avraam l-a primit pe om ca pe Dumnezeu, fiind ridicat la Dumnezeu pentru faptul că ”a prăsit particularitatea celor împărați, nemişcându-l pe alt om altui decât pe sine, ci cunoscând pe unul ca toți și pe toți ca unu”⁹⁴. El vede pe altul în același timp una cu sine și deosebit de sine și în aceasta vede Persoanele Sfintei Treimi unite și în același timp deosebite. El nu se mai poate cunoaște pe sine în izolare, ci numai în comuniune. Iar această cunoaștere este viaa. Iadul înseamnă singurătate de gheață, de aceea el e extrema împușinare de viaa. Raiul înseamnă, dimpotrivă, prezența intimă a tuturor în fiecare, prezența intimă a tuturor în Dumnezeu, Cel infinit în viaa și în iubire.

5. Starea sufletelor între judecata particulară și cea universală

Sfânta Scriptură și Sfinții Părinți, vorbind despre viaa viitoare, despre cea fericită și cea chinată, nu precizează totdeauna dacă vorbesc despre cea care urmează imediat după moarte sau despre cea de după judecata din urmă. Totuși atât Sfânta Scriptură, cât și scrisul duhovnicesc răsăritean vorbesc atât de o viaa fericită și de una chinată, care încep imediat după moarte pe baza unei judecăți, cât și de cea fericită sau de cea chinată care urmează după judecata din urmă. Pentru viaa corespunzătoare faptelor din trup de după moartea fiecărui om, a se vedea între altele în Sfânta Scriptură: Filip. 1, 23; 2 Cor. 5, 10; Evr. 9, 27; iar pentru cea de după judecata universală: Mt. 24, 31-46 ș.a. În scrisul duhovnicesc patristic se mai vorbește atât despre luarea în primire a fiecărui suflet de către demoni sau îngeri imediat după moarte, cât și de judecata lui Hristos, de la sfârșitul lumii, potrivit faptelor fiecăruia. În general descrierile patristice înalță fericirea primită la judecata din urmă cu mult peste fericirea de după moarte⁹⁵.

⁹² Ep. II către Ioan Cubicularul. I.G., 91, 400 AB.

⁹³ Idem, ibid., col. 404 A.

⁹⁴ Idem, ibid., col. 400 D.

⁹⁵ Vezi și la Sfântul Ioan Damaschin, *De fide orth.*, P.G., 94, 1228.

Despre fericirea primită imediat după moarte, de sufletele care au slujit lui Dumnezeu în viața pământească, dă câteva afirmații ale Sfântului Ioan Gură de Aur. Acesta ferece te pe episcopul Filogonie că s-a mutat la "viața netulburată", unde "vasul" nu mai suferă naufragiu, unde nu mai e "întristare, nici durere", unde nu sunt "boli și patimi și pricină de păcate", unde nu mai e "al meu și al tău, acest cuvânt rece, care introduce în viață toate relele și aș putea să nenumăr rate și zboaie". Îl ferece te că, lăsând cetatea aceasta, "s-a urcat la o altă cetate, la cea a lui Dumnezeu, și prin sine Biserica aceasta petrece în cea a celor întâi născuți și scriși în cer, și lăsând sărbătorile noastre s-a mutat la sărbătoarea îngerilor" (Evr. 12, 22-24). Căci Sfântul Pavel numește pe cele de acolo și sărbătoare "nu numai pentru mulțimea puterilor de sus, ci și pentru bucuria și veselia neconținută". E o sărbătoare fără sfârșit, unde "în loc de bucurie de grâu, de orz, de fructe și peste tot numai rodul Duhului: iubire, bunătate, blândețe; în loc de bărbăție și frumos îmbrăcați, zeci de mii de îngeri, mii de arhangheli, cete de prooroci, adunări de drepți"; iar în mijlocul tuturor se vede Împăratul, "pe Care cei de față îl văd neîncetat, pe cât pot ei să vadă, iar Acela îi împodobește pe toți cu strălucirea slavei Sale"⁹⁶. Dacă orice întâlnire este o sărbătoare, cum zice scriitorul francez St. Exupéry (La fête de rencontre), în cer vom trăi sărbătoarea supremă, pentru că vom trăi întâlnirea atotfericită cu Dumnezeu și cu toți semenii noștri.

Încă de aici se vede că există o deosebire de grad între fericirea de după judecata particulară, când nu ne vom întâlni cu toți oamenii care au trăit pe pământ în credință în Hristos, și cea de după judecata universală, când ne vom întâlni cu toți.

În ce privește nefericirea de după judecata particulară, ea e descrisă de unii teologi ortodocși aproape numai ca o anticipare a chinurilor cu mult mai mari de după judecata din urmă. Mitropolitul Marcu Eugenicul din Efes spune: "Astfel chiar și pe cei mai extremi, deși se chinuiesc în parte, n-au cunoscut chiar în chinuri"⁹⁷. Iar în altă parte tot el spune: "Sufletele celor plecați cu păcate de moarte sunt închise în iad ca într-o închisoare, dar încă nu sunt chinuite de acum în focul general, ci, avându-l pe acesta ca înaintea ochilor, suferă amarnic de vederea lui, în așteptarea de a cădea sigur în el"⁹⁸.

După învățătura ortodoxă, un element care face mai mică fericirea drepților de după judecata particulară decât cea de după judecata universală, este că ei vor primi fericirea la judecata universală împreună cu toți cei ce vor crede. Însuși Avraam, care are în sânul lui pe toți cei ce merg după moarte la fericire (Evr. 11, 40), va primi fericirea deplină numai la judecata din urmă. E implicat aici o solidaritate între cei ce cred în Hristos, adică în puțin a Lui de a ne uni pe

⁹⁶ Sfântul Ioan Gură de Aur, P.G., 48, col. 749-750.

⁹⁷ Oratio altera de igne purgatorio, în: Patrologia orientalis, tom. XV, p. 119.

⁹⁸ Responsio ad quaestiones latinorum, ibid., p. 163.

to i prin iubirea Lui. Nu poate fi cineva deplin fericit de bun t ile primite de la Dumnezeu dac nu se bucur de ele împreun cu al ii, împreun cu to i. Bun t ile lui Dumnezeu î i actualizeaz tot cuprinsul lor numai prin împreun - bucuria de ele. E pus din nou în relief aci importan a comuniunii între to i, ca valorificare, ca rodire deplin a comuniunii cu Dumnezeu, prin contribu ia accept rii ei de c tre fiecare. Acest element a fost dezvoltat apoi în tradi ia Bisericii ortodoxe în faptul c în starea provizorie multe suflete pot fi scoase de la iad prin rug ciunile celor vii i în faptul c sfin ii pot ajuta prin rug ciunile lor, pe cei vii i pe cei mor i în p cate, ceea ce nu se mai întâmpl dup judecata universal .

În catolicism, s-a dezvoltat îns o alt concep ie despre starea sufletelor dup moarte, care în perioada scolasticii apare deplin format . S-a dezvoltat anume concep ia despre o stare a sufletelor care pentru sfin i e fericire des vâr it îndat dup moarte, pentru cei deceda i cu p cate de moarte e un chin deplin, iar pentru cei ce s-au poc it de p catele de moarte, dar nu au apucat s dea în cursul vie ii satisfac ia pentru pedepsele temporale cu care au r mas greva i, e un foc purgator care dup ce îi cur a îi trece la fericirea deplin înainte de judecata universal , printr-o suferire a acelor pedepse f r voia lor.

Al doilea element care, dup înv tura ortodox , deosebe te starea sufletelor dup judecata particular de cea de dup judecata universal , este c atât fericirea, cât i chinurile vor fi purtate dup judecata din urm nu numai de suflete, ci i de trupurile înviate. Aceasta înseamn iar i o completare a fericirii i a chinurilor. E de men ionat importan a ce se acord prin aceasta trupului, adic persoanei totale. Faptul acesta nu se ia în considerare în catolicism, ceea ce diminueaz importan a persoanei ca întreg concret. În mod ciudat în înv tura catolic care nu distinge starea de dup judecata particular de cea de dup judecata universal , se face sim it pe de o parte o tendin spre individualism i, pe de alta, o tendin spre spiritualismul abstract, suprapersonal, ceea ce înseamn o anumit contradic ie.

Nota abstract a teologiei catolice în acest punct se arat i în faptul c în Occident, începând cu scolastica, fericirea drept ilor a fost v zut în contemplarea esen ei divine. În aceast contemplare, persoana îns i se terge într-o oarecare m sur , ceea ce înseamn i un anumit neinteres pentru comuniune. Acest neinteres pentru comuniune nu mai e de fapt o deriva ie a individualismului, ci a ie irii persoanei într-un plan al esen ei, sau al abstrac iunii, întrucât esen a nu exist în concret decât ca ipostas i în cazul esen ei spirituale ca persoan . i cum esen a nu poate fi contemplat în mod real decât în ipostas, contemplarea ei în sine este mult o gândire abstract la ea. Dar acest fapt e posibil s se întâmple i în via a p mânteasc i deci i dup judecata particular , nefiind necesar pentru aceasta comuniunea universal de

după judecata universală⁹⁹. Pe de altă parte esența nu poate fi contemplată nici în ipostas. Căci a o contempla înseamnă a o cuprinde. Dar esența divină nu poate fi cuprinsă, fiind o realitate abisală. Prezentarea acestei învățături de către latini în sinodul de la Florența a obligat pe delegații Bisericii ortodoxe să precizeze că, potrivit învățurii Sfinților Părinți, nici o creatură nu poate vedea esența divină, ci numai slava lui Dumnezeu. ”Căci ceea ce se cunoaște după esență – așa spus Marcu Efesianul – întrucât este cunoscut, este cuprins de cunoscător. Dar Dumnezeu nu este cuprins de nimeni, prin fire, căci este de necuprins”¹⁰⁰. Cu Dumnezeu se poate avea o comuniune ca persoană, dar nu poate fi cuprins printr-o cunoaștere exhaustivă.

Biserica romano-catolică manifestă prin această învățatură mai mult o încredere în deplină cognoscibilitate a esenței lui Dumnezeu, deci un catafatism vecin cu raționalismul natural și cu tratarea lui Dumnezeu ca un obiect supus rațiunii naturale; în al doilea rând ea afirmă prin aceasta o idee statică despre cunoașterea lui Dumnezeu; în al treilea rând, ideea că cunoașterea lui Dumnezeu, fiind o chestiune de raționament corect și nu de comuniune, nu mai stă într-o legătură cu realizarea comuniunii între toți cei ce cred după judecata din urmă. Deci fericirea deplină a cunoașterii perfecte poate fi obținută de suflet îndată după moarte, într-o izolare a rațiunii, sau într-un fel de trecere a spiritului din categoria persoanei într-un plan impersonal.

Prin această concepție se urmărește să se dea un suport învățurii catolice că soarta sufletelor este stabilită definitiv și deplin de la judecata particulară: sfinții primesc toată fericirea, pe cât îi nepocăiesc, toată pedeapsa, iar cei cu păcate pentru care au făcut pocăință și spovedanie, dar au rămas cu pedepsele temporale ale lor neachitate, se duc în purgatoriu, unde după curățirea automată printr-un foc material, sau quasi-material, suportat asemenea unor obiecte, vor depăși sigur suferința lor; căci în cursul acestei curățiri ei se află în starea de grație și sunt siguri că vor ajunge la contemplarea esenței divine.

⁹⁹ Această învățatură a fost definită oficial de papa Benedict XII la 1331 în bula *Benedictus Deus*, contra papei Ioan XXII, care susținuse că sufletele după moarte, dacă sunt lipsite de orice păcat, sunt primite în cer, dar de viziunea esenței divine nu se vor împărtași decât după judecata din urmă. (P. Bernard, *Ciel*, art. în *Dict. de Théol. Cath.* II, p. 2510).

¹⁰⁰ Marci Efeseni, *Responsio ad quaestiones latinorum*, *Patrologia orient.* tom. XV. 1927, p. 157: ”Ființa divină nu poate fi cuprinsă decât de Unul Nescuț și de Duhul Sfânt”, spune Sfântul Vasile cel Mare (*Adv. Eunomiuin*, lib. 1, 14; P.G., 29, col. 544). Marcu Efesianul amintește de axioma Părinților: nu poți vedea decât dacă ai ceva din ceea ce vezi și cunoști. Vezi lumina din afară prin lumina ce o ai în ochi. Deci a vedea ființa divină înseamnă a se împărtași de ea, ceea ce este cu neputință. În ierusalimii văd strălucirea, slava, energiile divine, pentru că de ea se împărtesc (op. cit., p. 160).

Teologiei catolice, necunoscând decât grația creată, îi este dificil să spună prin ce poate contempla omul esența divină. Concluzia nu poate fi decât panteismul.

Fixarea sorii definitive a sufletelor prin judecata particulară nu mai acordă nici un rol ideii de comuniune în determinarea definitivă a sorii lor.

Considerentul pentru care în învierea răsriteană fericirea și chinurile de după moarte nu pot fi depline înainte de înviere, din lipsa trupului, își pierde și ea importanța pentru această teologie, prin faptul că sufletele care suferă în iad, pe lângă chinurile spirituale suportă și chinuri fizice, iar sufletele din purgatoriu pot suferi chinul exterior al focului curător concomitent cu o stare de grație¹⁰¹. Aceasta înseamnă a vedea în suflet un element fizic, obiectual.

Astfel, pe lângă individualism și abstracționism, a treia implicație legată de învierea despre nedesebiria între fericirea și chinurile primite de suflete fără trup și cele primite în trup după înviere, învierea înțelesă de considerarea fericirii drept contemplare mai mult filosofică-rațională a esenței divine ca obiect, este un fel de materializare generală a sufletului.

Învierea ortodoxă după învierea cu trupurile fericirea din rai și nefericirea din iad vor fi mai mari, implică o alegere a fericirii și a nefericirii ca comuniune sau ca necomuniune, care sunt trăsături de persoană totală constând din suflet și trup. Aceasta face ca sufletele din iad să sufere și din cauza că sunt legate de trupurile lor neînduhovnicite¹⁰².

În învierea Bisericii romano-catolice relația între om și Dumnezeu încetează de a mai fi o relație de comuniune sau de necomuniune, adică o relație proprie persoanelor. Dumnezeu este contemplat de unele suflete ca o esență printr-o rațiune impersonală, transcendentă, în care înduhovnicirea culminând în iubire nu-și găsește nici un rol. Poate că în legătură cu această învierea s-a dezvoltat ivirea rațiunii transcendente impersonale a filosofiei occidentale. Fericirea acestei contemplații este de ordin impersonal, în vreme ce pedepsele

¹⁰¹ Despre "pedepsele simului" din iad, adică despre pedepsele suportate oarecum fizic din partea unui foc material, cităm: "Numele de pedepse ale simului li s-a dat acestor al doilea fel de pedepse ale celor din iad, pentru că principala suferință de această natură vine de la obiecte materiale sensibile". "În mod general trebuie să se admită că sufletele și demonii în iad sunt torturați real și fizic într-un anumit fel de către creaturi, instrumente ale lui Dumnezeu, și în această constatare pedeapsa simului". (M. Richard, *Enfer. Synthèse de l'enseignement théologique*, art. în *Dict. de Théol. Cath.*, tom. V, 1, col. 103 urm.).

În ceea ce privește pedepsele simului din purgatoriu, după Conciliul din Florența a romano-catolicilor au perseverat în doctrina lor și marii teologi vorbesc curent de focul purgatorului ca de un lucru neîndoielnic. Totuși s-au ferit de a condamna opinia grecilor, din pricina autorității Conciliului de la Florența. (A. Michel, *Feu du purgatoire*, art. în *Dict. de Théologie Cath.*, tom. V, 1, col. 2746). Despre deosebirile dintre ortodocși și catolici cu privire la purgatoriu, rai, iad, a se vedea mai pe larg studiul nostru: "Starea sufletelor după judecata particulară în învierea ortodoxă și carolică", în: "Ortodoxia", an. V, nr. 4, 1953, p. 545-615.

¹⁰² Sfântul Ioan Gură de Aur, Omil. XIV, cap. 8, la Ep. c. Rom.: "Când vom sili trupul și-l cunoaște rănduiala sa, vom face și trupul duhovnicesc, precum dacă ne trând vim, chiar și sutletul îl vom face trupesc... În tine este a face trupul duhovnicesc, sau sufletul trupesc".

materiale ve nice suferite de alte suflete, sau cur irea lor printr-un foc quasi-material, propor ional ca timp i intensitate cu petele lor, le face i pe acelea asemenea unor obiecte. Aceast mentalitate vede totul într-un spirit obiectual. Focul cur itor al purgatoriului înceteaz automat când petele s-au ters, dar nu poate fi f cut de Dumnezeu s opereze cur irea mai repede sau mai încet, în acord cu unele modific ri în con tiin a sufletelor supuse lui. Aceasta face i din Dumnezeu o realitate mai pu in personal , vecin cu esen a panteist supus anumitor legi. Caracterul de subiect al omului i al lui Dumnezeu e în general nesocotit în mod grav. P catul e socotit mai mult ca o pat exterioră decât ca o atitudine de con tiin , ca o rela ie între subiectul uman si subiectul divin. E curios îns c acest foc în a c rui ac iune nu poate interveni Dumnezeu poate fi f cut s ac ioneze mai repede prin indulgen ele papale. Dar poate c i aici, în m sura în care nu rug ciunea, ci decretul de la distant u ureaz soarta acestor suflete f r intrarea într-o comuniune personal cu fiecare, apare for a unei institu ii suprapersonale care lucreaz prin interven ia reprezentantului ei.

În rezumat, omul contempl pe Dumnezeu ca obiect i Dumnezeu trateaz sau las pe om s fie tratat ca obiect, deci unul pe altul se fac obiect, ceea ce înseamn ca sunt concepu i în esen ca obiecte.

Din aceast concep ie rezult c soarta sufletelor se fixeaz prin judecata particular a lui Dumnezeu – efectuat i ea dup criteriul strict justi iar – ca o stare care nu mai d putin a nici unei manifest ri de libertate dup aceea nici lui Dumnezeu, nici sufletelor. Cei condamna i la iad r mân în iad în aceea i deplin osând , cei trimi i la rai r mân etern în aceea i stare de perfect fericire, acordat lor printr-o judecat de caracter justi iar. Cei ce mor dup m rturisirea p catelor grele, ale c ror pedepse eterne au fost iertate, dar care n-au apucat s pl teasc pentru pedepsele temporale cerute de p catele grele i u oare, merg la purgatoriu, de unde ies în mod automat dup ce au pl tit în focul purgatoriului pentru aceste pedepse. Fixate juridic, deci imutabil, în iad, supuse unei purific ri juridico-obiectuale automate în purgatoriu, pierdute filosofic-impersonal în contemplarea esen ei divine în rai, orice leg tur între ele i credincio ii de pe p mânt, orice înrâurire a celor de pe p mânt prin rug ciunile lor este exclus , cum e exclus orice ajutorare a acestora prin rug ciunile sfin ilor, ca i orice u urare a sor ii celor din iad sau din purgatoriu prin rug ciunile sfin ilor i ale credincio ilor de pe p mânt.

Fa de aceast fixitate a iadului i fa de derularea automat reprezentat de purgatoriu, în raportul între Dumnezeu i suflete dup judecata particular , înv tura ortodox se caracterizeaz printr-o anumit fluiditate în care libertatea i i p streaz un rol, întrucât i i p streaz un rol i iubirea. Cei din rai pot ajuta celor de pe p mânt i celor din iad prin rug ciunile lor, multe suflete din iad pot fi eliberate prin rug ciunile sfin ilor i ale celor de pe p mânt, iar ma ina purificatoare automat a purgatoriului nu exist .

Fixit ii juridico-obiectuale lipsite de mi care a st rii sufletelor, înv tura r s ritean îi opune un raport personal, duhovnicesc, dinamic-comunitar între Dumnezeu i om i deci între to i cei pleca i din via a de aici i cei de pe p mânt, ceea ce are ca urmare o stare nedeplin fixat într-o fericire sau nefericire deplin a sufletelor dup judecata particular i, de aceea, o deosebire între această stare i cea de dup judecata universal , care va fi o definitivare în fericirea sau nefericirea deplin . Comunicarea între cei vii i cei pleca i, între credincio ii de pe p mânt i sfin i, se reflect i în Liturghie.

Dar această enun are general a în elegerii deosebite a st rii sufletelor dup moarte în Ortodoxie i a puțin ei de modificare a acestei st ri înainte de judecata universal trebuie ar tat în concret prin felul cum în elege ea starea sufletelor din rai i a celor din iad, cât i prin motivele pentru care Ortodoxia nu admite purgatoriul.

a. Sporirea în comuniunea cu Dumnezeu a sufletelor celor deceda i în credin .

Sufletele care la judecata particular au fost g site capabile de comuniunea cu Dumnezeu nu sunt fixate într-o stare de contemplare imobil i individual a esen ei divine, ci într-o comuniune de iubire cu Sfânta Treime i întreolalt mult superioar celei de pe p mânt. Ele v d fa a lui Hristos i se afl neizolate între ele. Ele laud împreun slava lui Dumnezeu i slujesc împreun înaintea tronului dumnezeiesc; iar Hristos le conduce la izvoarele vie ii, adic tot mai adânc în iubirea Sa din care sorb f r ca ea s sece vreodat (Apoc. 7, 9-17; 15, 2-3). Nu este o contemplare nemi cat , ci o manifestare de iubire i din partea drep ilor i a lui Dumnezeu cel în Treime. Această comuniune, de i e de acum statornica, vrea s fie mereu mai adânc , ceea ce e propriu comuniunii. Ea are o statornicie fiind comuniune, dar în acela i timp tot ca comuniune are i o mi care în ea spre o treapt mai adânc , fiind o ”mi care stabil ”, sau o ”stabilitate mobil ”, cum spun Sfântul Grigorie de Nyssa i Sfântul Maxim M rturisorul. Un mare salt în această mi care se va realiza dup judecata din urm . Baza acestei mi c ri stabile este d ruirea tot mai mare a lui Dumnezeu prin energiile Sale necreate. ”Tinzând totdeauna s conceap o plenitudine i mai mare, s dep easc toate limit rile conceptuale care ar determina ra ional pe Dumnezeu, teologia ortodox refuz s acorde naturii divine caracterul unei esen e închise în ea îns i. Dumnezeu, o esen în trei Persoane, e mai mult decât esen a. El debordeaz esen a Sa i Se manifest în afar de ea, Se comunic fiind incomunicabil prin natur . Procesionile Dumnezeirii în afara esen ei, debord rile plenitudinii dumnezeie ti sunt energiile, mod de existen propriu lui Dumnezeu, întrucât revars plenitudinea dumnezeirii Sale prin Duhul Sfânt peste to i cei ce sunt capabili s le primeasc . De aceea cântarea

Rusaliilor nume te pe Duhul Sfânt ”râul Dumnezeirii care curge din Tat 1 prin Fiul”¹⁰³.

Dumnezeu nu stă pasiv în fața unei rațiuni care-L contemplă, ci i Se comunică omului prin iubire, fiind când simțitivă Lui în actul nesfârșit al dăruirii de Sine. Ca Persoană, sau ca Treime de Persoane unite într-o supremă iubire, Dumnezeu e o adâncime de viață și de iubire de care sufletul vrea să se împartă mereu tot mai mult, iar Dumnezeu Se comunică tot mai mult, sufletul sporind nu numai în cunoaștere, ci în toată ființa sa, în unire tot mai adâncă, în asemănare tot mai mare, în îndumnezeire tot mai înaintată. Dumnezeu e cunoscut în lumină, dar nu teoretic, ci cu toată ființa ca mister. El e cunoscut în realitatea Lui insondabilă ca plin de sens și ca izvor al tuturor sensurilor, întrucât e cunoscut ca izvor nepuizabil de viață și de iubire. De aceea nu e închis în Sine, ci trăiește în totalitatea Lui și totuși întreținând în suflete o sete de a-L experia tot mai mult, de a se împărți de El tot mai mult, rămânând veșnic indefinibil conceptual, necuprins în esența Lui, izvor abisal al infinității iubirii, puterii, vieții pe care o comunică¹⁰⁴. Acest mod dinamic de a Se comunica fipturilor, fiind Se epuizeze ca Treime de Persoane unite în afecțiunea nemărginită a iubirii desvârșite, a fost exprimat de teologia ortodoxă prin învățura despre energiile necreate, prin care Dumnezeu Se dăruiește întreg, dar mereu în alte moduri și fiind Se epuizeze și mereu ca manifestând aceeași iubire. Dar Dumnezeu comunicându-Se în aceste energii tot mai mult, pe măsură celor capabili să le cunoască, nu numai că nu Se epuizează pe Sine niciodată, ci ne înalță prin aceasta la cunoaștere, la experiență și la stări de fericire tot mai înalte. De aceea sfinții vor progresa la infinit în împărțirea de ele în viața viitoare, sau în comuniunea cu Dumnezeu, fiind să ajungă vreodată să le cuprindă în întregime și să se sature de Dumnezeire, sau să se plictisească de o monotonie în experiența ei. Sfântul Grigorie Palama spune: ”Îl voi întreba deci pe acesta (pe Varlaam): nu vor înainta sfinții în vederea lui Dumnezeu în veacul viitor la nesfârșit? Este vădit oricui că la nesfârșit¹⁰⁵. Căci și despre îngeri ne-a transmis călmătorul-celor-cereți-Dionisie că înaintează pururea în ea, devenind mai încăpători pentru o iluminare mai clară prin primirea uneia anterioară”¹⁰⁶.

¹⁰³ Vl. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l’Eglise d’Orient*, Paris, Aubier, 1944, p. 239.

¹⁰⁴ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice*, I, 49, Filoc. rom. II, p. 14(”Dumnezeu este de infinite ori infinit deasupra tuturor celor ce sunt, atât a celor care participă, cât și a celor care participă”); II, 48: ”toată viața, nemurirea, simplitatea, neschimbabilitatea și infinitatea sunt în jurul lui Dumnezeu”, nu Dumnezeu însuși” (Filoc. II, p. 139).

¹⁰⁵ Despre desvârșirea progresivă de după moarte, cel dintâi a vorbit Clement din Alexandria (*Stromata* 7, 3).

¹⁰⁶ *Ieraria cerească*, 4, 2, P.G., 3, 180 A. Sfântul Grigorie Palama, Cuvânt pentru isihiați, al doilea din cele din urmă, în ed. Hristou, tom. 1, p. 517. Sfântul Maxim

b. Comuniunea drep ilor întreolalt i a Bisericii de pe p mânt cu ei.

Dar iubirea lui Dumnezeu, de care se bucur sfin ii, fiind iubirea celor trei Persoane dumnezeie ti des vâr it unite, nu se poate s nu produc în ei i o iubire întreolalt , mai ales c ei sunt împreun recapitula i în Hristos. Aceasta nu înseamn c nu exist deosebire în m rimea capacit ii lor de a se împ rt i de Hristos. Sfântul Maxim M rturisorul spune: "Întreab unii dintre cei iubitori de înv tur : în ce va consta deosebirea dintre loca urile i f g duin ele ve nice (In. 14, 2)? Se vor deosebi dup a ezarea local sau dup calitatea i cantitatea duhovniceasc proprie fiec rui loca ? Unora li se pare adev rat prima p rere, altora a doua. Dar cel ce a cunoscut c "Împ r ia lui Dumnezeu este în l untrul vostru" (Lc. 17, 21) socote te adev rat p rerea a doua"¹⁰⁷.

În alte p r i Sfântul Maxim înf i eaz mai direct multele grada ii ce exist între cei de la fericirea ve nic i progresul tuturor în ea: "C ci tot celui ce are, zice, se în elege darul bun t ilor viitoare, i se va da i i se va ad uga gustarea bun t ilor ve nice. C ci Dumnezeu, Domnul nostru, fiind bogat, niciodat nu sfâr e te s împart celor ce-L iubesc pe El darurile dumnezeie ti ale cuno tin ei, pe care nu le putem nici numi în veacul acesta, pentru în l imea i m rirea lor, dac e adev rat ce spune despre fericirea din urm marele apostol, c ea e mai presus de orice nume ce se nume te nu numai în veacul de acum, ci i în cel viitor"¹⁰⁸.

Dar iubirea drep ilor întreolalt trebuie s se îndrepte i spre cei de pe p mânt, cu care de asemenea se afl într-un anumit grad recapitula i în Hristos, adic sc lda i împreuna în iubirea Lui. Iar iubirea fa de cei ce au lips de ajutor const în a-i ajuta. De aici decurge c sfin ii ajut pe cei de pe p mânt în greut ile lor pentru a le învinge i mai ales în trebuin a lor de mântuire. Aceasta urmeaz i din faptul c ei se resimt în fiin a lor de toat preocuparea lui Hristos

M rturisorul, pentru a împ ca mai bine stabilitatea sfin ilor în comuniunea cu Dumnezeu, cu mi carea continua în ea, spune odat c pân când sufletul ajunge la m sura plin t ii lui Hristos, se hr ne te cu bun t ile lui Dumnezeu pentru cre tere; ajuns odat acolo, se hr ne te cu dulcea a nesfâr it a acelei hrane pentru a se men ine în des vâr irea deiform (*Capete gnostice* 11, 88; Filoc. 11, p. 203). Dar alt dat , Sfântul Maxim zice: "A adar aici, aflându-ne în stare de activitate, vom ajunge la sfâr itul veacurilor, luând sfâr it puterea i lucrarea prin care activ m. Dar în veacurile ce vor veni, nu vom fi în activitate, ci în p timire, i de aceea nu vom ajunge niciodat la sfâr itul îndumnezeirii noastre. C ci p timirea de atunci va fi la nesfâr it i nu va fi nici o ra iune care s hot rniceasc îndumnezeirea la nesfâr it a celor ce o p timesc" (*Quaest. ad Thal.* 59, P.G., 90, 609). Sfântul Maxim leag strâns îndumnezeirea nesfâr it , de putin a tr irii ei la nesfâr it ca dar al lui Dumnezeu, i nu ca produs de efortul omului. i nu se poate nega capacitatea infinit de gustare a unui dar infinit, din partea omului. Iar în alt loc Sfântul Maxim precizeaz c această p timire, sau tr ire a unui dar infinit, nu înseamn o nesim ire, ci faptul de a putea sim i la nesfâr it un dar, sau o stare primit ca dar i neprodus de puterile naturale ale drep ilor.

¹⁰⁷ *Capete gnostice*, II, 89, Filoc. II, p. 204.

¹⁰⁸ *Ambigua*, PG., 91, col. 1361-1364.

pentru ajutorarea și mântuirea celor de pe pământ. Dacă ei ”merg după Miel oriunde Se duce El” (Apoc. 14, 4) și dacă El a spus: ”Iată Eu cu voi sunt în toate zilele până la sfârșitul veacului”, sfinții sunt și ei duhovnicești cu noi, pentru că Hristos nu este singur niciodată.

Așa cum îngerii din cer au bucurie de orice suflet care se străduiește în vederea mântuirii, pentru că Domnul însuși are această bucurie, deci trebuie să se întristeze de cel ce nu-și lucrează mântuirea, același interes trebuie să-și manifeste și drepții, care vor fi ”ca îngerii în cer”.

Sfinții sunt aproape de Hristos, ”au îndrăzneală”¹⁰⁹ la El. Iisus și-a declarat prietenii Lui (In. 15, 14) și și-a asigurat: ”Dacă rămâneți întru Mine și cuvintele Mele rămân întru voi, veți cere orice veți vrea și se va împlini vouă” (In. 15, 7). ”Cereți și veți primi, ca bucuria voastră să fie deplină” (In. 16, 24). Pe baza acestor asigurări ale Domnului, *Biserica este convinsă că sfinții pun această îndrăzneală a lor în slujba iubirii față de cei ce au nevoie de ajutor și a mântuirii lor, cerând acest ajutor și mântuirea acestora de la Hristos*, cum a cerut Avraam (Fac. 18, 23-33). Căci numai așa ”bucuria lor este deplină”. Numai când ne vor vedea mântuiți împreună cu ei, la sfârșitul lumii, vor lua și ei în deplinătate bucuria veșnică (Evr. 11, 40). Căci bucuria este cu atât mai mare cu cât este împărtășită de mai mulți, și deci Dumnezeu este cunoscut într-o bogăție cu atât mai deplină cu cât strălucește în mai multe suflete, dacă ”Împărăția cerurilor este în lăuntrul nostru”.

Încercăm în această iubire a lor pentru noi și în îndrăzneala lor către Hristos, Biserica și noi toți care suntem membruri ale ei să *cerem sfinților să se roage lui Hristos pentru noi*. Nu le cerem să ne dea de la ei ajutorul și mântuirea, căci oamenii nu au de la ei nimic, ci totul de la Hristos, și ei au mai mult decât această conștiință. Le cerem numai să se roage lui Hristos, ca să ne dea nouă cele de folos în viața noastră și mântuirea veșnică.

Dar dacă și socotim uniți cu Hristos și dacă le cerem rugăciunile lor către Dumnezeu pentru noi, le aducem și o cinstită și o laudă pentru bogăția de daruri la care au ajuns în Hristos, prin mărțuria ce au dat-o lui Hristos în viață prin cuvântul și viața lor. Lăudându-i și cinstindu-i pe ei, Îl lăudăm pe Hristos însuși, Care și-a umplut de atâtea străluciri, care a ridicat umanitatea lor la atâtea desvârșiri în El. Cîntecul lauda lor este nedespărțit de lauda adusă lui Hristos, căci strălucirea lor nu este decât strălucirea lui Hristos, deși ea a pus în relief frumusețea culminantă a umanității lor generale și personale și deși ei au devenit subiecte ale acelei străluciri.

Mai mult, chiar lauda adusă lor este în mod principal laudă adusă lui Hristos, căci El este cauza primară și principală a strălucirii lor. Hristos apare cu atât mai strălucitor și mai vrednic de preamărire, cu cât lucrarea Lui își arată mai

¹⁰⁹ Evagrie Monahul, *Schi duhovnicească*, Filoc. rom. I, p. 46: ”Gândește-te-te apoi și la bunătatea ce te așteaptă pe drepți: la îndrăzneala cea către Dumnezeu și către Iisus Hristos, în fața îngerilor, arhanghelilor, puterilor și a întregului popor din Împărăția cerurilor”.

mult rodirea în firea omenească. Izolat, Hristos nu și-ar arăta slava Lui nici în iubirea de oameni, nici în rodnicia iubirii și lucrării Sale mântuitoare și îndumnezeitoare. Un gospodar îi pune în relief vrednicia lui în gospodăria sa înfloritoare, în vrednicia slujitorilor săi; o mamă îi pune în relief iubirea sa roditoare în ființa multilor și copii bine-crescuți. De aceea ne-a învățat Hristos să cerem în rugăciunea "Tatăl nostru", "să se sfințească numele Lui". E vorba de sfințirea acestui nume prin oameni, și ciudat! El S-ar mulțumi cu sfințenia ce o are în Sine, aceasta n-ar forma un obiect al rugăciunii noastre. De aceea ne-a îndemnat Iisus: "Așa să strălucească lumina voastră înaintea oamenilor, ca, vă zând ei faptele voastre cele bune, să slăvească pe Tatăl vostru cel din cer" (Mt. 5, 16).

Prin oameni se arată sfințenia și slava lui Dumnezeu. Și de aceea ei sunt datori să se străduiască pentru această punere în evidență a sfințeniei și a slavei lui Dumnezeu, prin viața lor. Dar pe cei ce fac arătată slava și sfințenia lui Dumnezeu, îi slăvește și îi sfințește Dumnezeu. Ea nu le rămâne acestora exterioară. Eficacitatea ei reală se arată în faptul că ridică la starea slavei și sfințeniei însuși umanitatea lor. Conștient și cinstirea ce li se aduce lor e pentru slava și sfințenia lui Dumnezeu, care poleiește și umanitatea lor, sau se întipărește în ea și iradiază din ea, sfințind și rămânând într-o stare de smerenie culminantă. Ei nu-și văd ei înșiși această slavă și sfințenie, și ci simt mai mult decât tot ceea ce nu e de la ei, și o văd ceilalți. Iar când li se atribuie lor, ei nu recunosc aceasta. Ei fac o distincție între ei și slava și sfințenia lui Dumnezeu, o distincție între ei ca oameni și această slavă, în așa fel că numai alții o văd ca devenit proprie lor, dar ei nu văd. De aceea, lauda lor în Biserică e posibil numai pentru că ei nu ne pot opri de la aceasta, nefiind în mod vizibil de față. Ei pot fi lăudați numai într-o absență vizibilă a lor. Mai bine zis, ei sunt prezenți în Biserică în zilele de sărbătoare, sau de câte ori sunt cinstiți și lăudați, dar sunt prezenți într-o formă în care nu ne pot opri vizibil să-i lăudăm, dar ne pot ajuta prin rugăciunile lor către Dumnezeu. Însă chiar smerenia lor invizibilă în vremea lăudării lor, iradiind spre noi, ne dă o forță mai mare ca să-i lăudăm.

Dar faptul că lor nu le place să-i cinstim și să-i lăudăm, nu înseamnă că noi nu trebuie să o facem aceasta. Noi îi cinstim ca să lăudăm pe Hristos, a Căruia lucrare și-a dovedit eficiența prin rodirea sa în ei; îi cinstim, cinstind criteriul după care trebuie să lucrăm și noi. Lumea protestant refuzând cinstirea sfinților, manifestă o totală neîncredere în capacitatea omului de a face prin ea roditoare și arătată lucrarea lui Hristos și obligația fiecăruia de a conlucra cu Hristos pentru a rodi lucrarea Lui în ei. Se manifestă în aceasta un scepticism nu numai referitor la om, ci și la eficiența lui Hristos. Mântuirea oamenilor nu se realizează fără întâlnirea activă dintre Dumnezeu și om, printr-un act de putere a lui Dumnezeu asupra omului ca obiect, ca bucurie, fie în viața aceasta, fie în cea viitoare. Totala depreciere a omului, ca faptură a lui Dumnezeu, nu se poate și nu se răsfângă și asupra lui Dumnezeu.

Dar umanitatea fiec ruia se realizeaz în Hristos într-o solidaritate cu to i semenii. To i m rturisesc despre valoarea fiec rui om, în solidaritatea tuturor cu fiecare, Sfin ii arat umanitatea lor deplin actualizat în Hristos prin iubirea ce o arat fra ilor lor, care este iubirea lui Hristos însu it de ei. Ei le arat această iubire prin rug ciunile lor. Iar cei de pe p mânt î i manifest voin a lor de a urca spre actualizarea adev ratei lor umanit i, prin cinstirea acordat celor ce au ajuns la inta umaniz rii lor în Hristos.

Mai unit cu Hristos decât to i sfin ii, i de aceea mai presus de to i sfin ii i îngerii, se afl Maica Domnului, ca cea care L-a purtat în pân-tece pe Fiul lui Dumnezeu z mislit i n scut din ea ca om i apoi L-a purtat în bra e ca prunc i a r mas unita cu El prin afec iunea omeneasc suprem pe care o tr ie te o mam fa de fiul ei. Leg tura ei cu Iisus este mai intim ca leg tura oric rui sfânt cu El, c ci trupul Lui s-a format nemijlocit din trupul ei, ea L-a purtat în bra e, I-a privit neîncetat fa a i ochii, L-a al ptat i L-a iubit cu iubirea omeneasc culminant proprie unei mame, fiind identificat într-un anumit în eles cu Fiul ei. De aceea îndr znirea ei c tre El este mai mare ca a tuturor sfin ilor i iubirea ei fa de noi se resimte de iubirea maxim a lui Hristos fa de noi. Iconografia ortodox prezint pe Iisus luându-i la Adormirea ei sufletul în bra ele Lui, inversând purtarea Lui ca prunc în bra ele ei. Iubirea Lui fa de ea este tot atât de afectuoas ca i iubirea ei fa a de El; Pruncul ajuns în plin tatea puterilor poart în bra ele Sale pe mama Lui r mas cu puteri mai împu inate. În persoana ei a sim it i simte Iisus la maximum iubirea omeneasc fa de El i în afec iunea Lui fa de ea se include o afec iune fa de om în general, fa de mamele umane i de iubirea lor pentru fiii lor.

În Maica Domnului avem în cer o inim de mam , inima care s-a topit cel mai mult pentru Fiul ei i a b tut i bate ea îns i la inima Lui pentru cauza Lui, care e mântuirea noastr , c ci mântuirea nu e o chestiune de justi ie, ci de iubire între Dumnezeu i oameni; iubire care din partea oamenilor a devenit fierbinte i culminant concentrându-se într-o inim de mam i manifestându-se prin ea. Dumnezeu cel întrupat ine seam de această inim a Mamei, care a devenit Maica noastr , pentru c e Maica Lui. Ea e darul cel mai de pre f cut lui Dumnezeu de c tre umanitate, dar un dar prin care Dumnezeu ne r spl te te cu nenum ratele Sale daruri. ”Ce- i vom aduce ie, Hristoase...? Cerul Î i aduce pe îngeri, p mântul Î i aduce darurile lui. Dar noi oamenii Î i aducem pe Maica Fecioar ”, cânt Biserica la Na terea Domnului.

”Maica Domnului premerge umanit ii i to i îi urmeaz .” Premerge în iubire, în cur ie, în apropierea de Dumnezeu. Ea trece cea dintâi prin moartea pe care Fiul ei a f cut-o neputincioas i, de aceea, în rug ciunea ce i se adreseaz la Adormire, to i îi cer ocrotire. ”Întru adormire, N sc toare de Dumnezeu, lumea nu o ai p r sit.” În l area ei închide por ile mor ii, pecetea ei

e pus pe neant. E pus de sus de Dumnezeu-Omul și de jos, de prima ”f ptur nou”, înviat și îndumnezeit ¹¹⁰.

De aceea Maicii Domnului îi cerem incomparabil mai des decât tuturor sfinților să se roage pentru noi și pentru toți ai noștri. Totdeauna, după două tropare adresate lui Dumnezeu, al treilea e adresat ei. Dacă fiecare rui sfânt își se dedică o zi principală în anul bisericesc pentru cinstire și laudă, Maica Domnului este lăudată în fiecare zi, de ieri și câteva săptămâni la fel de importante dedicate ei în mod deosebit. Apoi, ei nu își se cere numai să se roage lui Hristos pentru noi, ci și se cere și ei însuși multe lucruri. Ei ne adresăm cu cereri ca acestea: ”Tu mântuiește-te pe robii tăi de toate nevoile”; ”Stăpâne, ajută-ne, milostivindu-te spre noi”; ”Aleargă, Stăpâne, Neascătoare de Dumnezeu, și ne izbăvește-te pe noi de primejdii”; ”Numai la tine nădăjduiesc și alerg sub acoperământul tău”; ”Prea Sfântă Neascătoare de Dumnezeu, în vremea vieții mele nu mă lăsa pe mine, ajutorului omenească nu mă încredințăm, ci tu însuși mă apară și mă mântuiește-te”. Neconștient se repetă refrenul: ”Prea Sfântă Neascătoare de Dumnezeu, mântuiește-te-ne pe noi” (σωσον ημας). Niciodată nu își se spune însuși: ”Miluiește-te-ne pe noi” (ἐλεησον ημας). Prin această expresie, adresată numai lui Dumnezeu, se afirmă credința că noi depindem întru totul de mila lui Dumnezeu. ”Mântuiește-te-ne” adresată Maicii Domnului nu are sensul de mântuire, ca operă înfăptuită de Hristos, ci de ”scăpare” sau ”izbăvire” din diferite greutăți, necazuri, primejdii, ispite, care însuși au și ele o legătură cu mântuirea.

Dar orice își se cere Maicii Domnului, și se cere totuși pentru faptul că este în unirea cea mai strânsă cu Fiul ei, deci El este în ultimă analiză izvorul a tot ajutorul pe care ni-l dă. Numai pentru că este Maica lui Dumnezeu Mântuitorul, și se cere și ei direct anumite ajutoare, nu pentru că ea ar fi mântuitoare, sau comântuitoare (co-redempțor, cum se tinde a se socoti în catolicism), căci ea nu poate fi pusă pe același plan cu Iisus Hristos, propriul autor al mântuirii. De foarte multe ori se spune că ea ne ajută pentru că mijloacele la Fiul ei cu deosebită eficiență. ”Ocrotitoare creștinilor, neînfruntată, mijlocitoare către Fiul cel neclintit, nu trece cu vederea glasurile rugăciunilor celor pe care tu îi, ci aleargă ca o bună în ajutorul nostru, al celor ce strigă-mă cu credință către tine, grăbește-te spre mijlocire, aleargă spre rugăciune, cea care ocrotește pururea, Neascătoare de Dumnezeu, pe robii tăi”.

Ajutorul ei este atât de necesar, fiindcă un motiv pentru care Hristos miluiește-te pe cei ce aleargă la El este acela că o cinstesc pe Maica Lui. Căci cei ce nu o recunosc pe ea ca Neascătoare a lui Dumnezeu întru feciorie și din puterea Duhului Sfânt, nu-L recunosc pe El însuși ca Dumnezeu. ”Tăria și mântuirea S-a făcut celor pierduți, Cel ce S-a născut din tine, Stăpâne lumii, Care a mântuit din porțile iadului pe cei ce cu credință te slăvesc pe tine” (din slujba

¹¹⁰ P. Evdokimov, *L'Art de l'icône*, Desclée de Brouwer, 1970, p. 219.

înmormânt rii).

Faptul că ea este Maica lui Dumnezeu-Mântuitorul este și motivul pentru care *ei îi acordă nu numai venerare ca sfinților, ci supravenerare (hyperdulia)*. Această supravenerare se arată în mulțimea incomparabil mai mare de rugăciuni adresate ei, în cererea unor ajutoare directe de la ea, în motivarea celor adresate Mântuitorului, prin faptul că S-a născut din ea. Ea are o poziție unică în cultul Bisericii. Ea e deasupra tuturor creaturilor omenești îndumnezeite - și a îngerilor - unite în Hristos. Dar nu e identică cu Dumnezeu și cu Hristos, Dumnezeu-Omul. Ea e numai om. Dar e omul ridicat prin harul lui Hristos deasupra tuturor sfinților și mai venerat decât toți, fiind și se aduce închinare ca lui Dumnezeu, sau ca lui Hristos, Dumnezeu cel întrupat, închinare ca Celui de care depindem în mod total și absolut în existența și fericirea noastră veșnică. Tot ce are ea, are ca și noi, prin Dumnezeu, și mai special prin Dumnezeu cel întrupat, deși are mai mult decât noi toți și s-a ridicat prin curățirea și iubirea ei față de Dumnezeu mai presus decât toată creația; și deși în solidaritatea pan-umană în Hristos, ea aduce mai mult iubire decât toate fipturile conștiente,

Slava sfinților se arată și în miridele care-i reprezintă, așezate în jurul Agnelului care se preface în trupul lui Hristos. Prin miridele așezate pe același disc, se arată și solidaritatea tuturor creștinilor drept-credincioși, întărită prin legăturile lor cu Hristos. Dar însuși slava lui Hristos se face arătată prin sfinții și dreptii care se înmulțesc continuu prin jertfa Lui¹¹¹, de care se împărtășesc sub forma Euharistiei și a cerei putere o activează prin viața lor de curățenie, iar în cer, prin strălucirea și prin iubirea lor tot mai mare față de Hristos și față de frații de pe pământ. De aceea, fiecare Euharistie e atât spre slava lui Hristos, cât și spre slava sfinților. Dar atunci și slava Maicii Domnului se arată prin înmulțirea sfinților și prin înaintarea lor într-o slavă mai mare, deși în sine slava aceasta e și slava lui Hristos. Chiar la apropierea oamenilor de pe pământ de jertfa lui Hristos și la fructificarea acestei jertfe în ei, contribuie și sfinții cu rugăciunile lor. Iar această contribuție la înmulțirea celor mântuiți aduce și ea sfinților un spor de slavă și de bucurie. Mai mult chiar, Sfântul Ioan Gură de Aur și Marcu Efesianul socotesc că nu numai dreptii se roagă pentru cei de pe pământ, ci și aceștia trebuie să se roage, la aducerea Jertfei, pentru toți cei răposați, fie pe câmp, fie în drepți. Căci din aceasta, și ei pot avea un spor de slavă și de bucurie, fiindcă și ei s'înmulțesc spre slava deplină de la judecata din urmă, pe care o vor lua împreună cu toți cei mântuiți¹¹².

¹¹¹ De aceea se și numește "Jertfa laudei".

¹¹² Marcu Efesianul la locul din Evr. 11, 39-40, zice: "Aceasta trebuie să o înțelegem despre toți credincioșii și dreptii până la venirea Domnului; căci precum înaintașii aceia nu s-au desvârșit fiind apostoli, tot așa și născuții apostolilor, fiind mucenici, nici aceștia iarăși, fiind cei ce au intrat și vor intra după ei în viața cea bună a Bisericii" (*Oratio altera de igne purgatorio, op. cit.*, p. 114).

Cerând aceste rugăciuni, Sfântul Ioan Gură de Aur zice: "Când cel mort este pe cîntec, să se dezlege pe căte; iar de este drept, să cântec un adaos de plat și rasplată"¹¹³. Iar Marcu Efesianul zice: "Că puterea rugăciunii și mai ales a jertfei de taină trece și la cei ce au viețuit cuvios, ca asupra unora ce sunt și ei nedesvârșiți și primesc un adaos în bine și nu se bucură încă de fericirea veșnică, o spune Dionisie, teologul citorul celor dumnezeiești"¹¹⁴. Iar în alt loc, tot Marcu Efesianul zice: "Iar că și la cei ce se bucură de pe acum de fericire la Dumnezeu trece puterea rugăciunilor și mai ales a jertfei acesteia de taină, este vădit din ceea ce spunem în rugăciunile Liturghiei, pe care a compus-o marele Ioan Gură de Aur: "Încă aducem în această sfântă slujbă pentru cei ce au răposat în credință: strămoși, prinși, patriarhi, apostoli etc."¹¹⁵.

Mai trebuie menționat apoi că prezența spirituală a sfinților în fruntea Maicii Domnului în jurul lui Hristos, reprezentat în Euharistie în starea Lui de jertfă continuă, mai înseamnă și faptul că tot și trăiesc unirea lor cu Dumnezeu ca o continuă moarte tainică a lor cu Hristos, ca o predare a lor ca oameni lui Dumnezeu. Este o moarte tainică a puterilor firii ca să se împătimească îndumnezeirea lor prin Dumnezeu¹¹⁶. Este o continuare a morții și învierii lor tainice de pe pământ. În acest sens ne rugăm să ne împărtășim cu Hristos "mai cu adevărat în ziua cea neînserată a împărtășirii Lui". Nu fără sens prezintă și Apocalipsa, pe lângă Hristos ca Miel înjunghiat, și sufletele celor ce au fost junghiați (au murit tainic omului vechi, n.n.), pentru cuvântul lui Dumnezeu, ca stând sub jertfelnicul Mielului (Apoc. 6, 9)¹¹⁷. Aceasta încă este o slavă mereu sporită a sfinților.

Tabloul miridelor pentru dreptii răposați și pentru viii ce se succed în orice timp arată nu numai solidaritatea celor ce cred în Hristos într-un anumit timp, în pornirea lor de a rodi jertfa lui Hristos în ei, ci și a tuturor credincioșilor din toate timpurile.

¹¹³ *Omilia 31 la Ev. Matei*, P.G., 57, col. 375.

¹¹⁴ *Oratio altera de igne purgatorio*, ibid. Este vorba de Dionisie Areopagitul, *Despre ierarhia bisericească*, VII, 7, P.G., 3, 336.

¹¹⁵ *Oratio prima de igne purgatorio*, ibid., p. 43.

¹¹⁶ Sfântul Maxim Martirul, *Quaest. ad Thalass.* 22, Filoc. rom. 111, p. 72-73. Sfântul Maxim vorbește și de o împărtășire de Hristos cel jertfă, pe trepte tot mai înalte (*Ambigua*, P.G., 91, 1362-1365).

¹¹⁷ Tauler, *Deuxième sermon pour la cinquième Dimanche après la Trinité*, trad. Huqueny, tom. II, p. 221. "Când ei se scufundă în această mare fără fund, nu mai au nici cuvinte, nici gânduri determinate. Omul în acest moment se afundă atât de adânc în neantul sau insondabil, că el nu mai rămâne pentru sine absolut nimic și redă tot ce a primit Autorului a tot binele. Acolo spiritul omului s-a pierdut în Spiritul lui Dumnezeu... și totuși acest om a devenit adevărat de profund uman". S. Bulgakov zice că omul "trebuie să ofere în ardere de tot eul uman, sau autoafirmarea sa de om..., să guste moartea în arderea de tot voluntară a abandonării persoanei sale" (*Prietenul Mirelui*, p. 17). Dar nu este mai puțin adevărat că Hristos primește jertfa aceasta a lor ajutându-i la această aducere a lor împreună cu Sine, Tatălui, cum a dezvoltat pe larg Sfântul Chiril din Alexandria, în: *Inchinare în Duh și Adevăr*.

c. Rugăciunile Bisericii pentru cei răposați și starea sufletelor din iad.

Din cele spuse rezultă că afară de sfinții canonizați, sau care s-au impus ca atare în conștiința Bisericii ecumenice - reprezentați pe disc prin cele nouă cete - nu ținem care din cei doi adormiți se roagă ei pentru noi cei de pe pământ, sau au ei nevoie de rugăciunile noastre¹¹⁸. Poate că în cazul multor drepți are loc și una și alta. Ei se roagă pentru iertarea noastră și noi pentru slava lor. Pe discul euharistic punem miridele tuturor celor decedați la un loc, drepți nețiuși și păcătoși.

Prin aceasta, conștiința Bisericii socotește că există o gradă ieșită atât de continuă de la treptele cele mai înalte ale drepților până la cele mai de jos și de aici la cei păcătoși, încât unii din cei declarați la judecata particulară drepți, dar în măsură mai redusă, și aflați în rai, nu sunt prea radical deosebiți de cei ce au în ei petele păcatelor în grade mai mici și au fost lăsați în iad, deși Biserica înțelege la desprinderea între rai și iad. Aceasta face posibil ca cei ce se află în iad, dar nu prea radical deosebiți de cei de pe treptele cele mai de jos din rai, să treacă în rai până la judecata din urmă, prin rugăciunile sfinților și ale celor de pe pământ.

Există însă totuși un fundal iadului, în care se află cei de tot păcătoși, precum există în limile raiului, unde se află sfinții. Cei din rai, chiar din locurile inferioare, vor rămâne în rai și după judecata din urmă, dar până atunci pot progresa la trepte tot mai înalte prin rugăciunile celor de pe pământ și ale lor pentru aceștia și pentru intrarea tot mai activă a lor în comuniune cu Hristos; iar cei de pe treptele cele mai înalte vor progresa și ei în slavă prin rugăciunile lor pentru cei de pe pământ și prin intrarea tot mai adâncă a lor în comuniunea cu Hristos, și a tot mai multora, în fericită comuniune cu Hristos și cu ei.

Cei aflați în iad, dar nu lipsiți total de credință în Hristos, pot fi mutați și ei în raiul comuniunii cu Hristos până la judecata din urmă, sau pot fi ridicați de la chinuri mai grele la unele mai ușoare, prin rugăciunile celor de pe pământ și ale sfinților, cerute de cei de pe pământ, dar poate să vârite și din proprie inițiativă. Prin rugăciunile celor de pe pământ însoțite de aezarea miridelor pentru cei decedați în jurul Agnețului devenit trupul lui Hristos, cei aflați în nefericirea necomuniunii cu Hristos poate să fie ajutați de comuniunea ce le-o oferă Hristos prin jertfa Sa și de comuniunea oferită de cei ce se roagă pentru ei, să accepte această comuniune, sau să fie înmuiați de ea, dacă nu s-au dus din viață cu totul ostili ei, sau morți pentru ea.

Aceasta se acordă cu opinia că cei ce au ajuns în iad nelipsiți total de credință în Hristos, sau neostili Lui, și care prin credința lor mai redusă n-au

¹¹⁸ Biserica se roagă și azi pentru toți cei adormiți, drepți și păcătoși, sau pentru mântuirea lor, căci nu ținem care sunt drepți. Numai pentru sfinții canonizați nu cerem iertarea păcatelor, dar la Euharistie folosește expresia: ”încă aducem și această slujbă cuvânt toare, pentru... patriarhi, apostoli”, care nu poate însemna altceva decât că ”pentru slava”, pentru înaintarea lor ”din slavă în slavă” (2 Cor. 3, 18).

s vârit faptele nimicitoare pentru viaa și mântuirea altora și pentru omnia lor, ca ucideri, avorturi, sexualitate dezordonată în afara c s toriei, privarea altora de cele necesare lor, exemple, îndemnuri, înv turi și silnicii prin care au luat posibilitatea de mântuire a altora, ori s-au c it de aceste lucruri înainte de moarte, dar nu într-un grad corespunz tor faptelor lor rele și nu cu repararea în ei și pe cât posibil în favoarea altora a gravelor urm ri ale acestor fapte, pot fi ajutați și reintre într-o suficient comuniune cu Hristos și cu ceilalți oameni, odat ce au manifestat la sfâr itul vie ii dorința a restabilirii ei, ceea ce înseamnă că au și început să o restabilească . De aceea Biserica acord o foarte mare importanță spovedaniei înainte de moarte, care înseamnă de fapt începutul real al restabilirii comuniunii cu Hristos și cu semenii prin persoana preotului, anulând în parte prin această fapt a lor influența periculoasă pe care au exercitat-o asupra altora prin pilda și îndemnul la înstr inarea de Hristos și prin sfâr ierea umanității altora și a lor proprie.

For a de refacere a puterii de comuniune în cei ce n-au atrofiat-o total în ei, dovedit m car prin poc in a de la sfâr itul vie ii, o exprim lapidar o întâmplare istorisit de Sfântul Macarie, c ruia c p âna unui preot păgân atins de el cu toiagul i-a spus c cel mai greu chin din iad este c nu vede nimenea fă a altuia, decât spatele lui, adică singur tatea în comun. C p âna a ad ugat îns : ”Deci când te rogi pentru noi, în parte vede cineva fă a celuilalt”. Actul de comuniune al celor de pe p mânt face s odr slească în aceia r d cina pomului comuniunii. Apoi c p âna adaug : ”Noi cei ce n-am cunoscut pe Dumnezeu suntem milui i m car pu in, dar cei ce au cunoscut pe Dumnezeu și s-au lep dat de El și n-au f cut voia Lui dedesubtul nostru sunt”. Necomuniunea din ne tiin e mai pu in învârto at decât cea din voin .

Când o persoan se roag pentru alta, se afl în exerci iul unei r spunderi pentru aceea și, ca urmare, de la ea ajunge la persoana respectiv un flux de iubire care o deschide pentru comuniune. și dac rug ciunea este intens și st ruitoare, nu se poate s nu înmoaie învârto area acelei persoane.

Rela iile prin rug ciune sunt cele mai iubitoare rela ii; și, în mod paradoxal, ele se pot realiza cel mai u or, Duhul Sfânt aducându-și ajutorul Lui la s vârit irea rug ciunii. Prin rug ciune, vrei ca semenul t u s tr iască în veci, întru fericire, îi dorești absolutul, vrei să fii cu el într-o comuniune eternă ; prin rug ciune nu-și mai rezervi nici o posibilitate de a întrerupe cândva comuniunea cu el, de a-l împiedica mâine ca să fie fericit.

Când dou persoane se roag una pentru alta, amândou se afl în exerci iul r spunderii uneia pentru alta. Când numai una din persoane se roag pentru alta, ultima nu se afl în acest exerci iu al r spunderii și nu sesizează în mod con tinent exerci iul r spunderii celeilalte pentru ea. Dar până la urma are un folos din rug ciunea celei dintâi. În orice caz, nu există rug ciune f r r spundere, iar în r spundere, o persoan experiaz leg tura în care se afla cu cealalt , leg tur care nu depinde nici de voința sa, nici de voința celeilalte, ci

de structura dialogic imprimat în fiecare persoană, iar în Biserică, și de Duhul lui Hristos, Care întreprinde această legătură dialogică între persoane¹¹⁹.

Dar nu numai în rugăciune vine la expresie legătura dialogică între persoane, sau răspunderea uneia pentru alta, ci și în fapta uneia în favoarea celeilalte. În starea lor naturală oamenii simțeau ei că prin faptele lor de întraajutorare împlinesc obligațiile unor răspunderi reciproce mai presus de voia lor. Dar membrii Bisericii trebuie să răspundă această este pusă asupra lor de Dumnezeu și ca de ea se achită nu numai prin fapte, care pot fi socotite ca ale lor, ci și prin rugăciune prin care cer ajutorul lui Dumnezeu pentru alții; ei mai trebuie să facă exercițiul acestei răspunderi se prăbușesc într-un fel de existență golită de conștiință și de putere, într-o existență a cormanului și a chinului. În acest fel de existență, de umbră chinuită, cade nu numai cel neajutat de cel lalt, dar și cel ce nu ajută. Căci cel ce nu rămâne în legătura dialogului cu cel lalt, prin răspunsul la apelul lui, cade ei însuși în golul singurătății, adică al unei existențe fantasmagorice și chinuite.

Despre Sfântul Pahomie se spune că odată a visat că membrii uneia dintre mânăstirile conduse de el se aflau într-o peșteră, legați între ei într-un ir prin faptul că fiecare ținea de mână pe altul și tot irul, având în frunte pe stare, înainta spre o deschizătură în care se vedea lumina de afară. Alții oameni alergau continuu de colo până colo, prin întunericul peșterii, ascultând când de un glas, când de altul, care striga: "aici e lumina!". Alte iruri mai mici se învârtteau continuu în jurul vreunei coloane, făcând înainteleze spre lumina de afară.

Imaginea se potrivește legăturii sobornicești dintre membrii Bisericii în general. Ei se susțin unii pe alții, având în frunte pe preoții și ierarhii Bisericii, toți împreună înaintând spre lumina Împărăției veșnice, având încredere pe pământ o oarecare arvună ei.

Cine susține pe alții se susține pe sine prin cei pe care îi susține; cine dă putere primește putere. Sfântul Ioan Damaschin spune: "Precum cel ce voiește să ungă cu mir sau cu untdelemn pe un bolnav, se împarte și întâi el de ungere și apoi unge pe acei bolnav, tot așa cel ce lucrează pentru mântuirea aproapelui, întâi se folosește pe sine și apoi pe aproapele"¹²⁰. Cine mângâie pe altul se mângâie pe sine, cine întreprinde pe altul se întreprinde pe sine, cine vrea să ajute pe altul, găsește în sine izvoare noi de putere.

Se poate spune că fapta prin care cineva ajută și susține pe alții este prilejul sau mijlocul prin care Dumnezeu îl susține și-l ajută pe el însuși; e

¹¹⁹ Sfântul Chiril din Alexandria, *Dialogi de S. Trinitate*, P.G., 75, col. 696 D-697 A: "Prefacerea naturii noastre divine și egoiste în natura Bisericii, adică reunirea persoanei noastre umane cu Hristos și cu semenul nostru în natura cea una a Bisericii devine unul din temeiurile pentru rugăciunea noastră pentru toți oamenii și, în special, pentru decedații, a credinței noastre în valoarea rugăciunilor sfinților și a Botezului copiilor pentru credința părinților spirituali" (a nașilor).

¹²⁰ Sfântul Ioan Damaschin, *De iis qui dormierunt in fide*, P.G., 95, 269 D.

efortul care, mobilizând energiile cuiva, îl deschide energiei divine, comunicat spre folosul celui ce face acest efort și spre al celui în favoarea căruia îl face. Cine vrea să fac efortul în folosul său exclusiv este victima unui scurt-circuit spiritual; cel ce nu vrea să lumineze pe alții, nu se luminează nici pe sine. Nevrând să se facă mediu de propagare generoasă a iubirii lui Dumnezeu, neîncercându-se el însuși de fluxul generos al iubirii divine, nu numai că nu o transmite mai departe, dar nu-i dă aceleia puțin a sa și produce efectul deplin nici în sine însuși. Iar dispoziția lui de a primi și de a transmite cu generozitate ajutorul divin se arată în rugăciunea și fapta lui pentru alții. De aceea spune Sfântul Ioan Damaschin: "Căci Domnul cel de oameni iubitor voie te să și se ceară și să împartă cele cerute spre mântuirea fapturilor Sale și mai ales atunci se înduplecă cu totul; nu când cineva luptă numai pentru sufletul său, ci când face aceasta pentru aproapele"¹²¹. Sau tot el spune: "Cine împarte și dă, se bucură și se înveselește mai mult decât cel ce primește; și îi procură cea mai mare mântuire"¹²².

Răspunderea față de aproapele, hrănit de răspunderea față de Dumnezeu, e motorul care dă forță rugăciunii și faptei pentru alții. Căci ea încheie ființa omului legată dialogic simultan de Dumnezeu și de semenii săi proprii. Dumnezeu ne leagă de Sine, ca prin Sine să ne lege de ceilalți. El e centrala spre care duc toate firele curentului de viață și de unde pornesc toate. Apelul ce-l face un credincios către altul: "Roagă-te pentru mine, frate (sau părinte)!", e manifestarea conștiinței lui că depinde simultan de Dumnezeu și de aproapele, sau de Dumnezeu prin aproapele. Dar e și un apel la răspunderea aceluia în fața lui Dumnezeu, la o răspundere în care se include răspunderea aceluia pentru semenii săi, în speță, pentru cel ce face apel la el. Prin acest apel trezește răspunderea îndoită a aceluia: față de Dumnezeu și față de cel care face apelul; îl trezește pe acela la conștiința legăturii dialogice în care se află cu Dumnezeu și cu aproapele care face apelul. În acest sens, chiar cel ce face apelul către cineva îi dă prilejul aceluia să se trezească la răspunderea ce-l leagă de Dumnezeu și de acela. Dialogul constă din apelul unuia și din răspunsul oarecum necesar al celuilalt.

Dar orice credincios nu apelează numai la rugăciunea celuilalt, ci se roagă el însuși pentru acela. Se angajează el însuși să se roage, când apelează la rugăciunea celuilalt; sau cel la care se face apelul pentru rugăciune, adresează și el, la rândul său, un apel celui dintâi să se roage pentru el lui Dumnezeu.

Astfel, amândoi se simt răspunzători unul pentru altul în fața lui Dumnezeu. Amândoi sunt legați de Dumnezeu și unul de altul prin răspunsul ce trebuie să-l dea fiecare lui Dumnezeu pentru celălalt. Legătura între credincioși este o legătură în Dumnezeu și invers: legătura unui credincios cu Dumnezeu

¹²¹ *Ibid.* col. 252 C.

¹²² *Ibid.* col. 268 A.

este o legătură cu ceilalți. Cine nu se simte legat de altul pierde legătura și cu Dumnezeu. Cine se roagă lui Dumnezeu pentru altul îl are pe celălalt nu numai în gând, ci e într-o legătură dialogică cu acela și de aceea îi răspunde împlinind apelul lui de a se ruga lui Dumnezeu pentru el. Această legătură reală a lui cu Dumnezeu, în care este inclus și semenul pentru care se roagă, explică puterea divină care curge atât în cel ce se roagă, dându-i puterea să se roage, cât și în cel pentru care acela se roagă, împlinind ceea ce se cere prin rugăciunile.

Dar credincioșii continuă să se simtă răspunzători și pentru frații lor trecuți din viaa aceasta. Ei trăiesc și cu aceia legătura lor dialogică. Ei nu-i pot terge nici pe aceia din inima și din pomelnicul lor, ci îi trec numai din rândul celor vii în rândul celor plecați în altă lume. Iar în această răspundere a lor pentru aceia se reflectă voia lui Dumnezeu care vrea să-i înleaga și mai departe și prin această legătură și-i reverse iubirea. Să peste cei decedați în credință prin iubirea celor vii făcându-i ei.

Dumnezeu voiește să mântuiască pe toți (1 Tim. 2, 4-6). ”Precum a primit El toate pentru om, așa a lăsat și toate pentru el. Căci cine, pregătind ospitalitate chemând pe prieteni, nu voiește ca să vină toți și să se sature toți din bunătățile lui? Căci de ce a mai pregătit ospitalitatea, dacă nu ca să primească la el pe toți prietenii săi?”¹²³. Dar în scopul acesta Dumnezeu voiește să-i asocieze pe toți în pornirea Sa generoasă către toți, pentru ca toți să se bucure simultan de generozitatea divină și de generozitatea cât mai multor oameni, sau de generozitatea Sa prin generozitatea cât mai multor oameni. De aceea Dumnezeu nu uită nici pe cei adormiți și-i face și pe cei vii să nu-i uite pe aceia.

Desigur în acești ”toți” nu pot fi cuprinși real dintre cei decedați decât cei ce au răspuns, măcar într-o măsură cât de mic, la apelul lui Dumnezeu, cât au fost în viață. Sfântul Ioan Damaschin zice că pentru toți cei ce și-au agonisit puțin aluat al virtuților, dar n-au apucat să facă cu ajutorul lor din toată ființa lor pâine, ”Domnul va trezi după moarte pe apropiații și pe prietenii lor, cărorăle îndreaptă gândurile și le mișcă sufletele spre folosul și ajutorul acelora. Iar aceștia, mișcați de sus și prin atingerea Stâpanului de inimile lor, vor completa lipsurile celor decedați”. Dar celui care a plecat din viaa aceasta cu un cuget întru totul trupesc, nu-i va întinde după moarte nimeni o mână de ajutor, ”pentru că nici Dumnezeu nu-l are pe acesta în amintire”¹²⁴.

Lucrul trebuie înțeles astfel: cei ce au decedat în credință au acceptat să intre în dialogul viu și de viață făcător cu Dumnezeu înainte de moarte, chiar dacă nu s-au angajat deplin în el, chiar dacă nu au răspuns cu toată ființa la apelul lui Dumnezeu. Ca atare ei au decedat în legătura dialogică în oarecare grad actualizat cu Dumnezeu. Iar Dumnezeu nu-i mai lasă pe aceștia din legătura cu El, după ce ei nu mai pot face nimic pentru a progresa în această

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ *Ibid.* (In textul din P.G. ἐν τωμετρῶ αὐτοῦ. Dar cred că e o transcriere greșită a lui: ἐν μνημῆ αὐτοῦ).

legătură. Ei rămân în amintirea lui Dumnezeu, dar cine rămâne în amintirea lui Dumnezeu rămâne în preocuparea Lui, care înseamnă o legătură cu Dumnezeu. Iar acela nu moare sufletește de tot. Căci preocuparea lui Dumnezeu de el înseamnă îndreptarea gândului lui Dumnezeu spre el, ceea ce e tot una cu îndreptarea cuvântului și curentului de viață și dorințe ale lui Dumnezeu spre el. Iar cuvântul lui Dumnezeu îl învine pe cel care ruia și se adresează prin răsunașul apelului lui Dumnezeu în conștiința lui, prin trebuința de a răspunde, trimitându-l de acela în ființa lui. Dar Dumnezeu nu se adresează niciodată unui om în izolare, pentru că nu-l vede izolat. Dumnezeu vede pe fiecare om în legăturile lui ființiale și dialogice cu semenii și îndreptat spre preocuparea Sa spre el, pentru că cuvântul Său se răspândește prin acela și la alții, spre a trezi și pe aceia la un răspuns, fie că aceia au lipsă și fie ajutați, prin cel care ruia Dumnezeu îi vorbește, fie că cel de care Dumnezeu se ocupă direct are lipsă de ajutorarea celorlalți. Astfel, dacă credinciosul în rugăciunea sa pentru alții realizează un dialog îndreptat și spre Dumnezeu și spre om, aceasta se datorează faptului că Dumnezeu însuși îl suscită la acest dialog, amintindu-i de altul și cerându-i rugăciunea pentru altul, sau se arată preocupat și de acela, ba, mai mult, a și început să lucreze la ajutorarea spirituală a aceluia, incluzând în dialogul Său cu cel care ruia și cere rugăciunea și pe cel pentru care i-o cere, sau în preocuparea sa îndreptată spre cel care are lipsă de rugăciune și pe cel care ruia și cere rugăciunea.

Dacă ne rugăm și noi ca Dumnezeu să pomenească pe cei adormiți, aceasta nu înseamnă că noi avem inițiativa în pomenirea aceluia, ci că Dumnezeu consideră necesar și răspunsul nostru și răspunsul celor decedați, înviat de răspunsul nostru, la preocuparea Lui de ei, pentru că această preocupare a Lui se devine cât mai eficientă și și-i face vii cu adevărat. Numai prin pomenirea lui Dumnezeu, pe care o cerem pentru aceia, îi învine pe aceia vii în veci, pentru că numai așa se menține dialogul adevărat între El și ei, răspunzând și aceia odată cu noi sau în urma răspunsului nostru, la preocuparea lui Dumnezeu de ei.

În orice caz pomenirea de către Dumnezeu are puterea să învie spiritual în vecii vecilor pe cei care răspund acestei pomeniri. Noi nu avem puterea aceasta, pentru că, cu cât clipa de despărțirii de noi a celor decedați lunecă mai mult în trecut, amintirea lor slăbește în noi și cu aceasta și puterea noastră de a-i învine în legătură cu noi și deci vii. Pe lângă aceea, după două, trei generații nimenea nu mai învine minte pe cei mai mulți dintre cei decedați. Numai pentru că prin Dumnezeu ei rămân mereu prezenți și deci vii, pentru că pentru El nu există trecut. Apoi, Biserica îi pomenește pe aceștia în general la săvârșirea jertfei euharistice, iar Dumnezeu îi învine veșnic în pomenirea Sa pe cei decedați, odată ce s-au rugat pentru ei rudeniile lor care i-au cunoscut și odată ce se roagă pentru ei în general Biserica; iar în Biserică sunt și sfinții, care prestează amintirea lor în veci.

Cine- i aminte te de cineva, îl ajut s r mân viu. Cu atât mai mult îl ajut pomenirea lui din partea lui Dumnezeu. Pentru cel lovit de amnezie total sau par ial , toate persoanele sau anumite persoane se scufund în neant. Aceasta înseamn c persoana lovit de amnezie nu le mai d acelora nici un ajutor s mai existe; persoanele uitate pierd prin aceasta un sprijin, pierd un rost al existen ei lor, o semnifica ie a acestei existen e. i dac toate persoanele umane ar fi lovite de amnezie în leg tur cu o persoan , aceea i-ar pierde orice rost, orice semnifica ie, orice interes de a continua s existe. Ea s-ar scufunda spiritual într-un fel de pustiu chinuitor. Iar odat moart tru pe te, sufletul ei ar intra definitiv în această pustietate chinuitoare i f r sens. Acest efect îl are cu atât mai mult uitarea de c tre Dumnezeu pentru un om care nu r spunde preocup rii lui Dumnezeu pentru el. La această voluntar amnezie divin se adaug amnezia în parte voluntar a persoanelor umane care n-au primit niciodat un r spuns pozitiv de la persoana respectiv . Persoana respectiv , c zând din dialogul cu Dumnezeu i cu semenii, a c zut din realitate în golul fantasmagoric, f r con inut i f r sens, care constituie un chin negr it.

Când cerem lui Dumnezeu ”ve nica pomenire” pentru cineva, cerem s fie pomenit de Dumnezeu i în prezent, cum va fi pomenit în eternitate, deci s -l in neîncetat viu. Dac am cere ca Dumnezeu s -l pomeneasc numai de la judecata din urm mai departe, ar însemna c Dumnezeu îl ine uitat pentru o vreme, iar dup aceea iar i Î i va aduce aminte de el. Noi nu cerem lui Dumnezeu nici s - i aduc aminte numai câteodat de acela, ci s -l aib neîntrerupt în amintire, în vecii vecilor (ai*wniva h& mnhvnh). Prin rug ciuni, inem pe cei ce au fost, ve nic vii. Nimeni nu se pierde definitiv.

Dar dialogul nostru cu Dumnezeu pentru semenul nostru decedat se sus ine nu numai prin pomenirea în rug ciuni, ci i prin pomenirea cu faptele, în special cu faptele de milostenie, prin care intercal m i pe al i oameni în acest dialog, f cându-i i pe ei s -l pomeneasc . Iar această pomenire a celui decedat de c tre noi, care s vâr im fapte de milostenie în numele lui, i de c tre cei care beneficiaz de aceste fapte, e un dialog nu numai între noi i acela, ci i un r spuns dat apelului celui decedat i, lui Dumnezeu, pentru el. Acest l rgire a dialogului se realizeaz de altfel i prin rug ciuni. C ci rudele care pomenesc pe cel adormit cer aceasta i preo ilor i celorlal i, pentru ca s fie atra i cât mai mul i în acest dialog cu cei adormit i cu Dumnezeu pentru el.

Avându-i pe cei adormi i în leg tur dialogic cu noi, când cerem altora s -i pomeneasc i când s vâr im fapte de milostenie pentru ei, ei în i i cer prin noi într-un anumit fel această pomenire a lui Dumnezeu i ne preseaz la s vâr irea acestor fapte. Nu numai noi s vâr im fapte pe care n-au avut ei timp, sau n-au fost în dispozi ia de a le împlini cât au fost pe p mânt, ci oarecum ei în i i particip la s vâr irea lor prin noi, prin presiunea ce o exercit a teptarea lor sau apelul lor, stimulat de Duhul Sfânt, asupra noastr . Sfântul

Ioan Damaschin spune c Dumnezeu ”le socote te ca fapte ale lor”¹²⁵. Iar întrucât toate faptele bune se s vâ r esc din îndemnul lui Dumnezeu, C ruia Î i r spundem prin ele, chiar faptele pentru cei adormi i sunt s vâ r ite i de Dumnezeu, întrucât le s vâ r im r spunzând apelului lui Dumnezeu de a Le s vâ r i pentru ei i cu ajutorul Lui.

De aceea, Sfântul Ioan Gur de Aur vorbe te de un testament pe care-l las cel ce moare nu numai rudelor, ci i s racilor i lui Dumnezeu însu i, ca s fac ace tia ceea ce n-a apucat el s fac : ”Scrie în testamentul t u, ca mo tenitor, pe lâng copii i rudenii, i pe St pânul. S aib deci hârtia numele St pânului, s nu fie lipsit de pomenirea s racului”¹²⁶.

Dumnezeu a teapt de la to i oamenii s fac bine, pentru ca to i s devin buni, împlinindu- i această datorie fa de El, i astfel to i s se faca buni prin binele ce li se face. Dac unii au lipsit de la această datorie, binele pe care nu l-au f cut ei trebuie s -l fac pentru ei al ii, pentru ca nici un bine voit de Dumnezeu s nu r mân nef cut în lume i pentru ca omenirea în general s progreseze spre stadiul de bun tate urm rit de El.

Prin faptele de milostenie câ tig nu numai cei adormi i, ci i cei ce le fac pentru ei i cei c rora li se fac. Ele se fac ”pentru ca i cei deceda i s se foloseasc de bun tatea lui Dumnezeu i iubirea de fra i s creasc , n dejdea în înviere s sporeasc i rug ciunea c tre Dumnezeu s se înmul ease i contribu iile pentru loca urile Lui s se îndeseasc printr-o mai mare c ldur i facerea de bine c tre cei s raci s se extind “¹²⁷.

De aceea Dumnezeu nu uit de nici o fapt bun f cut celorlal i (Evr. 6, 10), pentru c toate se înscriu într-o linie ascendent spre un stadiu superior de bun tate a tuturor celor ce cred. Nu uit , pentru c prin toate credincio ii r spund lui Dumnezeu pentru darurile ce au primit, r spunzându-I în primul rând Lui prin însu irea i înmul irea bun t ii ce le-a ar tat, prin darurile ce le-a dat sau li s-au dat.

Dumnezeu e însetat s vad darurile Lui transmise de la om la om, spune Sfântul Ioan Damaschin, adic s vad bun tatea Sa înmul indu-se între oameni prin str duin a lor: ”C ci dup aceasta înseteaz , aceasta o voie te i o cere i o dore te Domnul, Cel mai presus de bun tate, ca nu cumva s r mân cineva lipsit de darurile Sale dumnezeie ti”¹²⁸. Sau: ”C ci aceasta mul ume te i bucur pe milostivul Dumnezeu, ca s se gr beasc fiecare spre ajutorarea aproapelui. Aceasta o dore te i o voie te Milostivul, ca to i s ne facem bine unii altora, atât în via cât i dup moarte”¹²⁹. Nu e vorba de o înmul ire a binelui într-un mod abstract, ci de o înmul ire a dragostei între persoanele

¹²⁵ *Ibid.* col. 253 C.

¹²⁶ *Ibid.*, col. 269. Citat din Sfântul Ioan Damaschin.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ *Ibid.* col. 263 D.

¹²⁹ *Ibid.* col. 361 C.

concrete. Cei ce fac bine în via a aceasta nu vor vedea dincolo binele făcut de ei ca o entitate abstractă, ci în recunoștința cu care se va face binele în numele lor după moartea lor.

Cel mai mare ajutor le vine însă celor adormiți de la pomenirea lor în legătură cu jertfa lui Hristos la Sfânta Liturghie. ”Timpul citorii și martorii oculari ai Cuvântului, ucenicii și apostolii Mântuitorului, care au cucerit pe mântul, au rânduit să se facă în legătură cu înfricoșatele, preacuratele și de-via-făcătoarele Taine, pomenirea credincioșilor adormiți”¹³⁰.

Sfântul Chiril al Alexandriei a evidențiat pe larg faptul că noi nu putem intra la Tatăl decât în stare de jertfă curată, dar noi nu ne putem transpune în starea de jertfă curată decât având în noi pe Hristos, singura jertfă curată, sau asumându-ne Hristos cel jertfit, în Sine. Pe lângă aceea, la Liturghie toată comunitatea, sau toată Biserica se aduce pe sine în Hristos ca jertfă curată Tatălui, toată se predă Tatălui, și spunzând desvârșit apelului Lui la iubire și împlinind dialogul cu Tatăl așa cum a voit El. Căci ea însăși este răspunsul lui Hristos, adică predarea Lui, sau Hristos este răspunsul, adică predarea ei, cu răspunsul, sau cu predarea Sa. Dar comunitatea unită cu Hristos are legătură de ea în dialogul amintirii și pe cei adormiți ai ei; și-L roagă și prin cuvinte pe Hristos, în dialogul ei cu El, să-i primească și pe ei, prin amintire, în legătură cu El și să-i ofere Tatălui, sau să-i unească cu Tatăl prin predarea Sa Tatălui împreună cu ei.

Dacă tot răspunsul nostru la apelul Tatălui, sau toată predarea noastră Tatălui, prin rugăciunile și faptele de autodepășire, primește puterea numai din puterea jertfei sau a predării desvârșite a lui Hristos, evident că și atragerea celor adormiți ai noștri în acest act de predare Tatălui se datorează tot lui Hristos. Căci dacă El S-a adus jertfă pentru toți, ca toți să fie aduși jertfă în El, puterea jertfei Lui nu se oprește la cei aflați încă în viaa pe mânteașă, ci se întinde la toți cei ce au sfârșit viaa prin credință, în dialog cu El și cu semenii; se întinde atât prin ea însăși cât și prin ceilalți credincioși. Hristos, cu jertfa Lui ce se oferă neîncetat pentru toți, înându-i pe toți în legătură cu Sine în dialogul aducerii lor la Tatăl împreună cu Sine, este izvorul sobornicității Bisericii.

d. Cinstirea sfintelor icoane.

Pe sfinții și pe Maica Domnului îi cinstim și prin icoanele care-i reprezintă. Dar întrucât pe ei îi cinstim pentru faptul că în ei strălucește Hristos, tot așa a icoanele lor le cinstim pentru că-i reprezintă în calitatea lor de loca-uri ale lui Hristos.

Dar dacă cinstim icoanele sfinților pentru faptul că ei sunt loca-uri ale lui Hristos, cu atât mai mult suntem îndreptați și să zugrăvim și să cinstim icoana lui Hristos însăși.

¹³⁰ *Ibid.* col. 254 C.

Dar în ce constă această îndreptare?

În Vechiul Testament nu existau icoane ale lui Dumnezeu, ci numai simboluri: mielul pascal, toiagul lui Aaron, cortul sfânt, chivotul legii etc.

Dar admitând simbolul, Vechiul Testament interzice idolii (Exod 20, 4; Deut. 5, 12-19). Care este deosebirea între simbolul admis în Vechiul Testament și idolul interzis?

Simbolul reprezintă în mod vizibil oarecare însușire a lui Dumnezeu, pentru motivul că era creatură și în sensul acesta toată creația este un simbol al lui Dumnezeu. Dar anumite creaturi indicate de Dumnezeu însuși au primit în Vechiul Testament prin rugăciuni o putere deosebită de la El și, deci, un rol de simbol mai accentuat. Dar atât față de simbolul general, reprezentat de orice creatură, cât și față de cel special, indicat de Dumnezeu și consacrat prin rugăciuni, Dumnezeu rămâne deosebit și deasupra lor.

Spre deosebire de simbol, idolul era o bucată de natură privită în ea însăși ca Dumnezeu, în sens panteist. Acesta e motivul pentru care Vechiul Testament a interzis idolul și a recomandat simbolul. Prin idol, oamenii n-ar mai fi deosebit pe Dumnezeu, de lume; prin simbol, rămân într-o legătură cu Dumnezeu cel deosebit de lume, punând lumea într-o dependență de El, printr-o relație cu El.

Dar icoana nu mai e nici idol, care identifică cu Dumnezeu un chip creat și confecționat, nici simbol purtând o putere a lui Dumnezeu în sine, ci reprezentarea lui Dumnezeu care S-a făcut om, Care nu a încetat totuși de a fi după natura Sa deosebit de natura creaturii.

De aceea, icoana n-a fost posibilă decât după ce Dumnezeu însuși S-a făcut om și a făcut din făcătura omenească făcătura Ipostasului Său necreat.

Prin faptul că Fiul lui Dumnezeu însuși a luat făcătura omenească, Dumnezeu S-a făcut vizibil ca persoană, fiind când s-a strădat prin umanitatea Sa dumnezeirea Sa deosebită de ea.

Aceasta a dat puțin a căi sfinților care Îl au pe Hristos în mod deplin în ei, și-L reflecte pe El și deci și icoanele lor și-i reprezintă ca pe niște purtători de Hristos. Astfel toate icoanele se reduc în esență la faptul că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om și S-a arătat prin făcătura omenească.

Numai întruparea Cuvântului a făcut să se strădat prin făcătura omenească taina și lumina infinită a lui Dumnezeu. Numai întruparea Lui a făcut să se arate în chip vizibil, prin făcătura umană indefinită, infinitul negrit dar real al persoanei dumnezeiești a Cuvântului. Interdicția idolului din Exod (20, 4) și Deuteronom avea rostul să ne ferească de a identifica lucrurile, create, în ele însele, cu Dumnezeu, sau chiar făcătura omenească prin ea însăși cu făcătura lui Dumnezeu. Ea atrage atenția asupra apofaticului divin, asupra absenței lui Dumnezeu, înainte de a Se face om Dumnezeu-Cuvântul, în orice altă făcătura omenească. Ea ne ferea cu anticipație de a identifica natura omenească în Hristos cu cea dumnezeiască și ne arăta că făcătura omenească a lui Hristos e făcătura lui

Dumnezeu-Cuvântul prin inițiativa lui Dumnezeu-Tatăl, nu printr-o natură naturală¹³¹.

Prin întrupare, Dumnezeu însuși și-a făcut din făcătura omenească o făcătura Sa și a dat tuturor fiilor, care intră în comuniune interioară cu ea, să se hrănească din pomul vieții, care este El (Apoc. 22, 2).

Noi zugrăvim icoana lui Hristos nu numai pentru a ne aminti de făcătura omenească a lui Dumnezeu care a fost odată pe pământ, ci pentru a ne face vizibil, prin mijlocirea artei, făcătura Lui care există și acum și care va exista pururea într-o legătură cu noi, asigurându-ne că și fiiele noastre vor învia la o viață veșnică în comuniune cu El. Vrem să avem pururea icoana feței Lui, pentru că făcătura Lui persistă pururea și în legătură cu noi și vrem ca prin icoana Lui să ne înălțăm mintea și inima la făcătura Lui nevăzută dar vie și pentru că vrem ca atunci când ne vom întâlni cu ea în viața viitoare să fim familiarizați cu ea, sau să o recunoaștem cu ușurință.

Faptul că Fiul lui Dumnezeu a putut și să se facă proprie făcătura omenească, și de aceea dimensiunea interioară a infinitului, și să se manifeste prin ea transcendența dumnezeiască și să o facă pe aceasta eternă, arată că făcătura omenească în general are în sine capacitatea de a se face chip vizibil al lui Dumnezeu; arată că Fiul lui Dumnezeu este modelul chipului omenesc, că Dumnezeu are și El un chip, o formă de manifestare după care este creată făcătura omenească, expresie vizibilă a spiritului omenesc. Apoi, păștrând-o etern, rămâne prin ea în legătură cu toți cei ce cred în El, cum orice făcătura vie este îndreptată spre altele.

Desigur, făcătura omenească este prin ea însăși în procesul cosmic o apariție ireductibilă la el, ceva unic, nerepetabil, ”o deschidere spre transcendență”¹³², o continuă transcendere, căutând adevărata transcendență. Totuși făcătura omenească prin ea însăși, deși transcende procesul cosmic, este închisă de moarte, adică prin acest proces.

Dar prin făcătura omenească indefinită a lui Hristos se străvede adâncimea infinită a lui Dumnezeu; ea este umplută de transcendența divină și nefiind închisă de moarte, rămâne veșnic îndreptată spre noi. Prin transcendența ei relativă și pe care o închide moartea se străvede transcendența absolută a lui Dumnezeu, care o face să biruiască moartea și să rămână în veșnicie neînchisă. ”A întâlni pe Hristos înseamnă a întâlni o făcătura care nu se va închide niciodată”¹³³ și

¹³¹ Olivier Clement, *Considérations sur la spiritualité de l'icône*, conferință ținută la Institutul teologic din București, în mai 1974: Interdicția din Exod (20, 4) și din Deuteronom (5, 12-19) alcătuiesc un fel de prefigurare în gol (în adânc), pur apofatică a Întrupării; ea îndepărtează idolul din calea teptării (lui Mesia), din contemplarea Feței (divine). Întruparea nu are sens decât în tensiune cu această revelație biblică a unei transcendențe inaccesibile și totodată personale, adică capabilă să se transcende pe ea însăși, pentru a deveni comunicabilă. Deci un refuz de a încerca pe Cel viu în imanența unei naturi sfinte”.

¹³² *Ibid.*

¹³³ *Ibid.*

din comuniunea cu ea va primi și fa a noastră puterea de a învia pentru veci. Hristos a restaurat astfel în Sine eternitatea fe ei omenești. Dar aceasta arată că El, prin întrupare a restabilit fa a omenească în conformitatea ei deplină cu modelul, restabilire care nu a fost posibilă decât prin unirea modelului cu ea, întrucât modelul și-a făcut chipul omenească chip propriu în Sine și prin Sine acest model se întipărește mereu și în cei ce cred în El, adică stau în comuniune cu El, umplându-și chipul lor de viața de care s-a umplut fa a Lui,

Ipostasul Fiului ceresc, fiind în chipul Tatălui ca expresie filială a naturii divine, Se face și ipostas al chipului omenească creat după El ca model, sau al fe ei omenești. El are în Sine și chipul omenească și modelul Lui dumnezeiesc, dar nu separate, ci modelul străbătând și în lăcând, luminând și transfigurând chipul Său uman, care și are expresia cea mai accentuată în fața și intrând în legătură eternă cu toate fe ele. Ipostasul Fiului asumând fa a omenească și dă acesteia caractere ipostatice personale, deosebind-o de fa a oricărui alt om, dar păstrând trăsăturile generale ale naturii omenești.

Sfântul Teodor Studitul răspunde iconomahilor, care afirmă că firea omenească a lui Hristos a fost necircumscrișă, deci fără o figură individualizată, arătând cu citate biblice că Hristos a fost un Cine determinat, un Eu, un nume propriu deosebit de alte eu-uri și nume proprii, și adaugă că acest caracter nu și l-a avut ca un ipostas uman aparte de cel divin, ci Însuși Ipostasul dumnezeiesc și-a dat firii Lui umane trăsăturile Ipostasului Său, prin urmare, El însuși S-a făcut ca om purtător de caractere individuale și circumscrișă, deși ca Dumnezeu nu e circumscrișă, având totuși niște însușiri personale deosebite în sânul Sfintei Treimi. Noi nu suntem nestorienii, ca să admitem că firea omenească în Hristos e circumscrișă datorită unui ipostas uman deosebit de cel divin, zicea el. ”Deoarece, după învățătura bisericească, mărturisim că Ipostasul Cuvântului S-a făcut Ipostasul comun al celor două firi, ipostaziind în Sine firea omenească împreună cu însușirile particulare ce o deosebesc de ceilalți și de un neam cu El, pe drept cuvânt spunem de același Ipostas al Cuvântului că e necircumscrișă după firea dumnezeiască, dar a devenit circumscrișă după firea umană. Căci aceasta nu și are existență într-o persoană de sine stătătoare și circumscrișă în sine, afara de Ipostasul Cuvântului, ci în Însuși Acesta, ca să nu fie fire neipostaziată. și în Acesta e contemplat și circumscrișă ca într-un individ”¹³⁴.

Umanul lui Hristos e circumscrișă într-un fel ca trup și în alt fel ca suflet. Ca suflet e circumscrișă numai în sensul că are niște caractere personale determinate, deosebite de la om la om. Iar fața omenească unește circumscrierea în ambele sensuri. Ca atare, ea e un paradox: printr-o suprafață materială foarte limitată se străvede o viață spirituală indefinit de bogată, de complexă și mereu în mișcare, deși deosebit personal de a altor persoane.

¹³⁴ *Antir. III*, P.G., 99, col. 400 D.

Dar prin aceea i fa uman a lui Iisus, de i "circumscris", iradiaz nu numai via a sufleteasc omeneasc, ci i dumnezeirea necircumscris care dep e te f r m sur indefinitul omenesc al fe ei, sau via a sufleteasc omeneasc manifestat prin ele; mai bine zis, acela i Ipostas Î i manifest prin tr s turile circumscrise ale spiritualit ii fe ei Sale umane infinitatea necircumscris a dumnezeirii Sale.

Dar Dumnezeu care iradiaz prin umanitatea asumat e Persoana Cuvântului deosebit de a Tat lui i a Duhului Sfânt. Chiar i prin aceasta d i naturii umane asumate tr s turi personale i nu o ia în generalitatea ei, în care de altfel nici nu poate exista. Întrucât oamenii sunt dup chipul Fiului lui Dumnezeu, ei au în general chipul Lui de fiu. i a a îl are i El ca om. Dup această particularitate, de ipostas unitar i unic, e redat Hristos în icoan . i precum reprezentarea fe ei omului simplu sugereaz prin fa a material circumscris pe care o zugr ve te pictorul via a sufleteasc indefinit de complex, întrucât red persoana de care ine i acea via, la fel icoana Mântuitorului sugereaz prin chipul zugr vit de pictor nu numai via a Lui sufleteasc omeneasc indefinit, ci i dumnezeirea Lui des vâr it necircumscris, întrucât red Persoana Lui unic .

Aceast sugerare o produce pictorul nu prin talentul lui, ci prin faptul c prezint pe Iisus cu semnele unice ale actelor Lui: n scut în iesle, cu steaua deasupra i cu îngerii împrejur, cu Maica Sa i cu Iosif veghind asupra Lui, r stignit pe cruce între doi tâlhari, sf rămând încuietorile iadului i înviind, s vâr ind anumite minuni cunoscute din Evanghelii etc. În faptele acestea se red Persoana Fiului lui Dumnezeu, Care S-a întrupat i ne-a mântuit prin r stignirea i învierea Sa, dar se redau i o iubire i o putere netrec toare cum n-a avut i nu are nici un om, adic necircumscrierea iubirii i puterii Lui în fapte precise, care-L caracterizeaz numai pe El în mod vizibil, deci Îl circumscriu. Sfântul Teodor Studitul zice: "Se red în icoane ipostasul, dar nu firea celui ce e redat. C ci cum s-ar reda în icoan firea ce se contempl în ipostas? A a de pild în icoan se red Petru, nu întrucât e vie uitoare ra ional capabil de minte i tiin, c ci acestea nu sunt proprii numai lui Petru, ci i lui Pavel i Ioan i tuturor de aceea i specie; ci întrucât, are, pe lâng defini ia comun, unele însu iri particulare, ca nasul încovoiat sau turtit, sau p rul cre, sau culoarea alb, sau ochii frumo i, sau orice altceva care caracterizeaz înf i area proprie lui i-l deosebe te de indivizii de aceea i natur. Dar constând din suflet i trup, nu poart în reprezentarea chipului realitatea particular a sufletului. C ci cum ar purta-o, acesta fiind nev zut? A a i cu Hristos. Nu întrucât e om în general, pe lâng faptul c e i Dumnezeu, este redat în icoane, ci întrucât Se deosebe te de to i cei de o fire prin propriet ile ipostatice, i e r stignit i este

într-un fel propriu, după ipostas. Deci e circumscris Hristos după ipostas, deși după Dumnezeu e necircumscris, dar nu după naturile din care e compus¹³⁵.

Paul Evdokimov și Olivier Clement au insistat asupra faptului că Dumnezeu, deci și Dumnezeu-Cuvântul, nu e în nici o formă. Împotriva sursei de conștință a spiritualismului excesiv trebuie afirmat că în Dumnezeu absența chipului ar fi o lipsă de plenitudine¹³⁶. Dumnezeu este Forma formelor, Icoana icoanelor, Arhetipul atotcuprinzător. Apofaza nu-i o pură negație, ea vrea să spună că Dumnezeu este o Metaicoană, după terminologia lui Dionisie, o Hyper-icoană¹³⁷. Dionisie Areopagitul nu spune numai că Dumnezeu este peste toate afirmațiile, ci că este și peste toate negațiile¹³⁸. ”Trebuie să știm și să recunoaștem în ea toate afirmațiile lucrurilor, ca în cauza tuturor, și să le negăm pe toate, ca fiind deasupra tuturor, și să nu socotim că negațiile sunt opuse afirmațiilor; ci apofaza e mai degrabă mai presus de toate privațiunile și mai presus de orice negație și afirmație”¹³⁹.

”Deci nu spre absența pură și simplă a chipului conduce icoana, ci deasupra și dincolo de chip, spre Hyper-icoana indescriptibilă, și acesta e aspectul ei apofatic, apofaza iconografică”¹⁴⁰.

Existența divină nu e numai izvorul tuturor cuvintelor, ci și izvorul tuturor imaginilor. Că atare nu e numai supremul Cuvânt dincolo de cuvânt, ci și suprema Imagine, dincolo de imagine. Numai cel ce subzistă poate vorbi. În Vechiul Testament Dumnezeu vorbește adeseori din nori, din foc (Ex. 2, 2, 5; 24-26; Deut. 4, 12), sau Se arată El însuși vorbind (Is. 6, 4; Iez. 1, 26). Chiar când în auzul sufletească al proorocului răsună cuvântul fără să se vadă subzistența Domnului - imaginea Lui -, prezența ei se simte, ca punct voluntar de plecare a cuvântului. Dumnezeu e simțit spiritual ca vorbind prin faptul că omul simte impulsul să răspundă cu un cuvânt precis, sau cu o faptă precisă de fiecare dată.

Iar înșiși subzistența Lui, simțită ca punct de plecare a cuvântului auzit spiritual, e o Imagine invizibilă, un adânc real al întregii subzistențe care ia

¹³⁵ *Op. cit.*, col. 405 B.

¹³⁶ Savantul fizician Bernard Philibert spune că numai neantul e lipsit de orice determinare (Der Dreieine).

¹³⁷ P. Evdokimov, *L'art de l'icône*, p. 179.

¹³⁸ *De mystica theologia*, cap. V, P.G., 3, 1048.

¹³⁹ *Op. cit.*, cap. I, col. 1000 B.

¹⁴⁰ P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 199. Olivier Clement spune, în conf. cit.: ”Nous avons considéré... la Forme de Dieu et Sa Face, comme communicabilité, manifestation, expression à l'intérieur de la Sainte Trinité. On pourrait dire encore que les *logoi* des choses qui se trouvent en Dieu et sont leur formes, impliqueraient que Dieu comme sein de ces formes est la Forme virtuelle de toutes les formes. Même le nom *Logos* attribué au Fils de Dieu signifie qu'Il est cette Forme au dessus de toutes les formes, de toutes les images des créatures. Toutes ces images sont produites et soutenues par les énergies créées”.

forme, prime te o ordine din adâncul plin de virtualitatea tuturor formelor, din sânul virtual al tuturor chipurilor.

În Vechiul Testament, cu toată ferirea lui de a reda pe Dumnezeu în chipuri, proorocii văd uneori pe Dumnezeu într-o formă sau alta. Moise vede "locul unde a stat Dumnezeu lui Israel și cele de sub picioarele Lui, ca o cârmidă de safir și ca chipul cerului senin" (Ex. 24, 10), ceea ce înseamnă că forma lui Dumnezeu a dat o formă locului unde a stat. Moise vede de asemenea "chipul slavei Domnului, ca un foc ce arde pe vârful muntelui" (Ex. 24, 18), deci vede emanând din Dumnezeu o formă.

Dar mai determinată e Forma în care Se arată Dumnezeu proorocilor de mai târziu. Isaia Îl vede zăzând pe un scaun foarte înalt, înconjurat de slavă și de Serafimi (Is. 6, 1-3). Iezechiel Îl vede pe Dumnezeu ca un chip de om (Iez. 1, 26); Daniel, la fel (Dan. 7, 9,13; 10, 5-6). Acestea au fost anticipările Fiului Omului văzute în Apocalipsă, întemeiate de astăzi date pe însăși arătarea Lui ca om în istorie.

Chipul cel mai adecvat, cel mai expresiv, cel mai comunicativ de sensuri al Imaginii supreme este omul sau făcătura omenească. Se vede aceasta în mod profetic încă din Vechiul Testament. Pentru că prin ea se poate manifesta spiritualitatea supremă, sau forma spiritualității supreme. Numai prin făcătura personală a omului, care exprimă conștiința personală de sine și conștiința de toate, deschiderea și iubirea pentru toți și toate, puterea de a exprima voința și afirmarea de sine, se poate exprima în modul cel mai adecvat spiritualitatea personală divină. Numai omul poate cunoaște pe Dumnezeu, în interiorul său mai ales, se poate bucura conștient de comuniunea cu El, de mântuire. De aceea făcătura omului, ca chipul cel mai adecvat al Său, și-o însușește Dumnezeu Cuvântul, pentru că să intre în comuniune cu oamenii, pentru că să Se comunice lor ca Dumnezeu, pentru că să comunice oamenilor trăirea interioară a lui Dumnezeu de către uman.

În făcătura omenească eternizată și ridicată la maximă transparență, la maxima expresie a conștiinței de sine și de toate, la maxima expresie a iubirii, a trăirii interioare a lui Dumnezeu, în făcătura lui Hristos, spiritualitatea Fiului lui Dumnezeu, sau forma acestei spiritualități și comunicabilitatea ei și-au găsit cea mai adecvată expresie, ridicând-o totodată pe aceasta la cea mai înaltă conformare cu Modelul ei. Fiul lui Dumnezeu a luat făcătura omului pentru că făcătura omului e făcătura de comuniune, pentru că prin ea se exprimă spiritualitatea trăită în interior pentru a fi comunicată celorlalți. Și astfel, prin ea El a putut intra în răsturnare eternă în maximă comuniune cu toți oamenii și a putut restabili la maximum comuniunea între ei.

Credincioșii vor să aibă nu numai cuvântul lui Hristos cu ei până la sfârșitul veacurilor, cuvânt inepuizabil de iubire, ci și făcătura omenească a lui Hristos și, prin ea, făcătura iubitoare a spiritualității Lui dumnezeiești, făcătura radiantă de maximă și interminabilă comuniune între Dumnezeu și cei ce cred. Din făcătura

aceasta de iubire interminabil porne te i cuvântul Lui de iubire inepeuizabil , al c rui în eles niciodat nu se sfâr e te. C ci ei vor s tie nu numai teoretic c acel cuvânt ce li se propov duie te e cuvântul lui Hristos, ci s -l lege real de fa a lui Hristos, ca punct de plecare a lui. Fa a aceasta e de altfel ea îns i plenitudine inepeuizabil de cuvinte, ca fa a iubirii nesfâr ite care vrea s se comunice. De aceea i fa a lui Iisus reprezentat în icoane vorbe te despre El, Îl exprim pe El, e un cuvânt nesfâr it al Lui. S-a spus de altfel c *icoanele sunt o Biblie a celor ce nu tiu citi*, a celor ce n-au timp s citeasc .

Mai mult chiar, prin faptul ca fa a lui Hristos este redat în icoana ortodox cu o respectare strict a canonului iconografic al tradi iei celei mai vechi, se poate spune c ea a ap rat pe credincio ii ortodoc i, cum nu i-a aparat pe al i cre tini citirea asidua a Scripturii, de varietatea arbitrar a în elegerii lui Hristos. Prin icoana ortodox r mas neîntrerupt i strict pe linia canonului tradi ional, de la începutul cre tinismului, credincio ii ortodoc i au r mas nu numai la în elegerea unitar a lui Hristos, ci i la în elegerea Lui din timpurile apropiate ale apostolilor i din locurile apropiate regiunii unde a vie uit i a lucrat Domnul. Iar Hristos redat de aceast icoan este un Hristos profund duhovnicesc. Icoana ortodox a fost astfel, al turi de literatura duhovniceasc patristic , ascetic-duhovniceasc , cel mai însemnat c l uzitor al credincio ilor mai râvnitori în formarea lor pe linia unei vie i duhovnice ti, de tr ire cu Hristos în Duhul Sfânt. Cel mai mult s-au format în sensul acesta sfin ii, în ale c ror icoane e redat acela i mod de vie uire duhovniceasc , prin care ei s-au str duit s urmeze lui Hristos. În aceste icoane se afirm i un sens al mântuirii deosebit de cel al justific rii exterioare prin jertfa de satisfacere sau de isp ire a lui Hristos. Prin ele se arat îndumnezeirea la care sunt ridica i cei ce cred în Hristos, îndumnezeire care deschide orizontul veacului viitor.

Stilul bizantin al icoanelor afirm pân azi spiritualitatea propriu-zis cre tin i azi începe s fie pre uit din nou pretutindeni, nu pentru c e stilul epocii bizantine, ci pentru c e stilul transfigur rii i sub irimii spirituale autentice a omului în Dumnezeu, în afar de care nu poate fi alt spiritualitate cre tin autentic . Acesta e, în cazul lui Iisus, pe lâng actele personale unice în care e înf i at Hristos în icoane, singurul mod "obiectiv", prin care se mai sugereaz necircumscrierea dumnezeirii lui Hristos, exceptând cazurile când un pictor mai plin de Duhul Sfânt reu e te s sugereze i prin talentul lui ceva din aceast necircumscriere.

Dar credincio ii tiu c icoana le vorbe te i îi îndrumeaz pe linia vie ii de model a lui Hristos nu numai ca o înv tur despre Hristos cel autentic; ci sunt convin i c prin icoane ei intr i în contact real cu Hristos, deci leag cuvintele ce li se spun despre Hristos în Biserica , cu Hristos însu i care e viu neîncetat i prezent în Biserica, în orice loc unde ei î i îndreapt privirea spre icoana lui Hristos i I se închin cu credin în El.

De aceea, problema cheie care se pune pentru explicarea teologic a rolului icoanelor în Ortodoxie este: ce legătură reală și prezentă este între Persoana vie a lui Hristos și icoana Lui, și cum se stabilește ea?

Definiția Sinodului VII ecumenic afirmă că închinarea acordată icoanei "trece", "urcă" de la ea, la persoana reprezentată, la prototip. Se interpretează de obicei această expresie ca o benevolă mutare a minții de la icoană la prototip, ca de la un lucru la o realitate cu totul separată. Dar "trecerea" aceasta are un înțeles cu mult mai adânc. Cel ce crede în Hristos nu poate să nu facă trecerea de la icoana Lui, sau a sfinților, la realitatea Lui, sau a lor, vie. În această necesitate a minții de a trece de la icoană la realitatea vie a prototipului ei este implicată și o lucrare a lui Hristos asupra celui ce privește icoana Lui, sau a sfinților, cu credință. Așa cum cuvântul despre Hristos provoacă în cel ce-l aude necesitatea de a gândi la Hristos, așa acest cuvânt plasticizat, care este icoana Lui, provoacă în cel ce-o privește necesitatea de a gândi la Hristos, cum pe plan mai general orice cuvânt al cuiva despre ceva provoacă în cel ce-l aude necesitatea de a răspunde, luând o atitudine față de ceea ce i se spune și față de cel ce o spune. Se ascunde aici o legătură ontologică între chip și realitatea redată în el, ca între cuvânt și ceea ce se spune prin cuvânt, sau cel ce spune cuvântul, sau între acesta și cel ce aude ceea ce i se spune. Aceasta, pentru că există mai întâi legătura ontologică între realitate și chipul sau cuvântul ei, sau despre ea, pentru că nu este realitate care să nu aibă în ea implicat chipul ei și cuvântul despre ea, sau cuvântul ei, dacă este o realitate conștientă. Deci realitatea conștientă respectiv nu poate să nu se intereseze de efectul pe care chipul și cuvântul ei îl produc în cel pe care-l atinge, prin faptul că i se adresează.

Sfântul Teodor Studitul spune: "Dacă oricui trup îi urmează inseparabil umbra proprie și nu ar putea cineva spune având minte, de un corp, că este fără umbră, ci în trup este vădită umbra urmându-i, iar în umbră, trupul anticipând-o, așa nu ar spune cineva de Hristos că nu poate fi redat în icoane, dacă este în El un trup definit. Ci trebuie vădit de aceea în Hristos existând icoana Lui, iar în icoană este vădit Hristos ca prototip. Iar pentru că sunt date împreună, se poate spune că și atunci când s-a vădit Hristos s-a arătat virtual și icoana Lui, întrucât de pe El s-a luat ea, întipăritându-se în oarecare materie"¹⁴¹. Sau: "Deși ceea ce este prin fire și ceea ce este prin lucrare, deci Hristos și icoana, nu sunt deodată, totuși prin faptul că icoana este virtuală înainte de a fi făcută prin artă, ea poate fi vădită în Hristos totdeauna, așa cum și umbra este pururea împreună cu trupul, chiar dacă nu se vede forma în raza luminii. În felul acesta nu este nepotrivit să zică că Hristos și icoana sunt împreună"¹⁴².

Dacă umbra luminoasă este legată de corpul însuși prin anumite raze materiale ce pornesc din corp, chipul cuiva este legat de realitatea lui prin razele

¹⁴¹ *Antir. III adv. Iconom.*, P.G., 99, 429 A.

¹⁴² *Ibid.*, col. 429 B.

spirituale prin care în mod necesar cineva îi proiectează chipul lui, cel puţin în sufletul altora.

Datorită acestui fapt realitatea atrage în mod necesar spre ea mintea, prin minte, fiind a însuşi a celui ce îi contemplă chipul sau îi aude cuvântul, sau descrierea. Lucrul acesta îl spune iarăşi Sfântul Teodor Studitul, insistând asupra concomitenţei dintre privirea chipului şi gândul la prototip. ”Prototipul şi icoana sunt corelative, precum este o jumătate şi a doua jumătate. Cum prototipul aduce împreună cu sine numaidecât cealaltă jumătate, în raport cu care se numeşte jumătate. Cum nu este prototip dacă nu este icoană, precum nici jumătate dacă nu este cuprinsă cealaltă jumătate. *Cele ce sunt împreună, împreună se şi cuprind şi există. Aadar, deoarece nu se intercalează între ele nici un rîstimp, nici închinarea nu este alta pentru fiecare, ci este una şi aceeaşi pentru amândouă*”¹⁴³.

Când se priveşte adică icoana, sufletul credincios vorbeşte cu Hristos şi Lui I se închină, deşi El nu este una cu icoana Lui, aşa cum mama privind fotografia fiului vorbeşte cu el însuşi, deşi nu-l confundă cu fotografia. Icoana şi prototipul se cuprind cu mintea simultan fără a fi confundate; mai bine zis, icoana este uitată, trăindu-se relaţia directă cu prototipul. Sfântul Teodor Studitul declară chiar că ”*prototipul şi icoana îşi au existenţa una în alta şi prin suprimarea uneia se suprimă şi cealaltă*”. Aceasta nu înseamnă vreo identificare magică sau idololatrie a icoanei cu prototipul. Sfântul Teodor Studitul însuşi precizează aceasta. La o acuză împotriva îndumnezeirii icoanei, cuprinzând într-o singură închinare pe Hristos şi icoana, el răspunde: ”Nu se află aceasta în epistola mea, ci că nu trebuie adorată icoana lui Hristos. Cum aceasta este o cuprindere idololatrie. Ci numai Sfintei Treimi I se acordă aceasta. Şi că Hristos cel ce este închinat în sfânta icoană este adorat împreună cu Tatăl şi cu Duhul, iar icoanei trebuie să se închine numai cu închinare relativă”¹⁴⁴.

Apărătorii icoanelor nu aveau încă prea explicită muribundă doctrina energiilor necreate aduse în creaţie de Duhul Sfânt. Aceasta le-ar fi dat puțină să explice legătura între Hristos ca prototip şi icoana Lui, legătură pe care ei o afirmă fără să le confunde.

Mai clar explică această legătură rugăciunea pentru sfîntirea icoanei lui Hristos din Euhologiul Bisericii ortodoxe. În această rugăciune se pomeneşte despre atingerea feţei lui Hristos de mahrama trimisă de El lui Avgar de Edesa, pe care şi-a lăsat imprimat odată cu chipul Său şi puterea Său de aceea a vindecat prin ea pe cel care i-a trimis-o. Cum, conform celor spuse mai sus, chipul sau cuvântul cuiva şi subiectul lui sunt legate printr-o iradiere de putere. Apoi în rugăciune se cere: ”O, bunule Stăpâne, caută cu îndurare spre noi şi spre icoana aceasta... şi trimite asupra ei binecuvântarea Ta cea cerească şi darul Preasfîntului Duh şi o binecuvântă şi o sfînteşte pe ea şi-i dă ei putere de tălmăcire şi de toate meşteşugurile diavoleşti gonitoare; umple-o pe ea de

¹⁴³ *Antir. cit.*, col. 429 B.

¹⁴⁴ *Ep. 161*, P.G. cit., col. 1502-1504.

binecuvântarea și de tîria Sfântului celui-nef cut-demâna-chip, care dintru atingerea preasfîntei și preacuratei feee a iubitului T u Fiu din destul o a că tigat, ca printr-însa puterile și minunile pentru înt rirea dreptei credin e și mântuirea credinciosului T u popor s se lucreze”.

Se cere, a adar, ca și icoana prezent s se împ rt easc de puterea nef cut de mân , dat icoanei prin atingerea feei lui Hristos; s se prelungeasc deci puterea aceleia și la icoana aceasta. Apoi rug ciunea se încheie cu afirmarea c înaintea icoanei se aduce închinare lui Dumnezeu cel în Treime: ”C ție celui atotputernic și Unuia N scut Fiului T u și Preasfântului Duh, înaintea ei închinându-ne și cu credin chemându-Te și cu dinadinsul rugându-ne, auzi și s fim și mila iubirii Tale de oameni s afl m și dar s că tig m”. Sfânta Treime chemat în rug ciune, coborînd în fa a icoanei, îl ridic la Ea pe cel c ruia privirea icoanei îi prilejuie te chemarea lui Dumnezeu.

La fel sfin ii sunt într-o leg tur cu icoanele lor, prin faptul deosebit c ei sunt plini de Hristos, iar energiile Duhului Sfânt de care sunt plini, prin aceasta se proiecteaz din ei și asupra icoanelor lor. Prin icoane urc m la cinstirea sfin ilor în care vedem rezultatul lucr rii lui Hristos și lucrarea Lui prezent .

e. Moa tele sfin ilor, anticiparea incoruptibilit ii trupurilor înviate și îndumnezeite, din veacul viitor.

Biserica cinste te și moa tele sfin ilor, cinstindu-i prin aceasta pe ei în și , întrucât oamenii se pun și prin ele în leg tur cu ei. Faptul men inerii osemintelor lor în stare de incoruptibilitate este o arvun a viitoareii incoruptibilit și a trupurilor întregi dup înviere și dup deplina lor îndumnezeire. Ele se men in incoruptibile, pentru c în ele se men ine o putere dumnezeiasc din vremea când trupurile lor erau unite cu sufletul. Ba mai mult, asupra lor se prelunge te starea de îndumnezeire accentuat a sufletelor lor din starea actual . Aceasta se datore te faptului c puterile sufletului și harul dumnezeiesc din el și și prelungesc lucrarea și în trup, înf ptuind și în acesta o stare de sfin enie, cât timp sfântul tr ie te pe p mânt, și un fel de stare de incoruptibilitate dup trecerea sufletului sfântului, prin moarte, la starea accentuat de îndumnezeire. Moa tele sunt astfel o anticipare a trupului pnevmatizat de dup înviere.

Men inându-se incoruptibile, osemintele sfin ilor arat c sufletul personal al lor și harul Sfântului Duh din ei r mân mai departe într-o leg tur cu trupurile lor.

De aceea cei ce se roag lâng osemintele sfântului nu se adreseaz propriu-zis lor, ci persoanei lui. Cinstirea trece la persoan , ca și în cazul cinstirii icoanei.

Biserica și credincio ii au convingerea c prin atingerea de moa te și prin rug ciuni adresate sfântului lâng moa tele lui se înf ptuiesc adeseori vindec ri și alte fapte minunate, ca și prin atingerea icoanelor, datorit

energiilor dumnezeiești care, din persoanele celor reprezentați în icoane, în ultimă analiză, din Hristos, se prelungesc în icoane sau în moarte. Un temei pentru cinstirea moartelor și al credinței în puterea ce iradiază din ele ni-l dă Sfânta Scriptură prin cazul învierii unui mort aruncat peste osemintele proorocului Elisei (4 Regi 13, 21). Puterea dumnezeiască ce lucrează prin trupurile sfinților după moarte este o continuare, dar și o intensificare a puterii ce lucra prin trupurile lor cât erau în viață. Chiar umbra trupului lui Petru avea putere să vindece pe bolnavii peste care trecea (Fapte 5, 15). Iar alții bolnavi se vindecau prin atingerea de țergarele care fuseseră folosite de Sfântul Apostol Pavel (Fapte 19, 11).

II Eshatologia universală

Dumnezeu a creat lumea ca să o desvârească, nu ca să o lase veșnic într-o formă relativă. El nu a creat pe oameni, ca să-i desvârească numai pe unul câte unul trecându-i prin moarte, ci numai în sufletul lor, și pe toți împreună și în ființa lor întreagă, deci și în trupul legat de cadrul lumii. Numai așa va fi desvârșit deplin omul ca om. În aceasta va consta împlinirea ultimă a scopului unirii intime a Fiului lui Dumnezeu cu lumea prin întrupare și prin învierea Sa cu trupul, ca parte a lumii. Numai ducând-o la desvârșire, Dumnezeu împlinește planul creației lumii și al îndumnezeirii ei în Hristos, după ce prin ajutorul dat de El s-a împlinit în forma actuală a ei tot ce se putea împlini pe pământ pentru a face străvezii în ea rațiunile ei divine.

Viața noastră își găsește un sens numai dacă trece prin moarte la plenitudinea unei vieți eterne. Dar această plenitudine nu o poate obține omul dacă nu o poate trăi în trupul său înviat și eliberat de coruptibilitate. Căci viața complet umană este viața în trup, care dă o complexitate specifică existenței umane și îl face pe om apt să dea vieții spirituale o frumusețe în bogăția și armonia formelor văzute.

Valoarea unică și completă a vieții umane în trup a pus-o în lumină Fiul lui Dumnezeu care a asumat trupul omenesc și l-a înviat pentru veșnicie. Dumnezeu a justificat astfel crearea materiei pe care, prin asumarea trupului și prin învierea lui, o ridică pe planul participării culminante la spiritualitatea Lui, nelăsând trupul individual pradă descompunerii eterne.

Dar învierea cu trupul a persoanei omenești individuale nu poate avea loc decât în solidaritate cu prefacerea întregii substanțe a cosmosului, adică la sfârșitul chipului actual al lumii. Hristos singur a înviat înainte pentru a pune în fața noastră perspectiva în deplină învierii și pentru a Se face izvorul puterii de transfigurare a cosmosului actual și al învierii trupurilor noastre. Hristos cel

înviat este prin El însuși începutul și profetul sfârșitului vieții actuale a lumii și al ridicării ei în plenitudinea vieții în Dumnezeu.

Ridicarea vieții persoanei noastre individuale în plenitudinea vieții lui Dumnezeu este solidară în același timp cu ridicarea tuturor oamenilor la această viață. Și aceasta nu numai pentru faptul că învierea cu trupul nu se poate obține în mod separat de prefacerea lumii, și de învierea tuturor, ci și pentru faptul că istoria ca operă a întregii umanități are o importanță pentru actualizarea bună sau rea a virtualităților întregii naturi umane și are menirea să facă întreaga lume un transparent al rațiunilor divine din ea, prin tot ce înfăptuiește omenirea bună în cadrul ei, sau să o opacizeze prin ceea ce face rău.

Dumnezeu ridică în Împărăția Sa veșnic lumea la o plenitudine de viață în care se arată deplin actualizate în sens bun virtualitățile ședite de El prin creație. Dar aceste virtualități nu se pot actualiza în sens bun, de om, în izolare, ci într-o colaborare cu ceilalți și într-o lucrare în cadrul cosmic. De aceea activitatea omenească are ca întreg un rost, o semnificație pentru viața omenirii în planul plenitudinii ei eterne, ducând cu ea acolo pentru a se eterniza și desvârși tot ce a realizat ea bună în planul istoric. Omenirea credincioasă nu este transportată ca o masă pasivă în planul vieții desvârșite și eterne, ci Dumnezeu i-a dat puțină șansă în valoare și prin eforturile ei solidară darurile Lui naturale și ajutoarele ce i le-a dat în cursul vieții ei pe pământ. Însuși Hristos S-a întrupat ca om în istorie și rămâne cu noi până la sfârșitul timpului pentru a ne conduce pe acest drum al ridicării spre El, ca să creștem spiritual și să imprimăm această creație în lume într-un dialog activ cu El.

Componentele eshatologiei universale sunt deci acestea: desvârșirea lumii trecute prin sfârșitul formei actuale a ei; a doua venire a lui Hristos; învierea generală a morților și schimbarea trupurilor celor de pe pământ; Judecata universală din urmă; viața veșnică întru fericire sau nefericire.

Dintre ele cel puțin primele trei vor avea loc într-un fel de simultaneitate. Dar cauza tuturor va fi a doua venire a lui Hristos. Sau Hristos va veni a doua oară într-un slav pentru a le produce pe toate celelalte. Dar întrucât la vedere, prima componentă a lor va fi sfârșitul lumii, deși cauza ascunsă a ei este Hristos care vine a doua oară, și bine să se vorbească întâi despre sfârșitul lumii.

A Sfârșitul chipului actual al lumii și desvârșirea ei

1. Înaintarea creației spre sfârșit

Creștinismul afirmă că chipul actual al lumii va avea un sfârșit.

În învățătura ortodoxă, spre deosebire de cea catolică, judecata universală de la sfârșitul lumii își propune să strezâm o însemnătate proprie, aducând printr-un plus important întregimea fericirii sau nefericirii pentru sufletele

trecute prin judecata particulară. De aceea și sfârșitul chipului actual al lumii, de care e legat judecata din urmă, nu este a teptat numai de cei vii, cum se a teaptă moartea obișnuită, ci se a teaptă și de viii și de morții cu un interes suprem. Îl a teaptă și sufletele morților, pentru a-și primi întreaga fericire sau întreaga nefericire veșnică.

Desigur, nu ne putem închipui că Dumnezeu reține în mod arbitrar o parte din fericirea sau nefericirea ce s-ar cuveni celor care mor înainte de sfârșitul lumii. De aceea trebuie să admitem că fericirea sau nefericirea deplină a fiecăruia atâră în mod organic de sfârșitul lumii și a activității întregii omeniri în ea, deci și de rezultatul acestei activități, care va fi în ceea ce are bun eternizat în Împărăția cerurilor, iar în ceea ce are rău, în iad. Și aceasta nu numai în sensul că integritatea fericirii fiecăruia e condiționată de fericirea tuturor celor ce vor avea parte de ea și că nefericirea unui păcătos se împlinește cu nefericirea tuturor păcătoșilor, - căci dacă ar fi așa, pe măsura ce mor mai mulți oameni, fericirea sau nefericirea celor morți înainte ar crește, iar pe de altă parte ar fi suficientă la următoarea judecată particulară a celor surprinși vii la sfârșitul lumii, pentru ca să se completeze fericirea sau nefericirea tuturor - ; ci și în sensul că deplinătatea fericirii sau nefericirii fiecăruia depinde de o judecată nouă și finală ce se va face asupra tuturor în comun. Iar aceasta înseamnă o judecată sau o apreciere ce se va da asupra tuturor în funcție de contribuția lor la împlinirea planului lui Dumnezeu cu lumea și cu viața omenească, plan care constă în a face străveziu pe Dumnezeu prin lume și prin viața omenească.

Deci cei morți de demult vor fi judecați din nou în lumina contribuției lor la realizarea acestui plan, care se va vedea în rezultatul lui final abia la sfârșit, după ce toți îi vor fi adus contribuția bună sau rea în această privință. În fața tuturor vor ieși la iveală faptele și gândurile tuturor, pentru ca fiecare să fie judecat pentru contribuția lui la ele, sau pentru partea ce a avut-o din ele viața omenească în totalitatea ei ajunsă la sfârșit. Cei de demult îi vor vedea rodirile gândurilor și faptelor lor în generațiile următoare, cei de la sfârșit vor vedea moștenirile înaintașilor, pe care le-au rodit sau le-au lăsat fără rod. Cei de demult vor fi judecați pentru cele de după ei, cei de la sfârșit vor fi judecați pentru împlinirea sau neîmplinirea celor de dinaintea lor. Vom fi judecați pentru toate chemările bune ce le-au făcut lumii întregi apostolii, mucenicii, sfinții, pentru toate pildele bune neurmărite ale înaintașilor. Vom vedea intensitatea simbirii lor, peste care noi am auzat străutul nesimbirii noastre, pentru falsă dezvoltare a umanității noastre. Cei de demult vor fi judecați pentru toate semințele rele sâdite în lume și vor lua răsplata pentru toate semințele bune sâdite în ea, care se vor arăta rodite sau nerodite la sfârșit. Istoria întreagă va fi din nou în fața tuturor, nu numai cu cele ce s-au petrecut pe planul vizibil, ci și cu cele petrecute pe planul invizibil, ba chiar și cu cele ce s-ar fi putut petrece sau s-ar fi putut să nu se petreacă, apăsând sau bucurând pe fiecare, cu totalitatea ei pentru ceea ce a făcut bun sau rău în ea. Se va vedea atunci că

trecutul n-a murit. Învierea creștin despre învierea trupurilor și despre judecata universală are între altele și acest sens că o ultimă apreciere, valabilă pentru eternitate, a tot ce a fost, că nimic nu este lăsat să se piardă în uitare. Judecata universală este astfel un factor îndemnător la schimbarea binelui în lume, cum este gândul la moarte pentru viața individuală.

Toți vor fi readunați într-o bucurie eternă pentru tot ce au făcut bun, sporit în mod nesfârșit de darul lui Dumnezeu. Numai o lipsă de sfârșit a istoriei predă ceea ce e mai important în ea și în trecutul ei, adică persoanele și trăirile lor personale, morții veșnice¹⁴⁵. Dimpotrivă, numai în sfârșitul istoriei într-o desvârșire a tot ce a fost și într-o bucurie eternă pentru tot binele făcut și eternizat, sau într-un chin etern de rău și veșnit, se scoate creația din relativismul care altfel ar rămâne etern, se pune binele ca criteriu imuabil al faptelor noastre și se revelează valoarea eternă a tuturor persoanelor.

Nimic din totalitatea vieții omenești de pe pământ nu va rămâne acoperit, nevădit în seamă, nevalorificat, neapreciat sau neosândit, ci pentru toate vor răsună în sens bun sau rău, de toate se vor împărtăși cu o înțelegere nouă. Propriu-zis numai la acea judecată se va descoperi sensul istoriei omenești, adică numai în lumina descoperită a slavei lui Hristos, - slavă nu numai ca a Aceluia născut din Tatăl, ci și ca a Aceluia ce S-a făcut om model - se va arăta spre ce a trebuit să tindă viața omenească pe pământ și toate faptele din ea și în ce măsură au tins. Multe evenimente ale istoriei și multe fapte ale oamenilor din cursul ei vor rămâne până atunci acoperite de echivoc și mulți din cei ce au participat la ele sau au fost autori ai lor nu-și vor putea da până atunci seama deplin de au greșit sau nu, deci nu se vor putea bucura sau întrista deplin de ele.

Aceasta nu înseamnă că judecata divină se va orienta numai după cele din afară și de departe de om, și nu după starea lui întru. Lumina dumnezeiască va arăta atunci cum toată contribuția omului în bine sau în rău la dezvoltarea omenirii stă într-o strânsă legătură cu starea proprie care a determinat acea contribuție sau a fost determinat de ea. Fiecare se va arăta purtând în sine implicit, cum poartă o scoică sunetul valurilor mării, ecoul întregii istorii, raportul său cu întreaga viață omenească desfășurată în lume. Dar sensul vieții omenești integrale de pe pământ, finalitatea ei nu se poate descifra clar numai din privirea ei de la sfârșit. Lumina nouă de la sfârșit nu va fi numai o lumină care va rezulta din privirea întregii desfășurări a vieții omenești, ci și

¹⁴⁵ N. Berdiaeff, *Essai d'une métaphysique eschatologique*, p. 257: "Istoria fără sfârșit ar fi absurd. Și dacă o istorie de acest fel ar manifesta un progres neîntrerupt, acest progres n-ar fi acceptabil, pentru că ar însemna o transformare a tot ce s-a trăit, a tot ce e viu și a tot ce e chemat să trăiască în viitor, o transformare a fiecărei generații vii într-un mijloc pentru generațiile viitoare și a la infinit... Un progres infinit, un proces infinit ar însemna triumful morții. Singur învierea a tot ce e viu poate da un sens procesului istoric al lumii, un sens care are o măsură comună cu destinul persoanei".

din revelarea unei lumini care nu se va vedea în ea însuși. Căci nu prin ea însuși îi dă această descriere un sens, ci Dumnezeu însuși urmărirea realizării unei uniuni a Lui cu ea care să-i facă pe oameni apă pentru viață.

Origen și Sfântul Grigorie de Nyssa, pornind de la versetul 15, 28 din Epistola I Cor.: ”Când toate se vor supune Lui, atunci și Fiul Se va supune Celui ce I-a supus Lui toate, ca să fie Dumnezeu totul în tot”, au conceput descrierea vieții omenești în lume ca rezultatul în care oamenii au să se supună lui Hristos prin conformarea cu El și încadrarea în El, prin umplerea de desvârșire a Lui în comun. Numai atunci, Iisus supunându-Se împreună cu tot Tatălui, va rezulta din acest act o stare de fericire supremă pentru întreaga creație. Până atunci, lumea mai are ceva dintr-o imanență exterioară lui Dumnezeu și deci dintr-o imperfecțiune.

Însă, dată fiind libertatea omului, sfârșitul vieții omenești pe pământ nu se va echivala în mod necesar cu încorporarea tuturor oamenilor în Hristos, ci numai a aceluia care voiesc aceasta. Cu această rectificare, destul de importantă, se poate recunoaște că viața lumii se resimte de participarea lui Hristos la ea, de suferința Lui cu mizeriile nedepășite întregite în trupul Său, de atracția exercitată asupra oamenilor de pe pământ de către El, iar, prin aceasta, de nezuința Lui spre deplină supunere Tatălui, împreună cu toți cei adunați la unitatea spirituală cu Sine.

Desigur, Hristos personal este supus de pe acum Tatălui, dar în El au să se adune și toți cei ce se vor decide să se recapituleze în El, toți cei ce se decid să mențină și desvârșesc omenitatea lor, ducând la asemănarea deplină cu Hristos chipul dumnezeiesc al firii lor. De aceea Origen spune: ”Nu e de crezut că Fiul lui Dumnezeu nu e încă supus Tatălui, ci că în timpurile cele mai de pe urmă, când Îi vor fi supuse toate, atunci Se va supune și El. Dar pentru că toate ale noastre le primim în Sine și pentru că spune că El este cel care flămânzește în noi, și cel care însetează în noi, și cel gol și bolnav, și oaspetele, și cel închis în temniță, și că tot ce se va face unuia mai mic al Lui, Lui I se va face pe drept cuvânt, întrucât fiecare din noi va fi supus deplin și desvârșit lui Dumnezeu, așa că în nimic să nu mai par neascultător - se dovedește că în El totul va fi supus. Dar și în alt mod se înlege chiar mai deplin ceea ce spun. Dacă vreunul din mizerii ne doare, deși inima noastră este nevătămată și toate celelalte mizerii ale noastre sunt sănătoase, totuși, pentru că prin durerea unui mizerii suferim omul întreg, nu zicem că suntem sănătoși, ci că ne simțim rău. De pildă, zicem: acela nu este sănătos. De ce? Pentru că îl doare piciorul, sau rinichiul, sau stomacul. Și nimeni nu zice că este sănătos, dacă-l doare stomacul, ci că nu este sănătos, pentru că îl doare stomacul. Dacă în alegi exemplul, să ne întoarcem la ceea ce ne-am propus. Apostolul zice că suntem trupul lui Hristos și mizerii din parte (Ef. 5, 30). Deci Hristos, al Căruia trup este tot neamul omenesc, ba poate totalitatea întregii creaturi (*totius creature universitas*) și fiecare din noi este mizerii din parte - dacă vreunul dintre noi, care suntem

m dulare ale Lui, e bolnav și sufer de boala vreunui păcat, adică dacă e atins de rana vreunui păcat și nu e supus lui Dumnezeu - se spune că El nu e încă supus lui Dumnezeu, ale Căruia m dulare sunt aceia care nu sunt supuși lui Dumnezeu. Dar când va avea pe toți aceia, care sunt trupuri și m dulare ale Lui, și năstori și nu vor suferi de nici o boală neascultării, când vor fi toate m dularele și năstori supuse lui Dumnezeu, cu drept cuvânt se va spune că El este supus Aceluia¹⁴⁶.

Se afirmă aici¹⁴⁷ o profundă și misterioasă solidaritate a lui Hristos cu întreaga desfășurare a vieții omenești de pe pământ. Hristos suferă cu toată omenirea și în ea se manifestă strădania Lui pentru desvârșirea noastră, chiar dacă nu întâlnește totdeauna și colaborarea strădaniei noastre. El Se străduiește ca toți să ne încadrăm în El, pentru că și Se poate supune întreg, adică cu toate m dularele trupului Său, lui Dumnezeu Tatăl.

Hristos, din momentul în care S-a suit pe cruce, nu mai bea vinul bucuriei până ce nu-l va bea cu toți în Împărăția cerurilor (Mt. 26, 29). El Își actualizează jertfa până la sfârșitul lumii. Întreaga viață omenească pe pământ în străduința ei spre Dumnezeu e un drum al crucii, un urcuș spre Golgota și o răstignire a ei cu Hristos, prin puterea ce o revărsă continuu răstignirea Lui pentru lume, dar și un refuz al acestui drum. Viața omenească pe pământ e o împărțire neconținută de Crucea lui Hristos, dar, în luptă cu aceasta împărțire, și un refuz continuu al ei. Viața omenească pe pământ e un amestec de alipire la război și de luptă cu războiul, de pocăință pentru păcate și de depășirea lor, dar și de desvârșirea lor. E o viață cu Hristos și din puterea lui Hristos, dar și de neputință și de refuz al drumului cu Hristos.

”Să vedem acum în ce mod Mântuitorul nostru nu bea vinul până ce nu va bea cu sfinții vinul cel nou în Împărăția lui Dumnezeu. Mântuitorul meu plânge pentru păcatele mele¹⁴⁸. Mântuitorul meu nu Se poate bucura cât timp eu rămân în frământare. De ce nu poate? Pentru că El însuși este avocatul pentru păcatele mele la Tatăl, precum spune Ioan, ucenicul Lui, că ”de va păcătui cineva, apărător drept avem la Tatăl pe Iisus Hristos și El este ispășirea pentru păcatele noastre” (In. 2, 1-2). Deci cum poate Acela, Care e avocatul pentru păcatele mele, să bea vinul bucuriei, când păcătui eu Îl întristează? Cum poate Acela care Se apropie de altar, ca să ispășească pentru mine păcătoșul, să fie în bucurie? Acela, la Care urcă continuu tristețea pentru păcatele mele? Este deci atât de mult timp în tristețe, cât timp mai persistă în greșală. Dacă Apostolul Lui plânge pentru cei ce păcătuiseră înainte și nu au făcut pocăință pentru cele ce au săvârșit (2 Cor. 12, 21), ce să spun de Acela care e numit Fiul iubirii? Deci

¹⁴⁶ Selecta *in Psalmos*, Hom, II în Ps. XXXI, P.G., 12, col. 1329-1330.

¹⁴⁷ Vezi și Sfântul Grigorie de Nyssa, *In illud, tunc ipse Filius subiecitur* etc., P.G., 44, col. 1304 .u.

¹⁴⁸ Cuvântul lui Pascal: ”Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde”, l-a spus, precum se vede, Origen, cu mult înainte.

pentru toate acestea stă în fața lui Dumnezeu intervenind pentru noi, stă la altar, ca să ofere pentru noi ispășire lui Dumnezeu; și tocmai pentru că avea să Se apropie de acest altar spunea că ”nu voi mai bea din rodul viei acesteia, până nu voi bea pe cel nou cu voi”. Nu vrea deci să bea singur vinul în Împărăția lui Dumnezeu, ci ne așteaptă și pe noi... Noi suntem deci cei care, neglijând viața noastră, întârziem bucuria Lui”¹⁴⁹.

Dar nu numai Hristos n-a intrat la bucuria deplină câtine viața a omenirii pe pământ, ci nici sfinții. Și ei plâng pentru păcatele noastre. În sensul acesta și ei se împărtășesc de Hristos care Se jertfește. De aceea fericirea sufletelor din starea provizorie nu e deplină.

”Nu au primit încă bucuria lor nici apostolii, ci și ei așteaptă, ca și eu să mă fac părtaș de bucuria lor. Când plecând sfinții de aici nu-și primesc îndată cununile depline ale meritelor lor; ci ne așteaptă pe noi, care suntem zăbavnici sau păcătoși. Când nu le este bucuria desvârșită nici lor, cât timp sunt îndurerați și plâng pentru păcatele noastre”¹⁵⁰.

Și după ce Origen citează pe Sfântul Apostol Pavel (Evr. 11, 39), conchide: ”Vezi deci că Avraam așteaptă încă să ia cele desvârșite. Așteaptă și Isaac și Iacov și toți proorocii ne așteaptă pe noi ca să primească cu noi fericirea desvârșită”. În sensul acesta istoria va fi judecată ca un întreg, întrucât cei ce constituie trupul unic al lui Hristos prin credință apar în cursul întregii ei desfășurări. De aceea și taina aceea se prestează pentru ultima zi a judecării amânate. Când unul este trupul, care e așteptat să fie justificat, despre care se spune că se va scula la judecată. ”Sunt multe membre, dar un singur trup; nu poate zice ochiul, mâinii: nu-mi ești de trebuință (1 Cor. 12, 20)... Cât privește vederea, dacă-ți lipsesc ochiului celelalte membre, ce bucurie va avea ochiul? Sau ce desvârșire va avea, dacă nu va avea mână sau dacă-ți vor lipsi picioarele sau celelalte membre?”¹⁵¹.

În sensul acesta interpretează Origen și viziunea lui Iezechiel despre adunarea oaselor, a nervilor, a vinelor, a pielii etc. pentru a se constitui trupuri noi (Iez. 37, 11). ”Deci, vei avea bucurie plecând din această viață, dacă ești sfânt. Dar bucuria deplină va fi atunci când nu-ți va lipsi nici un membru al trupului. Vei aștepta pe alții, cum și tu ai fost așteptat”¹⁵².

Dar ca și Hristos, tot așa și sfinții nu sunt numai într-o așteptare pasivă a sfârșitului lumii, ci contribuie prin puterea suferinței și iubirii lor la menținerea și dezvoltarea adevărului creștin în ea. Un teolog catolic zice: ”Precum Hristos cel înviat conduce treburile omenești din cerul misterios unde S-a ascuns privirilor omenești de la ziua Înălțării, la fel intervin cu El și ca El, în aceleași treburi, mulțimea de mucenici și de sfinți care-L înconjoară pe muntele

¹⁴⁹ *In Leviticum*, Hom. VII, P.G., 12, col. 478-482.

¹⁵⁰ Idem, *ibid.*

¹⁵¹ Idem, *ibid.*

¹⁵² *Ibidem.*

Sionului... Sfinții participă activ la judecata lui Dumnezeu. Aceasta se vede la ruperea peceilor, a peceii a cincea (Apoc. 6, 9-11), în primul act al viziunii celor apte trâmbițe (Apoc. 8, 3-5) și din alte multe texte din Apocalips (de ex. 18, 20), unde Dumnezeu pare a nu face decât să pronunțe judecata sfinților. Cei o sut patruzeci și patru de mii reprezintă imensa mulțime a sfinților din cer care, precum urmează Mielului pretutindeni unde merge El, Îl asistă și în funcțiunile de Judecătorii, în unire cu El, prezidează desfășurarea istoriei umane. ”Descriind toată desfășurarea timpului din urmă ca o judecată în progres neîncetat, Sfântul Ioan manifestă partea pe care mucenicii și sfinții în unire cu Hristos cel înviat o au și o vor avea din ce în ce mai mult în această desfășurare a judecății divine de-a lungul veacurilor”¹⁵³.

Dar nu numai sfinții din cer teaptă sfârșitul lumii, ci și în credințioșii de pe pământ este o aspirație spre sfârșit, ca spre punctul în care se vor uni deplin cu Domnul și se vor desvârși în El și vor avea odihnă în El. ”Nu există un mesianism creștin, dar există o eshatologie creștină”¹⁵⁴. Adică creștinii nu așteaptă pe Mesia ca pe un adevăr total nou și neanticipat, asemenea poporului evreu; ci lor le este proprie o așteptare și o speranță a deplinei manifestări a lui Hristos și a slavei adevărului și iubirii Lui în lume, prin desvârșirea ei pe un plan deosebit de cel al chipului ei actual. ”Această așteptare a lui Hristos, această speranță ar tării Sale într-un slav sunt și trebuie să fie mai puternice decât orice mesianism, căci sunt pătunse de iubire, de iubirea Bisericii pentru Hristos. În această iubire și în această speranță se exprimă în realitate tendința Bisericii și a întregii lucrări a ei spre a definitivă și efectua unitatea tuturor lucrurilor în Dumnezeu, care nu se va realiza deplin decât în ziua parusiei într-un slav a Fiului Său”¹⁵⁵.

Învățura ortodoxă despre judecata universală dă un accent deosebit valorii pe care o are istoria ca întreg pentru orice om, comunitatea adânc dintre ființele umane, necesitatea colaborării lor pentru a o conduce la starea voită de Dumnezeu. Sfinții rămân și ei, tocmai din acest motiv, profund interesați de cursul vieții omenești de după ei și prin rugăciunile lor caută să înrăurească pe oameni în bine. Dar în mod deosebit este important faptul că fiecare își primește integritatea fericirii sau nefericirii sale abia la judecata de la sfârșitul lumii, ceea ce arată că în concepția ortodoxă istoria este destinată unui sfârșit și unei judecăți și că prin urmare ea este o operă comună a întregii omeniri în care fiecare însăși are importanță a lui.

¹⁵³ H. M. Feret, *L'Apocalypse de Saint Jean, Vision chrétienne de l'histoire*, Paris, 1943, p. 241-246.

¹⁵⁴ *Op. cit.*, p. 250, 253.

¹⁵⁵ *Op. cit.*, p. 250.

2. Interpretări ale sfârșitului lumii ca încheiere a istoriei în întregul ei

Învătură ortodoxă despre un sfârșit al lumii îi are o confirmare în tendința spre un sfârșit și spre o desvârșire manifestată chiar în viața istorică a lumii, prin natura ei, dar care își prin Hristos tinde spre un sfârșit.

a) Una dintre interpretările desfurării creației ca destinată unui sfârșit ca întreg, vede realitatea esențială a ei în comuniunea subiectului personal cu alte subiecte.

Astfel pe de o parte desfurarea istorică a creației prin caracterul de subiect al oamenilor, ca factori ai ei, se cere după o ordine a deplinei eliberării a subiectelor de ordinea obiectivului și luptă pentru ea, dar pe de altă parte nu o poate realiza în cadrul ei. Aceasta înseamnă că pe de o parte creația în forma ei actuală trebuie să moară. Dar nu pentru a rămâne definitiv în moarte, ci pentru a învia definitiv într-o altă existență, spre a-și realiza acolo aspirația după desvârșire. "Sfârșitul istoriei înseamnă o trecere prin moarte, dar în vederea învierii"¹⁵⁶.

Berdiaeff, de la care am luat ideea de mai sus, influențat de filosofia existențialistă, face o prea mare despărțire între ordinea relației subiectelor umane și ordinea obiectelor. El nu vede puțină ca subiectele umane să comunice între ele în mod deplin prin realitatea obiectelor, în cadrul acestora; el nu vede puțină de a transfigura cadrul acesta prin spirit și de a contribui ca Dumnezeu să devină transparent prin acest cadru. Amintim că un mod de a face obiectele medii transparente de comuniune coincide cu considerarea lor ca daruri și cuvinte ale iubirii lui Dumnezeu făcute de noi și cu folosirea lor și între noi, ca atare. În afară de aceea el socotește ca subiectele umane să realizeze mai ales în actele de creație artistică, literară, filosofică etc. Dar trebuie să recunoaștem că fiecare credincios poate transfigura ordinea obiectivă prin toate faptele sale izvorâte din credință și iubire; prin toate, el poate muri unei vieți supuse obiectelor. E ceea ce spune Sfântul Apostol Pavel: "Cu Hristos împreună m-am răstignit, și viețuiesc acum nu eu, ci viațuiesc întru mine Hristos" (Gal. 2, 20); sau: "Căpurarea noastră cei vii suntem dați la moarte pentru Iisus, ca și viața lui Iisus să se arate în trupul nostru" (2 Cor. 4, 2). Această moarte și înviere nu se poate realiza deci numai prin puterea spiritului propriu aflat în om, cum lasă să se creadă gânditorul amintit prin faptul că pune un preț aproape exclusiv pe creațiile artistice, literare și filosofice, ci prin puterea Duhului lui Hristos. Iar aceasta se arată în orice faptă de iubire făcută de Dumnezeu și făcută de semenii proprii. "În toată vremea purtăm moartea Domnului Iisus în trup, ca și viața lui Iisus să se arate în trupul nostru" (2 Cor. 4, 10). Fără a ne însuși moartea Domnului, murind lui Dumnezeu făcută de tot ce e rău și egoist în noi, nu putem

¹⁵⁶ N. Berdiaeff, *op. cit.*, p. 279.

dobândi via a cea nouă cu Hristos; cu atât mai puţin nu ne putem pregăti pentru învierea cu Hristos.

E curios, de altfel, că, negând valoarea ordinii obiective din istorie, gânditorul amintit dă un preţ atât de mare realizărilor artistice şi filosofice, care iau şi ele un loc obiectiv în istorie. În realitate acestea sunt, măcar în parte, opere comune de transfigurare a creaţiei obiective, fiind când-o transparentă pentru Dumnezeu şi pentru semenii noştri. De aceea ea va fi judecată întregă, în măsura în care a contribuit la această transfigurare a lumii. Şi fiecare va fi judecat după măsura în care a contribuit la această transfigurare, care constă în a face transparente structurile iubirii şi frumuseţii spirituale divine în relaţiile interumane în cadrul cosmic. Aceste frumuseţi descoperite în acest sens de oameni şi de popoare în lume se vor eterniza desigur în viaa viitoare: picturile Voroneţului, domurile Occidentului, simfoniile lui Beethoven, relaţiile de profundă omenie şi dreptate înfăptuite între oameni, ca expresii ale spiritualităţii divino-umane, care au luat chip în istorie. ”Şi neamurile vor umbla în lumina făcliei Mielului şi vor aduce în cetatea Mielului odoarele şi comorile lor” (Apoc. 21, 24, 26). În felul acesta, a teptarea judecăţii universale este un factor important de stimulare a creaţiei în lume, de participare a fiecăruia la opera comună dată ei de Dumnezeu, pentru a face transparent pe Dumnezeu în relaţiile dintre semenii şi în cadrul creaţiei.

Sfârşitul istoriei ca întreg va fi trăit ca o moarte, ca şi sfârşitul omului, nu numai ca o trecere fără întrerupere a unei etape a vieţii experimentate ca inferioară, într-o sferă superioară...

Desigur, după cum am spus, credinciosul are încă în viaa aceasta uneori parte de vederea luminii dumnezeieşti. Apariţiile în care Iisus S-a lăsat văzut de ai Săi, în slava Sa ridicat din moarte, au fost fără îndoială momente ale sfârşitului istoriei în mijlocul ei, vedere eshatologică ce depăşeşte ”vederea şi cunoaşterea credinţei”¹⁵⁷. Dar la vederea aceasta fiinţa noastră nu se ridică prin puterile ei naturale, ci prin puterile dumnezeieşti, care desigur nu înlătură pe cele naturale, ci le intensifică.

Sfinţii Părinţi declară unanim că precum ochiul nu poate vedea lumina fizică din afară şi lucrurile din ea decât dacă are şi în sine această lumină, tot aşa şi spiritul nostru nu poate vedea lumina dumnezeiască şi realităţile din ea decât dacă are în sine această lumină.

b) P. Florensky spune că precum viaa viitoare este o viaţă descoperită în Duhul Sfânt, aşa şi anticipările ei, în existenţa pământească, sunt tot ridicate în Duh, dar ridicate care nu pot avea nici durată şi nici deplinătate câtine viaa pământească. Nici nu poate fi altfel. ”Cunoaşterea puterii depline a Duhului ar fi o deplină îndumnezeire a întregii creaţii, o desigură transfigurare a ei. Atunci istoria ar fi la sfârşit. În lumea întregă n-ar mai fi timp... Dar până când istoria

¹⁵⁷ P. Althaus, *op. cit.*, p. 243.

are cursul ei, pân atunci sunt posibile numai momente i clipe ale iluminării prin Duhul; pân atunci cunosc numai oamenii singurari, în momente i clipe singulare, pe Mângâietorul; ei se ridic atunci peste timp, în ve nicie; ”pentru ei nu mai e timp”, i istoria e pentru ei la sfâr it. Plin tatea dobândirii Duhului este cu neputin credincioșilor în totalitate, cum e cu neputin i credinciosului în totalitatea vie ii lui. Creatura nu i-a însu it înc deplin biruin a lui Hristos asupra mor ii i stric ciunii; deci nu are loc înc nici o deplin tate a cunoștin ei. Precum moa tele ce nu se stric ale sfîn ilor sunt o arvun a biruin ei asupra mor ii, adic revela ii ale Duhului în natura corpului, a a sunt sfintele iluminări duhovnice ti o arvun a biruin ei asupra ra iunii naturale, adic revela ii ale Duhului în natura sufleteasc ... ”.

”...Dar pân când nu e de fa învierea, nu este de fa nici deplina iluminare a în elegerii prin Duhul Sfânt. Afirmarea c se poate dobândi o cunoștin deplin despre o deplin nestric ciune este o preten ie asemenea celei a lui Simon Magul, a lui Mani, a lui Montan, a hiliaștilor i a altor fal i purtori de duh, care au min it i mint despre Duhul... Sfîn ii P rin i i filosofii tainelor lui Dumnezeu vorbesc de însemn tatea Duhului în concep ia creștin , dar aproape nici unul dintre ei nu scoate ceva clar i hot rător la lumin . Este incontestabil c Sfîn ii P rin i tiu pentru ei ceva; dar i mai incontestabil e c această tiin e a a de adânc ascuns , a a de imposibil de vestit i de gr it, c nu au puterea s -i dea o expresie clar ”¹⁵⁸.

c) Un alt teolog ortodox, Afanasieff, are aceea i viziune dualist a istoriei ca i Berdiaeff. Pentru el coexist permanent doi eoni în sânul istoriei. Nici dup el istoria nu înainteaz spre un sfâr it. Dar el identific mai accentuat una dintre componentele istoriei, cu via a în Hristos. Propriu-zis această component nu face parte din istorie, ci e dincolo de ea, de i e concomitent cu ea. El afirm existen a a doi ”eoni”: unul ”nou” i unul ”vechi”, sau al lumii, care nu se influen eaz unul pe altul¹⁵⁹.

d) Azi teologia protestant descoper i ea prin unii dintre reprezentan ii ei un aspect pozitiv dinamic în mi carea istoriei, ca de pilda Jurgen Moltmann.

De i înv tura fundamental protestant e c în via a aceasta nu avem nimic din via a de har a lui Hristos, ci numai o f g duin (*promissio*), teologul protestant Moltmann nu mai trage din această înv tur concluzia unei resemnări în condi iile unei vie i supuse r ului, ci concluzia unei lupte cu structurile r ului din această lume.

Concep ia despre istorie ca realitate ce înainteaz spre Împ r ia lui Dumnezeu prin tot mai drepte orânduirii sociale o sus in i unii teologi catolici, de i nu în termeni atât de clari ca unii din teologii protestan i, cum este

¹⁵⁸ Stolp i *utverjdenie istini*, p. 111-113.

¹⁵⁹ “Le monde” dans l’*Ecriture Sainte*, în: Irénikon 1969, no. 6-32.

Moltmann. Se pare că acești teologi privesc viziunea ireductibil dualistă a istoriei, moștenită de la Fericitul Augustin.

Astfel Johann Baptist Metz declară: "Mântuirea la care se referă credința creștină nu este o mântuire privată". El accentuează că mântuirea anunțată de Iisus are o referire la lume, dacă nu în sensul natural-cosmologic, în mod sigur în sensul social-politic: ca element critic eliberator al acestei lumi sociale și al procesului ei istoric. "Fără îndoie eshatologice ale tradiției biblice - libertatea, pacea, dreptatea, împotriva cărora - nu pot fi privatizate. Ele obligă totdeauna din nou la o responsabilitate socială". Desigur, aceste fără îndoie nu se pot identifica simplu cu nici o stare socială. Față de perfecțiunea eshatologică a teptatului creștin, orice stare politică realizată apare provizorie. Dar această rezervă eshatologică nu ne pune într-o opoziție cu prezentul social, ci într-un raport critic dialectic. Dreptatea, pacea, frățietatea trebuie ajutate să sporească în condițiile concrete ale vieții istorice¹⁶⁰. Creștinii sunt obligați mai ales să participe la acțiunea de statoinicire a păcii și desigur a creșterii condițiilor ei. "Creștinii trebuie să contribuie creator, critic, la opera social-politică a păcii. Căci pacea promisă de Hristos nu trebuie văzută ca o pace privată a insului singuratic; ea nu este o pace parțială, o pace separată, ci o pace pentru toți, o pace care este deschisă tuturor, celui mai sărac și mai mic și mai departat"¹⁶¹.

Această nouă înțelegere protestantă și catolică a istoriei nu mai este prea străină nici de cea ortodoxă. Ea cuprinde următoarele elemente demne de reținut:

1) Istoria este condusă de Hristos, ca întreg, spre Împărăția lui Dumnezeu, prin progresele sociale și prin reformele instituțiilor ei. De aceea creștinii sunt obligați să contribuie la aceste progrese și reforme. Acestea nu sunt indiferente pentru apropierea ei de Împărăția lui Dumnezeu.

2) Istoria totuși nu va ajunge la perfecțiunea eshatologică prin ea însăși. Căci în durata ei păstrează persistența moartei cu multe din grijile și tristețile ei; deci nu se poate ajunge în cadrul ei nici la comuniunea desvârșită cu toți. De aceea creația se cere după un sfârșit.

3) De aceea creștinii sunt datori să participe la toate acțiunile de îmbunătățire a relațiilor dintre oameni, nu numai în cadrul particular, ci pe planul general social¹⁶². Ei trebuie să-și dezvolte un simț al răspunderii istorice, pe lângă simțul răspunderii față de semenul individual, pentru că prin aceasta ajută întreaga omenire să înainteze spre perfecțiunea eshatologică. Dar întrucât această perfecțiune nu se va obține decât la sfârșitul istoriei, în Dumnezeu, iar înaintarea ei spre această perfecțiune este susținută de Dumnezeu însuși, creștinii trebuie să realizeze în cadrul tuturor relațiilor și structurilor sociale, chiar și a celor mai avansate, legătura cu Dumnezeu, depășind aspectul pur uman al lor.

¹⁶⁰ *Geschichte als Sündenfall und Weg Gericht*, 1925.

¹⁶¹ *Die Theologie der Hoffnung*, Kaiser Verlag, München, 1965, p. 203-204.

¹⁶² Idem, *ibid*

Ei trebuie să pună chiar în aceste relații și structuri sentimentul răspunderii în fața lui Dumnezeu pentru semenii lor, ca aceste relații să nu rămână cu un caracter de egalitate externă, formală, sau, simplu, uman-sentimental. Căci aceasta nu umple de plinătate viața lor și nu-i scapă pe oameni de moarte.

Numai un Hristos prezent în creștinii și numai în măsura în care este prezent în ei îi ajută pe aceștia să depășească continuu aspectul formal, exterior al progresului relațiilor umane, structurate de reforme tot mai avansate, într-o căldură și adâncime spirituală satisfăcătoare, după ce-i ajută să contribuie la înfrățirea unor structuri de tot mai mare dreptate și frățietate între oameni.

Un progres în această depășire a egalității și a respectului exterior se poate realiza, după noi creștinii, în măsura în care Îl avem pe Hristos și puterea Lui în noi ca subiectul-izvor al iubirii nesfârșite. De aceea numai sfinții dau o căldură deplină relațiilor lor cu oamenii, întrucât au pe Hristos în ei în mod culminant.

Toate învățăturile comunicate de Revelație și toate darurile împărtășite de Hristos au adâncimi spirituale și trepte nesfârșite. Hristos ca om, sau ca unire desvârșită a umanului cu Dumnezeu-Cuvântul, are o adâncime nesfârșită de înțeleșuri și de puteri iubitoare, îndumnezeitoare și ajutoare, care ne cheamă și ne conduc mereu înainte și mai sus în înțelegerea și trăirea noastră, în descoperirea de orizonturi mereu mai înalte, pe care să le facem cunoscute lumii ca moduri de relații superioare.

Tainele Bisericii nu ne dau nici ele numai niște haruri statice, niște bunuri sau niște virtuți limitate, pe care să le înținem cu grijă în limitele prezente, ca să le arțăm la judecata din urmă lui Dumnezeu, bine conservate, ca talantul nelucrat sau neînmulțit, din Evanghelie. Tainele au și ele un caracter profetic-dinamic, dându-ne puteri care trebuie mereu dezvoltate și mai deplin actualizate și care să ne ducă la trepte spirituale tot mai avansate în relațiile interumane, spre desvârșirea finală. Dar aceste adâncimi le valorificăm nu numai noi, ci împreună cu Hristos, folosindu-ne la aceasta și de aspectele noi ale realității sociale, pe care istoria le scoate la iveală nu numai prin evoluția lentă, ci câteodată și prin salturi ce se produc în ea. Hristos nu Se mulțumește să ne arate ca profet starea Sa, în mod pasiv, ca stare spre care trebuie să tindem tot. El este permanentul Profet care ne conduce mereu mai aproape de El, mereu mai sus și mai aproape de Împărăția cerurilor.

Hristos este întotdeauna creatorul și conducătorul ei spre această întinătate. Ca atare El dă desigur și ei un sens. Creștinii văd această conducere a lui Hristos și contribuie la înaintarea ei, dar și depășesc continuu în trăirea lor tot mai adânc orice punct atins de ea.

Dar nici sfinții nu socotesc că au ajuns la sfârșitul istoriei, căci și ei așteaptă sfârșitul ei, pentru a trăi în plinătatea ei comuniunea pan-umană, prin revelarea vădită a slavei lui Hristos și prin activarea deplină a întregii Lui puteri iubitoare de oameni.

Astfel Împ r ia lui Dumnezeu va veni se pare după ce crea ia va fi realizat pentru totalitatea lumii structuri corespunzătoare cu cea Împ r ie a drept ii, a p cii i egalit ii i, m car pentru unii, tr irea cât mai avansat a acestor rela ii în Dumnezeu. Perfec iunea eshatologică va veni după ce omenirea se va fi str duit s fac tot ce a putut pentru a se apropia de ea. Când acea perfec iune va ap rea, ea va în elege c tocmai aceasta îi trebuia, adic se va fi preg tit pentru primirea ei cu în alegere.

Dar Hristos ajut la conducerea aceasta a crea iei spre El i o împline te în El, la sfâr itul ei, nu numai ca factor ce lucreaz în l untrul ei în totalitatea ei într-un fel necunoscut, iar în cre tina într-un fel mai con tient, ci i ca judec tor final al ei. Îns i con tiin a unei judec i finale la care ne vom prezenta d cre tinilor puterea activit ii în istorie, pentru conducerea ei spre Împ r ia lui Dumnezeu. Fiecare va fi judecat la sfâr it în fa a tuturor, în fa a rezultatului final al istoriei. Prin aceasta se va ar ta c fiecare e chemat s lucreze binele nu numai în cercul închis al semenilor s i (în egoismul perechii c s torite care a evitat na terea de copii, în egoismul tribului, rudelor de sânge etc., în egoismul neamului), ci i pentru cauzele generale ale omenirii. De aceea i mor ii dinainte vor fi judeca i din nou atunci, pentru c atunci se va vedea în ce m sur faptele lor au determinat pe cei ce au tr it după ei s lucreze bine sau r u pentru toat umanitatea i pentru dezvoltarea ei.

Acesta e înc un motiv pentru care urm resc i sfin ii i îngerii, în mod palpitant, cum î i duc i cum î i sfâr esc via a oamenii urm tori, rugându-se pentru ei, ajutându-i, inând cununa lor preg tit .

Dar i noi, cei de pe p mânt, avem o datorie de a contribui la buna dezvoltare a istoriei i dintr-o responsabilitate pentru înainta ii no tri, tiind c ei vor fi judeca i din nou, la sfâr it, pentru rezultatul la care a ajuns istoria ca întreg.

3. Teoria eshatologicului în cadrul istoriei

Spre deosebire de înv tura cre tin în general i de interpret rile ei amintite, care v d în principiu incompatibilitatea între eshatologie i istorie, sunt unele concep ii care v d eshatologia ca un eveniment ce se produce în cadrul acesteia, adic în partea final a ei. Ele împac într-un anumit mod imposibil relativul ei cu absolutul ap rut în ea. Ele v d parusia lui Hristos ca un eveniment de la finea lumii, dar nu dincolo de ea (die entgeschlichtiche Parusie)¹⁶³. Reprezentan ii lor afirm c precum lumea a fost locul de lupt pentru Hristos i pentru Împ r ia Lui, a a trebuie sa fie i locul Lui de biruin ; c precum S-a ar tat umilit în ea, a a trebuie s Se arate i triumf tor; c istoria numai a a i-ar primi sensul deplin, ar lep da caracterul enigmatic, dac ar fi luminat la sfâr it

¹⁶³ P. Althaus, *op. cit.*, 245.

de apari ia Domnului în slav . Ele spun c dacă lucrarea lui Dumnezeu în lume înseamn o continu afirmare a ei, El ar trebui s apar i la sfâr itul ei, aducând un da final pentru ea i ar tând c Dumnezeu poate ap rea în ea, în toat str lucirea Lui, c ea este în stare s -L fac ar tat, chenoza Lui ne inând de structura timpului, ci de voia lui Dumnezeu de a Se re ine de la deplina Lui manifestare pentru a l sa omului putin a de a se decide în deplin libertate pentru El¹⁶⁴.

C sensul istoriei crea iei se va dezv lui de abia prin revela ia deplin a lui Iisus la a doua venire, de abia prin judecata ce o va rosti El asupra ei i c de abia aceast judecat va ar ta deplin importan a pe care o are istoria, este just. Dar pe ce temeii se deduce c aceast descoperire a sensului deplin al ei, deci aceast clarificare a pozi iei lui Dumnezeu fă de tot ce s-a s vâr it în ea, trebuie s fie i ea un eveniment în aceast istorie, când orice eveniment în aceast istorie trebuie sa împrumute caracterul ei relativ¹⁶⁵?

Sensul istoriei nu se poate descoperi în istorie, judecata asupra ei nu se poate rosti în cuprinsul ei, c ci aceasta ar însemna c ea a ajuns la cap t cât înc ea dureaz , ceea ce este imposibil. De aceea ar tarea descoperit a lui Iisus Hristos cu umanitatea Sa des vâr it îndumnezeit nu poate avea loc în istorie. C ci îns i umanitatea aceasta îndumnezeit e dincolo de istorie. Istoria e prin fiin a ei drum, nu odihn final , ea e tensiune neajuns la cap t. Ea e timp i în timp nu e dat totul concentrat. F r s socotim c în ea trebuie s se fac numaidecât r ul, cât ine ea, înc nu se posed tot binele. Ea e domeniul mi c rii spre des vâr ire, nu al des vâr irii în care a încetat mi carea mai departe; ea e domeniul relativului, al nedeplinei descoperiri, l sând loc mult presupunerilor, posibilit ilor, ambiguit ilor. Din aceast tensiune nu se poate ajunge evolutiv la odihn , ci printr-un salt, care nu st în puterile a ceea ce se afl în tensiune, în mi care, în puterile istoriei. E necesar o oprire a istoriei efectuat de sus, pentru ca omenirea s fie trecut la o existen supraistoric .

Teoriile care v d Parusia ca un eveniment în partea final a istoriei, care v d eshatologicul, des vâr irea ca o faz final a istoriei, concep Împ r ia cerurilor ca un chip dezvoltat al lumii acesteia, sau lumea aceasta ca un chip nedevoltat al Împ r iei cerurilor. Nu v d caracterul transcendent al Împ r iei cerurilor, sau dualismul ireductibil dintre lumea aceasta i Împ r ia cerurilor.

Mai accentuat e gre eala aceasta la *hilia tii* propriu-zi i, care a teapt o împ r ie a lui Hristos de o mie de ani pe p mânt, înainte de judecata din urm . De bucuria acestei Împ r ii vor avea parte, zic ei, numai drep ii, atât cei mor i, care vor învia la începutul ei, cât i cei din via , care se vor ad uga acelora. P c to ii care nu vor fi murit vor petrece în timpul ei închi i în temni - de i dup alt p rere drep ii vor petrece în timpul ei în cer, cu Hristos, iar

¹⁶⁴ Argumentele acestea le aduce mai ales N. Schmidt, *Zeit und Zwigkeit*, 1927. Vezi la P. Althaus, *op. cit.*, p. 245-247.

¹⁶⁵ P. Althaus, *op. cit.*, p. 303.

satana cu îngerii lui și cu p c to ii care n-au murit, pe p mântul pustiit¹⁶⁶. La sfârșitul mileniului se va da drumul satanei, iar p c to ii vor învia. Satana cu îngerii lui și cu p c to ii se vor ridica împotriva lui Hristos și a drepților, dar vor fi nimiciți total. După alt p rere, p c to ii mor și vor învia pentru judecata universală, numai după ce ultima r scoală a satanei și a p c to ilor de pe p mânt va fi înfrânt¹⁶⁷.

În toate variantele milenariste, Împ r ia cerurilor are un caracter istoric după chipul vieții de acum. P c to ii vor porni împotriva cetăților acestei împ r ii o luptă trupească sau spirituală, pe p mânt, deci se pot ciocni într-un anumit moment, c c i are loc cel puțin atunci o coexistență între cei drepți și cei p c to i. Sectele care o susțin nu se mulțumesc numai cu fericirea duhovnicească a vieții spirituale, ci doresc cel puțin pentru un r stimp de o mie de ani, anterior aceleia, o fericire mai apropiată de cea posibilă în lume.

Înv ătura aceasta înseamnă o reluare a speranțelor poporului iudeu care a teptat pe Mesia pentru a restabili împ r ia Lui p mântescă distrusă de împ r ia Babilonului. Ea interpretează greșit proorociile din Vechiul Testament, care vorbesc de o viitoare restabilire a strălucirii lui Israel prin Mesia. Se spune că după întoarcerea din Babilon nu s-a mai restabilit cu adevărat acea împ r ie, așa cum s-a prezis de Isaia (49, 23; 61, 5-6), de Daniel (cap 2 și 7) și de Iezechiel (cap. 40-48). Deci cândva trebuie să se împlinească. Înv ătura aceasta n-a fost reluată numai de unele secte, ci și de o serie de teologi protestanți, ca de pildă de Coccejus, Bengel, Öttinger, Merken, I. Th. Beck, Auberlen, R. Rothe, Martensen, Hoffmann, Delitzsch, Frank etc.

În general hiliasmul înseamnă a teptarea unei viitoare "desvârșiri provizorii a Împ r iei lui Dumnezeu pe p mânt printr-o intervenție nemijlocită a lui Hristos cel în l at"¹⁶⁸. Dar multiplele lui variante se pot reduce la două forme generale: hiliasmul moderat și hiliasmul strict. Cel dintâi a teptat venirea lui Hristos la sfârșitul perioadei de desvârșire a istoriei, cel din urmă, la început. Hiliasmul moderat e reprezentat de Spener, cu speranța sa "în timpuri viitoare mai bune"; de Bengel, cu a teptarea unui timp de biruință și înflorire a Bisericii; de Delitzsch și de Martensen, care vorbesc de o venire "spirituală" a lui Hristos¹⁶⁹.

După hiliasmul moderat, poporul Israel se va converti, va veni un timp de mare misiune, creștinismul va avea o putere de străpungere peste lume, ideile creștine vor străbate viața instituțiilor umane. Toate acestea vor fi efectul lui Hristos cel în l at și al domniei Lui, pe care o va exercita nevăzută din cer, prin parusia Lui spirituală. Dar venirea Lui personal vizibil încă nu s-a

¹⁶⁶ W. Müller, *Die Adventisten. Was man von ihnen wissen muss?* Advent Verlag (K. V.), Hamburg, Wien, Zurich.

¹⁶⁷ Idem, *ibid*

¹⁶⁸ Th. Häring, *Der christliche Glaube*, ed. 2, 1912, p. 676 și u.

¹⁶⁹ Martensen, *Weltreich*, Religion und Gottesherrschaft, II, p. 425.

produs, deci nici învierea și transfigurarea comunității creștine¹⁷⁰.

Altfel e hiliasmul strict al lui Hoffmann, Frank și Auberlen. După aceea, mileniul începe cu venirea lui Hristos, cu învierea și prefacerea credințelor, cu restabilirea comunității transfigurate pe pământ. Hristos revenit va exercita o stăpânire împărătească pe pământ¹⁷¹. Această stăpânire a lui Hristos pe pământ va coincide cu împărăția fîgduită lui Israel. ”Hiliasmul și așteptarea pentru Israel își apar în laolalt”¹⁷². Israel se va întoarce din diaspora în Canaan și prin Hristos cel revenit și se va restabili împărăția. Israel va exercita stăpânirea ”sub regele mesianic, fîgduitul lui”¹⁷³. Ierusalimul va fi centrul împărăției de o mie de ani. Israel va apărea iarăși în fruntea întregii omeniri¹⁷⁴. Precum se raportează preotul la credințori, așa se va raporta Israel la lume: va mijloci raporturile ei cu Dumnezeu. Astfel iudeii sunt învățorii noștri în lucrurile dumnezeiești. Căci ei sunt și în Noul Testament.

Acestei învățături îi se poate răspunde că proorocia despre restabilirea împărăției lui Israel s-a împlinit prin întemeierea Bisericii, care e Israel cel spiritual, sau se va împlini desvârșit în viaa viitoare. ”Prin Hristos, Ierusalimul, templul, cultul, ca umbre (Col. 2, 17; Evr. 8, 5; 9, 1), au fost depășite și desființate odată pentru totdeauna. De când Hristos e aici, nu mai poate veni ceasul pentru Iezechiel (40-48) cu viziunea noului Ierusalim preoțesc; nu mai există alt templu decât comunitatea lui Hristos însuși. Și de când e aici Hristos, readunarea poporului lui Israel din diaspora nu mai are o însemnătate pentru istoria mântuirii, pentru că însemnătatea specială a rii, a Ierusalimului, a împărăției lui Israel, a cultului lui, a trecut. De atunci încolo diaspora lui Israel e tot așa de puțin teologică, cum e diaspora poporului german în fața lumii”. ”Israel ca popor istoric nu mai e o mîrmire teologică, un factor în istoria mântuirii; de la Hristos, Israel și-a împlinit misiunea lui în istoria mântuirii”¹⁷⁵.

Hiliasmul pretinde o împlinire a speranțelor creștine în planul imanent al istoriei. El pretinde că dacă lucrarea de mântuire a lui Dumnezeu e un dat pentru istoria aceasta a noastră, acest dat trebuie să se manifeste și la sfârșit. Istoria trebuie să fie desvârșită, zic hiliastii. ”Dar desvârșirea istoriei înseamnă caracterul istoric al desvârșirii”. ”Biserica lui Hristos apare în istorie, luptă în istorie, ea trebuie să ajungă tot în istorie la desvârșire și la biruință; ea a suferit în lume și din partea lumii, ea trebuie să fie arătată de aceea lumii și în slava ei”¹⁷⁶. Sau: ”Istoria nu poate să ajungă la sfârșit, până ce Hristos nu a supus, în

¹⁷⁰ La P. Althaus, *op. cit.*, p. 294.

¹⁷¹ Frank, *System der christlichen Wahrheit*, II, 47.

¹⁷² Auberlen, *Das römische Reich*, p. 230, 233, 345 urm.

¹⁷³ P. Althaus, *op. cit.*, p. 295, nota 1.

¹⁷⁴ Frank, *op. cit.*, 47, 7, 8.

¹⁷⁵ Fr. Spemann, *Jerusalem, Wittenberg und Rom (f r an)*, p. 214.

¹⁷⁶ P. Althaus, *op. cit.*, p. 300-301

ziua ultimă a istoriei, toate formele, instituțiile și mișcările istorice, st pânirii Sale”¹⁷⁷.

Hiliasmul nu se poate susține din punct de vedere teologic și este în sine contradictoriu. Față de hiliasmul moderat se poate spune: dacă desvârșirea Bisericii în timp se produce înainte de venirea lui Hristos, de ce se mai așteaptă venirea lui Hristos? Iar față de hiliasmul strict se naște întrebarea: oare nu înseamnă venirea lui Hristos că atare și învierea de obște, în mod necesar, sfârșitul istoriei și al chipului actual al creației? Unde ar mai fi deci loc pentru o împărțire intermediară? Sau dacă ea este desvârșirea finală, ce mai are să aducă în plus Împărăția cerurilor care urmează ”mileniului”? Nu se sîrbește astfel deja după împărțirea finală? Mai departe: întrucât hiliasmul fixează o întreprindere provizorie, o treaptă intermediară între istoria noastră de acum și desvârșirea finală, trebuie să sfârșie ceea ce începe nedespărțit împreună și să zugrăvească un tablou contradictoriu. El admite că primă treaptă a desvârșirii mântuirea comunității, de care trebuie deosebită cea a doua treaptă mântuirea lumii. Dar cum poate fi despartită comunitatea, de omenire și de lume? Învierea și desvârșirea comunității nu poate fi ceva izolat. Moartea noastră nu este numai moartea noastră, ci a chipului actual al creației. Învierea noastră nu este numai învierea noastră, ci este radicală înnoire a creației întregi. Învierea morților într-o împărțire finală a istoriei, o ”comunitate transfigurată” pe pământul vechi, nu este decât ”mitologie”¹⁷⁸. Cum pot fi incoruptibile trupurile în forma actuală a creației? Iar dacă trupurile celor înviați sunt coruptibile, cum pot trăi o mie de ani și cum pot fi ferite de neajunsurile bolilor și ale necesităților trupului și cum pot lupta cei în trupuri muritoare, cu cei în trupuri care nu mor o mie de ani?

Pe lângă aceea, de ce s-ar dori o fericire în această lume, înainte de a se obține cea din planul eternității? Și în ce ar consta ea? Dacă ar fi o stăpânire a

¹⁷⁷ Idem, *op. cit.*, p. 303, unde citează și pe Irineu, cunoscut ca hiliast: ”Căci este drept ca Biserica, în aceeași creație în care a lucrat și a fost încercată în toate felurile, să obișnuiește și în drumurile ei” (*Adv. haereses* 5, 32 urm.).

¹⁷⁸ M. N. Feret, *op. cit.*, p. 304-305. D. Hofmann (*Enzyklopedie*), p. 109 urm.: ”Comunitatea este transfigurată pentru că se face vizibilă comunitatea Dumnezeuului celui viu împotriva lumii. După ce apariția Bisericii a stat în contradicție cu ființa lumii, acum contradicția ei este suprimată. Comunitatea transfigurată poate începe acum o activitate de fel nou și Hristos, o nouă activitate prin ea, care convinge lumea de faptul că aici s-a realizat mântuirea și o supune și pe ea acestei mântuirii”. Sunt adunate aici, zice Althaus (*op. cit.*, 304, nota 3), într-un tablou teologic imposibil, istoria, minunea, dumnezeiața împotriva lumii și - ceea ce sparge istoria - transfigurarea naturii, învierea, înnoirea comunității desvârșite. St. Thomasius (*Christi Person und Werk* III, 2, 464 urm.) spune de această viziune: ”un gând ciudat: o comunitate fericită a lui Dumnezeu, desvârșită spiritual, trupește, cu Domnul ei transfigurată în mijlocul ei, în mijlocul unei omeniri în care sunt încă pătate de moarte - și apoi o istorie a acestei comunități care iar și trece te strâmtorată de cei de afară, ba chiar într-un fel de suferință... nu poate avea ca reedificare existența ei decât lumea veche netransfigurată”.

celor blânzi, cum s-ar menine ea în această lume? Dacă ar fi o stăpânire cu putere lumească asupra celorlalți, cum s-ar potrivi ea pentru niște oameni care se pretind superiori spiritual? Nu înseamnă aceasta că cei ce ar domni astfel ar fi niște oameni cu nimic mai buni decât cei stăpâniți și deci că ei așteaptă această stăpânire ca o revanșă pentru umilirile dinainte, o revanșă care le dă o bucurie mai sigură și mai concretă decât bucuria spirituală și problematică din altă lume? Ipoteza hiliastă este lipsită de orice preocupare de înduhovnicire a omului.

4. Conjecturi despre condiția lumii în momentul sfârșitului

Mântuitorul a declarat că nimenea nu știe ziua și ceasul în care va veni, nici "îngerii din ceruri, nici Fiul, ci numai Tatăl" (Mt. 24, 36; Mc. 13, 32). "Drept aceea, privegheați, că nu știți ziua când vine Fiul omului" (Mt. 25, 13; Mc. 13, 33; Lc. 12, 40). Numai Tatăl lui Își revine să aprecieze momentul acesta. Toate calculele care, pornind de la numere arbitrare interpretate, (Daniel 7, 2; 9, 25; Apoc. 12, 14 etc.) fixează zilele, lunile, vremile, ca date precise, trec peste granița ce a pus-o Dumnezeu puțin în deosebi de previziunea a omului și de stabilirea sensului adevărat al simbolurilor Revelației, care sunt profeții ce se vor lumina deplin după împlinirea lor.

Dată fiind granița pusă de Mântuitorul, se pot face doar conjecturi asupra condițiilor generale ale momentului istoric care ar putea justifica sfârșitul lumii.

Se pare că lumea va urma în general, din punct de vedere al structurilor sociale și al dezvoltării intelectuale, o linie de progres. Iar părerea majorității teologilor din timpul mai nou este că creștinismul nu trebuie să se opună acestui progres, ci să-l sprijine, căci el poate fi și baza unui progres pe plan spiritual.

Dar sensul progresului spiritual poate avea multe în alegeri. De aceea sfârșitul lumii nu poate fi prevăzut cu precizie.

Prinții teologii ortodocși au prezentat și ei momentul care ar putea provoca sfârșitul lumii, ca o stare caracterizată prin ambiguitate. Simeon Tesalonicianul spune că sfârșitul va veni "când se va răci dragostea, când se va înmulți răutatea și va pieri bunătața"¹⁷⁹, deci războiul va fi ajuns la o ultimă dezvoltare. P. Florensky, recunoscând că Duhul va apărea deplin numai după ce se va sfârși creația în forma ei actuală, spune că aceasta va coincide cu o ultimă dezvoltare a binelui: "Pe măsura apropierii sfârșitului istoriei, apar pe culmile sfinteii Biserici raze noi, până acum aproape născute, ale zilei viitoare ce nu se va mai întuneca. Însă Simeon Noul Teolog vorbește oarecum altfel; el scoate anumite tonuri noi în comparație cu asceții vechi. În Biserica noastră aceste

¹⁷⁹ R. spunsuri la întrebările unui arhieru, 28, în: *Tratat despre toate dogmele credinței noastre ortodoxe*, 1865, București, p. 319.

tonuri par asemenea soarelui ce r sare la s rb toarea s rb torilor. Sfântul Serafim de Sarov i marii stare i ai mân stirii Optina, Leo, Leonid i Macarie, dar în special Ambrozie concentreaz în ei sfin enia ca într-un focar. Prin ei e vizibil Cel ce vine, ca printr-un ocean. E aici o nuan nou , unic , apocaliptic ”¹⁸⁰.

Dar de i istoria ar putea fi considerat coapt pentru sfâr it, când va fi ajuns la faza amintit , sfâr itul va fi adus în fond de Dumnezeu. Numai El vede sigur când ea e coapt de fapt pentru sfâr it, pentru descoperirea sensului ei ca întreg.

Apari ia sensului acestuia de sus este una cu apari ia Cuvântului lui Dumnezeu, pe Care Apocalipsa Îl descrie ca venind c lare pe un cal alb i ca numindu-Se Credincios i Adev rat i judecând i r zboindu-Se întru dreptate (Apoc. 19, 11, urm.). Cuvântul lui Dumnezeu e i Ra iunea lui Dumnezeu, care ca atare e i sensul desf ur rii istoriei. El Se va ar ta pe cerul deschis. Cerul se va deschide pentru a izbucni din el sensul, ra iunea tuturor celor ce au fost s vâr ite pe p mânt, iar ra iunea aceasta vine pe cal alb, adic r sturnând repede toat ra iunea (tot cuvântul) ipocrit i tot adev rul mincinos care ar vrea s i se opun . El *e credincios*, nu pentru c El crede, ci pentru c e fidel lumii pe care a creat-o pentru un sens i vrea s o împlineasc în El; *e credincios* celor ce le-a f g duit fericirea ve nic dac vor lucra din credin a în El. i *adev rat*, în opozi ie cu toat minciuna amestecat în via a omeneasc ¹⁸¹. Ra iunea de sus, dup care au fost create ra iunile ce s-au manifestat în istorie, va ap rea pentru a lumina deplin înta spre care au avut s înainteze i va ar ta întrucât au înaintat spre ea sau nu.

5. Semnele sfâr itului i motivul nev zut al sfâr itului lumii

Conform Sfintei Scripturi, de i nu se va putea prevedea cu siguran momentul sfâr itului lumii, totu i vor fi unele semne care pot s indice cu oarecare probabilitate apropierea sfâr itului. Desigur c i aceste semne sunt supuse unei ambiguit i. De aceea, Sfânta Scriptur spune pe de o parte c sfâr itul va veni pe nea teptate, dar pe de alt parte, d unele semne ale apropierii lui.

Sfântul Apostol Petru înf i eaz caracterul ambiguu al apropierii sfâr itului, declarând c i atunci unii se vor îndoii de apropierea lui. De aceea sfâr itul va veni ”ca un fur”. ”Întâi trebuie s ti i c în zilele cele de apoi, veni-vor cu batjocur batjocoritorii, care vor umbla dup poftetele lor i vor zice: Unde este f g duin a venirii Lui? C de când au adormit p rin ii, toate r mân a a ca

¹⁸⁰ P. Florensky, *Stolp i utverjdenie istinî*, Berlin, 1929, p. 125.

¹⁸¹ Origen, Coment. *la Ev. Ioan*, ed. Erwin Preuschen, Leipzig, 1903, În: *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten*, p. 59.

de la începutul zidirii... Iar ziua Domnului va veni ca un fur; atunci cerurile vor pieri cu vuiet mare; stihiiile arzând se vor desface și pământul și lucrurile de pe el vor arde cu totul (2 Pt. 3, 3-4, 10).

Pe de o parte semnele sfârșitului date de Scriptură par să fie foarte caracteristice. Dar pe de altă parte, din cauza echivocului care va persista, nici aceste semne nu pot fi identificate cu siguranță deplin. Ele sunt: 1) predicarea Evangheliei la toate popoarele (Mt. 24, 14); 2) convertirea poporului iudeu la creștinism (Rom. 11, 25); 3) înmulțirea furtelor și răpirea dragostei între oameni (Mt. 24, 10, 12), cederă multora de la credință, amăgiri de prooroci mincinoși (Mt. 24, 4 și urm.), înmulțirea războaielor și a vertiginilor de războaie (Mt. 24, 67), mari catastrofe în natură (Mt. 24, 7, 29); 4) venirea lui Enoh și Ilie (Apoc. 19, 1); 5) venirea lui Antihrist (2 Tes. 2, 3-11; 1 In. 2, 18) care va lucra împreună cu apostolii și mincinoșii tot felul de semne ca să amăgească pe oameni; substituindu-se lui Hristos, el va prigoni cu furie pe aleșii Domnului (Mt. 24, 5, 11); 6) arătarea pe cer a "semnului Fiului omului" (Mt. 24, 30), adică a crucii.

Semnele 1 și 3 sunt ceva prea general, ca să se poată cunoaște exact când s-au produs. Convertirea poporului iudeu nu ținem în ce sens are să se întâmple. Celelalte semne cuprind pe de o parte ceva misterios, pe de altă parte nu vor avea o aparență lipsită de echivoc. De aceea mulți vor putea să le indice ca prezente, înainte de a se produce real, și mulți vor putea contesta realitatea lor, când se vor produce de fapt.

Astfel istoria va putea ajunge obiectiv de multe ori aproape de sfârșit, dar oamenii nu vor putea subiectiv să cunoască aceasta; sau unii oameni o vor considera aproape de sfârșit, fără să fie de fapt. De aceea ei vor continua să se ocupă și să se ocupe cu celelalte treburi ale lor, chiar în preajma sfârșitului ei real. *Istoria nu va ajunge la sfârșit prin ea însăși, ci prin voia lui Dumnezeu.*

Dumnezeu îi pune capăt când vrea, dar aceasta, se pare că atunci când continuarea ei nu ar mai avea într-adevăr un rost, chiar dacă multor oameni li s-ar părea dimpotrivă. Numai din viața lor de dincolo vor vedea și ei că o continuare a istoriei ar fi fost inutil. De aceea Scriptura cere ca oamenii să fie pregătiți pentru sfârșit, dar nu să fixeze un soroc al lui (Mt. 24, 42).

Unii Părinți bisericești văd motivul sfârșitului lumii la un moment dat, într-un plan intern al lui Dumnezeu. Sfârșitul ei va veni prin Dumnezeu, atunci când ea și-a împlinit rostul conform planului lui Dumnezeu.

Ambele aceste idei: sfârșitul lumii prin Dumnezeu, dar atunci când ea și-a va fi împlinit rostul prevăzut de Dumnezeu, se cuprind în afirmarea Sfântului Maxim Marturisitorul și a Sfântului Simeon Noul Teolog, că întâi trebuie să se împlinească lumea de sus și apoi va veni sfârșitul. După cel dintâi, lumea de sus se va împlini când toate mădularele se vor strânge în jurul capului - Hristos, ca

s fie trupul lui Hristos complet¹⁸². Cel de al doilea dezvoltă ideea aceasta, adugând că pentru a se întregi trupul lui Hristos cu toți cei mai înainte-rându-i, trebuie ca această să se nască pe pământ. ”Deci, fiindcă Biserica este trupul lui Hristos și mireasa Lui și lumea de sus și locul lui Dumnezeu, iar mădularele trupului Lui sunt toți sfinții; și fiindcă nu s-au născut încă toți, nici n-au bineplăcut, este vădit că nici trupul lui Hristos nu e complet și nu s-a umplut încă lumea de sus, adică poporul Bisericii lui Dumnezeu, ci se află încă mulți în lume și până azi mulți care nu cred, dar vor crede în Hristos. Sunt și mulți pe care toți i risipitori care se vor pocăii și mulți neascultători care vor asculta. Și încă mulți se vor naște și vor bineplăcea lui Dumnezeu până la glasul trâmbiței din urmă. De aceea e de trebuință să se nască toți cei mai-înainte-tiu și de Dumnezeu și să se umple lumea Bisericii de deasupra lumii acesteia, a Ierusalimului celor întâi-născuți, în cele cerești. Și atunci se va umple plin tatea trupului lui Hristos de cei ce sunt mai înainte-rându-i de Dumnezeu ca să se facă după chipul Fiului Său, care sunt fiii luminii și ai zilei aceleia. Aceștia sunt toți mai înainte-rându-i și scriși și măsurași și se vor uni și se vor lipsi de trupul lui Hristos și atunci va fi întreg și desvârșit trupul lui Hristos și nu va mai lipsi nici un madular”¹⁸³.

Ideea a exprimat-o mai înainte Sfântul Grigorie de Nyssa care zice: ”Prin cei ce se adaugă continuu la credință, Hristos Se zidește pe Sine însuși. Și El va înceta să Se zidească pe Sine, când va ajunge la măsură de creștere și desvârșire a trupului și nu va mai lipsi ceva care să trebuiască să se adauge prin zidire, toți fiind zidiți pe temelia proorocilor și apostolilor... Dacă deci, cap fiind El, Își zidește corpul Său în continuare prin cei ce se adaugă mereu, închegându-i și articulându-i pe toți în ceea ce i se potrivește fiecare ruia după măsură lucrării lui, ca să fie, fie mână, fie picior, fie ochi, fie ureche, fie altceva din cele ce completează trupul, pe măsură credinței fiecare ruia, iar când aceasta Se zidește pe Sine, precum s-a zis, e clar că slăbindu-Se în toți, pe toți îi primește în Sine, pe cei ce se unesc cu Sine prin împărțirea de trupul Său și pe toți îi face mădulare ale trupului Său, ca să fie mădulare multe, dar un trup”¹⁸⁴.

Sfârșitul lumii va veni deci când se va completa lumea din punct de vedere spiritual, sau trupul lui Hristos, ca o spiritualitate unitară și armonică. Unitatea acelei lumi trebuie să cuprindă totalitatea formelor de încorporare individuală a spiritualității divino-umane a lui Hristos. Desigur deplin tatea unirii se va realiza dincolo. Dar dincolo se realizează cele năzuite aici.

Dar de ce este definit prin număr această totalitate și nu implică mai degrabă o infinitate de forme individuale, e greu de înțeles. Poate pentru spiritul finit e necesar acest caracter definit al totalității formelor de spiritualitate, ca să le poată cuprinde fiecare pe toate. Spiritualitatea divină exprimată uman

¹⁸² *Amigua*, P.G., 91, 1280-1281.

¹⁸³ *Cuv. 45*, ed. cit., p. 219.

¹⁸⁴ *In illud, tunc ipse Filius subiecitur*, P.G., 44, col. 1317-1320.

prime te un contur definit, f r a înceta s fie experiat ca infinit în adâncimea ei. Poate îns motivul principal pentru care num rul persoanelor care completeaz Trupul tainic al Domnului e definit, s fie acela c un num r infinit de persoane nu poate fi iubit. Iubirea infinit cere i o concentrare a ei spre persoane de num r finit. Nici dumnezeirea nu e un num r infinit de persoane. Dar ipostasurile ce se iubesc sunt ele înse i infinite. Tot a a experiaz infinitul persoanele umane ce se iubesc în trupul Domnului cu iubirea unitar din El, sau din Sfânta Treime, dar nu din infinite centre divine.

Însa conturul definit al spiritualit ii se refer probabil nu numai la num rul limitat de persoane în care se experiaz , ci i la modalit ile de experien i exprimare a spiritualit ii lui Hristos de c tre lumea spiritelor create, f r ca s se exclud tr irea infinitului de c tre ele i o înaintare în Hristos cel infinit i Unul prin fiecare modalitate. Persoanele se grupeaz pe p mânt pentru a experia modalit i mai bogate ale încorpor rii spiritualit ii divine a Capului noii umanit i, Hristos, în leg turi variate i mereu schimbate. Dar în lumea viitoare fiecare persoan , de i reprezint o modalitate de încorporare a spiritualit ii infinite a lui Hristos, va avea i va în elege în leg tur cu ea pe toate celelalte într-un mod infinit mai deplin ca aici, încât fiecare va tr i întreaga spiritualitate a lui Hristos, a trupului tainic al Lui, dar în alt form . Iar pe de alt parte, întreaga spiritualitate dumnezeiasc i ome-neasc concentrat în Hristos, Capul trupului omenirii îndumnezeite, se va afla actualizat prin m dularele acestui trup al S u. Nimic din comoara aflat în Hristos nu va fi nevalorificat în trupul Lui tainic, datorit nenum ratelor capacit i naturale, în l ate de har, pe care le reprezint m dularele Lui.

Sfântul Grigorie de Nyssa spune c Dumnezeu prive te în viziunea Sa omenirea ca un întreg i dac n-ar fi prev zut c derea ei, oamenii s-ar fi n scut altfel i ar fi ap rut to i în existen deodat ¹⁸⁵. Faptul c în urma p catului se nasc succesiv, face ca fiecare s a tepte realizarea sa deplin pân la na terea tuturor. Oarecum na terea deplin a fiec ruia e condi ionat de na terea tuturor la sfâr itul lumii. Chipul dumnezeiesc e comun întregii omeniri. ”La început, când puterea divin a produs natura existen elor, inta lor a fost creat în imediat coresponden cu începutul lor... În acela i moment cu începutul lor apare perfec iunea lor final . Natura uman era în num r. Ca i celelalte creaturi ea trebuia s aib perfec iunea sa chiar în momentul crea iei, imediat”¹⁸⁶. Datorit c derii, specia uman ”are durerea s reg seasc prin genera ii succesive integritatea ei numeric i ontologic , adic libertatea complet sau, mai bine zis, libertatea de jugul p catului”¹⁸⁷.

¹⁸⁵ P.G., 44, col. 72. Conf. J. Gaïth, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, 1953, p. 55: ”Dans le premier dessein divin toute espèce allait être réalisée instantanément dans sa totalité.

¹⁸⁶ P.G., 44, 1100 C.

¹⁸⁷ Gaïth, *op. cit.*, p. 5-6.

Îmbinând motivele dezvoltării istoriei spre sfârșit cu motivul opririi ei când va vrea Dumnezeu, s-ar putea spune că lumea se va sfârși atunci când, pe de o parte, nu vor mai crește în ea oameni care să o completeze de sus spre a exprima vreuna din trăsăturile spiritualității lui Hristos, pe de altă, când cei ce vor apărea nu vor mai lua din ea nimic pentru a o dezvolta în cadrul ei. Se va sfârși atunci când nu va mai fi posibil în ea o dezvoltare a spiritualității infinite concentrate în Hristos. Epuizarea istoriei în acest rol al ei nu va fi nici accidental, nici silit de providența divină, ci se va datora unei misterioase convergențe și întâlniri a acesteia cu orânduirea divină, care nu exclude nici libertatea umană, nici lucrarea dumnezeiască. Refuzul lui Dumnezeu de a mai revela adâncimi noi prin creație va coincide cu neputința ei de a mai sesiza și dezvolta aceste adâncimi. Epuizarea puterii creatoare sau revelatoare de spiritualitate a istoriei va fi un semn că lumea de sus s-a completat.

Prin îmbinarea acestor două cauzalități în explicarea sfârșitului istoriei, se deduce un răspuns afirmativ la eventualele călătorii, sfârșind printr-o epuizare a posibilităților ei de a mai sesiza și dezvolta în cadrul ei virtualitățile scufundate în ea de Dumnezeu și concentrate, actualizate și descoperite în Hristos, este un efect al operei lui Dumnezeu.

Însuși faptul că omenirea este destinată învierii, a cărei bază a pus-o Hristos, și anume învierii în solidaritate, pe un plan de viață absolut și etern fericit, arată că Dumnezeu a pregătit pentru omenire ceva cu mult mai înalt, și istoria creației este numai o etapă de existență omenească în care să contribuie și omenirea la creșterea ei pentru această viață absolut fericită.

Apoi, istoria a dezvoltat dacă nu într-un mod uniform, măcar în mod dublu (ambiguu) virtualitățile puse în ea de Dumnezeu și reînnoite și desvârlite în Hristos. Ea a pus în lumină ultimul, în limitele relative ce înconjoară ea, tema omului ca fiind supremă a creației vizibile, destinat să cunoască opera lui Dumnezeu și să se cunoască pe sine însuși în valoarea ei superioară tuturor creaturilor. Dacă nu totuși folosesc această dezvoltare maximă a virtualităților umane, ca prin ele să vadă dincolo de ele și să se unească cu Dumnezeu cel întrupat, pentru o dezvoltare infinită dincolo de imanența finită, aceasta se datorează libertății omului, pe care Dumnezeu nu voiește să o anuleze.

B Chipul înnoit al lumii și modul trecerii chipului ei actual, în cel înnoit

1. Venirea lui Hristos, cauza prefacerii lumii și a învierii morților

Evenimentele cuprinse în acest titlu sunt învârlite în cel mai adânc mister. Ele au caracter apofatic-pnevmatic. Prin ele se transcende planul existenței imanente. Ele se vor petrece oarecum simultan. Lumea se va prefăce cu iu-eală de fulger. În același timp vor ieși din sânul pământului transfigurat trupurile morților pnevmatizate și trupurile vii se vor prefăce în trupuri înviate.

Simultan va avea loc a doua venire a Domnului. Propriu-zis lumina trupului Lui înviat va prefăce chipul acesta al lumii și va fi cauza învierii morților. De aceea ziua în care au loc toate acestea se numește ziua Domnului.

Cuvântul Sfântului Apostol Petru, că stihiiile lumii vor arde (2 Pt. 3, 10), este el însuși învâluit în mister. El poate să însemne că lumea cea nouă este anticipată de o descompunere a lumii actuale, dovedind că chipul lumii acesteia, care s-a adaptat vieții de după căderea oamenilor, trebuie să treacă printr-o adevărată descompunere pentru a se înnoi, așa cum omul trebuie să treacă prin moarte pentru același motiv¹⁸⁸. Dar acest act de consumare care precede apariția chipului nou al lumii trebuie să se producă cu iu-eală de fulger, căci Sfântul Apostol Pavel spune că cei vii se vor prefăce într-o clipă (1 Cor. 15, 52), deci într-o clipă va trebui să se petreacă și prefăcerea lumii și învierea morților. Desfacerea chipului actual al lumii va fi în același timp apariția ei într-un chip nou, efect care nu este propriu focului material. Arderea aceasta fulgerătoare are o cauză superioară și are ca scop curățirea lumii de zgură răului și o punere a ei într-o stare de transparentă spirituală. Dar poate că arderea este o îmbinare de cauze superioară și naturală.

Această prefăcere a lumii are cauza oricum în apropierea Domnului de lume. Ea poate să fie exclusiv efectul luminii și al "focului" spiritual al trupului Domnului. Dar aceasta poate provoca și un foc material. În cântărilor de la Duminică a Tomii se spune că coasta sau osul Domnului era de foc și Dumnezeu apăsă pe Toma de simțirea lui. El poate fi simțit de aceea ca foc mai ales de cei răi. Cu atât mai mult iradiază foc din ochii Domnului¹⁸⁹. În orice caz

¹⁸⁸ Sf. Simeon Noul Teolog, *Cuv.* 45, ed. Siros, p. 212: "Precum trupurile noastre când se desfac nu devin cu totul nimic, ci se înnoiesc iarăși prin înviere, așa și cerul și pământul și toate cele din ele sau toată zidirea, fiindcă s-a învechit și s-a murdărit de păcatele noastre, se vor desface de către Fiul lui Dumnezeu prin foc, adică se vor topi și se vor face noi și neasemnat mai strălucitoare de cum sunt acum". Iar Metodiu de Olimp zice (*Ex libro de resurrectione*, P.G., 18, col. 273-276): "Rămâne, a adăru, ca zidirea să se înnoiască spre mai bine... ca sculându-ne noi și scuturând mortalitatea trupului, eliberându-ne de păcat, să se elibereze și ea de stricăciune... Deci este necesar ca și pământul și cerul să fie purtate la arderea și fierberea tuturor". Sf. Maxim Martirul, *Ep. I*, P.G., 91, col. 389: "Căci trece (lumea) și cele din ea se veștejesc. Căci va veni cu adevărat vremea când va suna o trâmbiță înfricoșătoare, cu un sunet străin și totul se va desface, nimicindu-se orânduirea văzută a ei. Și lumea văzută va trece, luându-și sfârșitul propriu. Iar lumea ascunsă acum a celor inteligibile se va arăta aducând taine cu totul străine ochilor și urechilor și minții". Sau tot el zice (*Ep. IV*, P.G., 91, 416): "Toate... cele văzute vor trece deodată, stihiiile arzând și desfăcându-se în focul care va curăți mai înainte zidirea întinată de noi pentru venirea Celui curat".

¹⁸⁹ Sf. Isaac Sirul spune că arătarea lui Hristos este foc pentru cei respinși (Ed. Theotoke, *Cuv.* 84, p. 480-481). Dar întrucât ei nu simt pe Hristos în acest foc, El le poate apărea ca foc material. Pentru cei păcătoși, dar nu cu totul condamnați, Domnul va lucra ca un foc pe de o parte dureros, pe de altă parte transformator. Simeon Metafrastul spune: "Când mă gândesc, suflet nenorocit și ticălos al meu, la venirea și arătarea înfricoșătoare a Domnului, tremur și mă tem și-mi ies cu totul din minte și sunt cuprins de cutremur și de frică și nu știu ce să

Domnul este cauza ultimă a consumării lumii vechi și a apariției celei noi. Lumea creată este cuprinsă potențial în Persoana dumnezeiască neîntrupată. Cea transfigurată este cuprinsă în Persoana Cuvântului întrupat și înviat în trup. Prin aceasta se afirmă superioritatea de putere a persoanei față de natură și dependența celei din urmă de prima. Din cuvintele și din fața oricărei persoane iradiază o putere superioară care se datorează spiritului. Cu atât mai mult iradiază o putere din persoana Domnului. Dacă lumea a fost creată prin cuvânt, acum este transformată prin lumina feței, a ochilor în care S-a îmbrăcat Dumnezeu, pentru că materia ei să fie făcută după chipul materiei trupului înviat. Iar dacă trupurile au fost însoțite la început prin suflarea lui Dumnezeu cel neîntrupat, ele învie acum prin iradierea puterii întregii a trupului Său înviat, care este Duhul Lui. ”Căci nu este neputincios Cel care a constituit la început trupul din răna pământului, că, odată desfcut și întors în pământul din care s-a luat, după hotărârea Creatorului, să-l învie iarăși”¹⁹⁰. Sfântul Simeon Noul Teolog spune însuși pe de o parte că lumea se va prefăce ”la un semn al lui Dumnezeu”, pe de altă parte se va prefăce ”arsă de focul dumnezeiesc”, deci nu de un foc material, natural¹⁹¹.

Venind Domnul, pe de o parte arde chipul învârtărit al lumii, pe de altă parte înnoiește, adaptând-o trupului Său înviat și trupurilor celor noi ale oamenilor, a căror înviere tot apropierea trupului Său înviat o va produce, prin puterea ce va iradia din el.

Solidaritatea între apariția chipului nou al lumii și apariția trupurilor înviate o afirmă Sfântul Simeon Noul Teolog astfel: ”Trupurile oamenilor nu trebuie să învie și să devină nestricicioase înainte de înnoirea tuturor fapturilor.

Ca și precum prima dată s-a zidit lumea nestricicioasă și pe urmă s-a plămădit omul, la fel trebuie să se facă zidirea nestricicioasă, ca împreună cu ea să se înnoiască și să se facă nestricicioase și trupurile oamenilor, ca să se facă iarăși duhovnicești și nemuritoare și să locuiască într-o locuință nestricicioasă,

gândesc. Căci cine va putea sta în fața slavei Lui, când se va arăta și sfârșite pământul? Cine va putea să suporte mânia Lui în praznic împotriva mea, când puterile cerului se vor clătina, soarele se va întuneca și luna nu-și va mai da lumina ei? Ce frică va fi atunci, ce cutremur le va cuprinde, când toate semințele pământului vor vedea pe Domnul slavei venind pe norii cerului cu putere și slavă multă!” ”Atunci cerurile vor pieri cu zgomot și stihiiile vor arde”, cum a spus fruntașul apostolilor, Petru: ”pământul și cele din el vor arde” (2 Petru 3, 10). Deci, suflete al meu, dacă toate acestea se săvârșesc astfel, cum trebuie să fim când toate se vor topi de frica Domnului? Căci atunci va fi cer nou și pământ nou, când trâmbița va sufla cu putere” (*Op. cit.*, Cuv. 29, p. 149. Descrierea aceasta repetă în parte pe cea a Sfântului Maxim Martir. (*Ep. I către George, prefectul Africii*, P.G., 91, 380). Expresia ”toate se vor topi de frică” indică efectul pe care îl are un sentiment puternic asupra tuturor celor create, în primul rând asupra sufletelor și prin ele asupra celor create. Între suflet și cele materiale nu este o discontinuitate.

¹⁹⁰ Sf. Ioan Damaschin, *De fide orth.*, P.G., 94, 1220.

¹⁹¹ *Cuvânt etic I*, în: Syméon le Nouveau Théologien, *Traité théolog. et. éthiques*, vol. I, p. 213, 215.

ve nice și duhovniceasc¹⁹². Chipul actual al lumii este adaptat necesităților de hrană; în el materia este într-o prefacere neconținută. Este un chip stabilit de legile desfacerii și recompunerii. Este un chip pe care lumea l-a luat din pricina oamenilor, nu invers. De aceea zidirea așteaptă descoperirea fiilor lui Dumnezeu, pentru că să se arate și ea adevăratul chip (Rom. 8, 19). În chipul înnoit va domni numai „mi carea stabil” a unei uniri tot mai mari.

De aceea când trupurile oamenilor se vor prefăce, eliberându-se de coruptibilitate, se va prefăce, în solidaritate cu ele, și chipul lumii. Iar cum trupurile înviate vor fi ca trupul înviat al lui Hristos, acest trup sau Duhul prezent în el în chip copleșitor, este propriu-zis forma, aluatul care va prefăce după asemănarea lui lumea întreagă. De aceea, se poate spune că a doua venire a Domnului în trupul cel înviat coincide cu prefacerea lumii și învierea morților, pricinuindu-le simultan. Când El va vrea să intre în solidaritate deplin pnevmatic-corporal - nu simplu și nedeplin duhovnicească ca acum - cu lumea aceasta, ea se va prefăce după chipul Lui¹⁹³.

Deci reîntrirea deplin pnevmatic-corporală a lui Hristos în solidaritate cu lumea, este o reîntrire prin Duhul, de Care este plin trupul Lui înviat. Acesta va fi evenimentul Cincizecimii universale și de supremă putere. Apariția lui Hristos și prefacerea lumii înseamnă o ridicare a lumii într-o stare transfigurată de Duhul care este în Hristos, sau o extensiune deplină a Duhului, de Care este plin El, asupra lumii. Duhul nu va mai lucra atunci în mod ascuns în lume, ca acum, ci Își va arăta efectul lucrării și la vedere. Strălucirea de pe Tabor se va extinde asupra lumii întregi. Lumea va fi atunci Taborul generalizat. Viața dumnezeiască din trupul lui Hristos va umple lumea întreagă. Dar aceasta nu va fi ființa divină, ci lumina și slava ce pornesc din ea ca plină tate a energiilor necreate. Prin această zidirea întreagă devine pnevmatic, incoruptibil, îndumnezeit, transparent, deși pentru a se face capabil de o astfel de înnoire trebuie să moară forma actuală a lumii, după cum trebuie să se strice forma actuală a trupului pentru a învia într-o formă capabilă de a fi vas deplin al Duhului dumnezeiesc. Aceasta va da o frumusețe neînchipuită lumii.

2. Caracterul pnevmatizat al lumii înnoite și transparența lui Hristos prin toate

Fără să dispară material, lumea va fi atât de scaldată în spiritualitate, încât nu spiritul va fi văzut prin materie, ci materia prin spirit, cum zice undeva Sfântul Grigorie Palama. Subiectele se vor experia reciproc în mod nemijlocit, pline de o spiritualitate care copleșete materia, așa cum se experiază doi

¹⁹² Idem, *Cuv. etic I*, în *Traités théolog. et. éthiques*, p. 211 (ed. Siros, cuv. 45, p. 212).

¹⁹³ Simultaneitatea apariției Domnului și a învierii trupurilor se vede și din aceea că unii scriitori bisericești, urmând lui Matei 25, 32, spun că întâi va fi arătarea Domnului și apoi învierea oamenilor la judecată (Theophanes Kerameus, hom. 10, P.G., 132, col. 397).

oameni într-o des vârită comunie, privindu-se ochi în ochi și uitând de existența realității materiale. Aceasta va face ca subiectele să nu-și mai fie exterioare, ci reciproc interioare.

În fond însă și materia lucrurilor și trupurilor în forma lor actuală este lumină. Lumina lor materială va fi penetrată și copleșită atunci de lumina imaterială, necreată, fiind când ca separările individuale să fie copleșite și să-și piardă ascuțimea.

Sfântul Simeon Noul Teolog zice: ”Toată zidirea (cum am spus în multe părți), împreună cu paradisul, după ce se va înnoi și va deveni întregă duhovnicească, va deveni o locuință nematerială, nestricătoasă, neschimbabilă, veșnică și în alegătoare (ἁειρα). Și cerul va fi neasemnat mai strălucitor și mai luminos decât cel ce se vede acum, ca un altul nou. Și pământul va primi o frumusețe neagră și nouă și un chip nevădit de verdeață. Sau va fi înmărcat cu flori luminoase și foarte variate și duhovnicești în care, cum zice cuvântul dumnezeiesc, locuiește dreptatea. Și soarele va străluci de câteva ori mai mult în lumea, îndoit de cum strălucete soarele acum, iar stelele vor fi asemenea cu soarele de acum... și întreaga lume aceasta va fi mai presus de orice cuvânt, ca una ce întrece orice în alegere. Dar fiindcă este duhovnicească și dumnezeiască, se unește cu lumea inteligibilă și devine un alt paradis inteligibil și un Ierusalim ceresc, fiindcă a devenit asemenea cu cele cerești și s-a unit cu ele”¹⁹⁴.

Sfântul Simeon Noul Teolog îndrăznește de aceea să numească această lume: ”imaterială, spirituală și suprasensibilă”, nu ”materială și sensibilă”, ”mai presus de simțurile noastre”, pentru a putea fi o locuință adecvată pentru trupul ”în întregime spiritual și inalterabil”¹⁹⁵. Misterul acelei lumi și al acelor corpuri materiale dar pnevmatizate, Sfântul Simeon îl descrie în termeni paradoxali. Numai copleșirea naturii prin subiectivitatea persoanelor umplute de iubirea dumnezeiască supremă poate să deschidă o oarecare în alegere a acestei stări. ”Nu e vorba de un pământ sensibil - căci cum l-ar putea moțeni dreptățile care vor vieui cu totul spiritual! (Ps. 36, 29) - căci de un pământ cu totul spiritual și nematerial, pentru că având acum *corpuri necorporale* și devenite mai presus de simțuri și fiind cei circumscrisi și necircumscrisi în cele necircumscrise, vor avea o locuință potrivită cu slava lor”¹⁹⁶.

Sfântul Simeon compară aceste corpuri cu ale îngerilor, care pe de o parte sunt corporali și circumscrisi în comparație cu natura nematerială și necorporală a Dumnezeuirii, pe de altă parte, în comparație cu a noastră, sunt

¹⁹⁴ *Op. cit.*, 219-229. În fond materia însăși a lucrurilor și a trupurilor este lumină. Lumina lor naturală va fi strălucită de lumina imaterială a Duhului prin suflete. În acest ocean de lumină spirituală se vor pune în evidență și mai clar structurile persoanelor, dar și unitatea dintre ele, iar lucrurile vor fi înfrumusețate și subiectivizate ca un corp comun și ca un conștient sufletesc comun de extraordinară bogăție și frumusețe a persoanelor.

¹⁹⁵ *Cuv. etic t, op. cit.*, p. 213.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 215.

necorporali, insesizabili cu sim urile, invizibili¹⁹⁷.

Rezult din cele spuse de Sfântul Simeon și de alii prin intermediul gradului de materialitate, de corporalitate și de sensibilitate în lumea creată, în treptele și în stadiile ei. Lumea nouă și trupul nostru înviat ating un grad maxim de imaterialitate și de spiritualitate prin îndumnezeirea după har, pe strând totuși materialitatea și sensibilitatea după natură și fiind cându-se toate acestea medii de maximă transparență a sufletului pnevmatizat, a Dumnezeirii. Așa cum față de omului și chiar trupul lui întreg sunt o materie spiritualizată în comparație cu cea a corpurilor animalelor, care și ele sunt pe o treaptă de materie însuflețită, față de minerale, la fel în starea de înviere lumea întreagă și trupurile omenești vor atinge o nouă și supremă treaptă de spiritualitate. Dar ea rămâne totuși materie, așa cum o sticlă rămâne totuși sticlă și razele solare ce trec prin ea primesc prin ea o anumită frumusețe și un mod nou de a se face sensibile, dat fiind capacitatea sticlei de a se face un mediu special al transmiterii acelor raze. ”Căci noi devenim asemenea îngerilor, nu prin natură, ci prin vrednicie”¹⁹⁸. Materia transfigurată, în starea de înviere, tot materie rămâne.

Toată lumina aceea, care va umple lumea și o va copleși, va iradia din trupul lui Hristos. Oceanul acelei lumini, ca lumină dumnezeiască, va copleși creația întreagă.

Sfântul Simeon Noul Teolog socotește că chiar și soarele și stelele vor fi copleșite la un loc cu toate formele lumii, dar nu desființate, de Hristos, Soarele dreptății, de lumina ce va iradia din trupul Lui. Căci lumina aceea nu va prefăce numai lumea într-o realitate luminoasă, ci va fi și conținutul ei permanent. Lumina față de Hristos, în mod special, ca lumina acelei Persoane, Care ca Dumnezeu desvârșit S-a arătat ca om desvârșit, va copleși toate luminile din afară. Chiar din persoana umană vine toată lumina căta luminează lucrurile din jur de un sens și de existența ei persoanelor apropiate un sens spirit. Din față de umanitatea lui Hristos, care este mediul prin care iradiază în alegerea și bunătatea nesfârșită ale Persoanei dumnezeiești, se va răspândi peste toate și peste toți cei ce și-au deschis inima ca să vadă și să simtă, lumina care le va copleși pe toate, sau le va descoperi sensul deplin al existenței ei.

De aceea ziua în care va apărea acel Soare, va fi ”ziua Domnului” prin excelență, ziua luminii neînserate. El însuși va fi acea zi, pentru că El este lumina ei. Toate vor umbra în lumina lui Hristos (Apoc. 21, 24). Însuși soarele material va fi acoperit de strălucirea Stâpanului (Mt. 24, 29), așa cum acum lucrurile văzute se estompează în față de soarelui și nu se mai văd. Și stelele înseși se vor acoperi (Is. 24, 4), se vor înfăuri ca o carte, adică vor face loc strălucirii Fiului. Și numai El va fi ziuă și Dumnezeu totodată, El care acum este invizibil tuturor ochilor. El, Care locuiește în lumina neapropiată (1 Tim. 6, 16), Se va revela atunci tuturor cum este, va copleși atunci toate lucrurile cu lumina

¹⁹⁷ *Op. cit.*, p. 215-217.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 219.

Sa proprie i va deveni pentru sfin ii S i ”ziua bucuriei eterne, neapuse i f r sfâr it”¹⁹⁹.

Propriu-zis îns i această apari ie a Domnului va fi i o judecat ca punere în lumina lui Dumnezeu a tuturor celor ce au tr it în comuniunea cu Domnul, cu toate faptele, gândurile i cuvintele lor din trecut, dar purificate de tot ce a fost nedes vâr it în ele; totu i, i ca l sare în întuneric a celor ce n-au tr it în lumina comuniunii cu el pe p mânt. Nimic nu va mai fi acoperit nici în unii, nici în al ii, orice acoperire a binelui i a r ului va înceta. Cei ce au harul lui Dumnezeu în ei i conlucreaz cu El pe p mânt, plecând de aici, ”harul le devine ziua judec ii dumnezeie ti care lumineaz continuu pe cel cur it i îl face s se cunoasc cum este el cu adev rat i care sunt în am nunt faptele lui, atât faptele materiale, cât i cele spirituale”²⁰⁰.

Fa a luminoas a lui Hristos va lumina pe to i i pe toate. Lucrurile nu vor mai ap rea ca independente de persoane, ci ca un con inut comun al lor, ca un mediu de manifestare a iubirii lui Hristos i a persoanelor îngere ti i omene ti într-un pan-personalism al comuniunii des vâr ite.

Dimpotriv , judecata aceea, pentru cei afla i într-o incapacitate de comuniune, nu va consta într-o aducere a lor în fa a lui Dumnezeu, ci într-o l sare i scufundare a lor în întunericul individualit ilor lor. Acea zi a bucuriei eterne ”va fi absolut inaccesibil i invizibil pentru cei nep s tori i pentru p c to ii ca mine. De fapt, pentru c aceia nu s-au str duit în cursul vie ii prezente s vad lumina slavei Lui prin cur ie i s o s l luiasc întreg în ei, El va fi pe drept cuvânt inaccesibil lor i în viitor”²⁰¹. Fiind închi i în ei în i i, nu se vorbe te de o parte a lumii rezervat celor r i, deci neluminat de Soarele dumnezeiesc. Ca lume obiectiv , lumea aceasta nu poate r mâne în nici o parte a ei neluminat . Dar nu pot fi luminate f r voia lor subiectele care s-au obi nuit s se închid oric rei comuniuni. Ele vor r mâne închise ermetic în temni a fiin ei lor, în întunericul eu-ului lor pustiu, ”în întunericul cel mai din afar ” de lume i de oameni, c ci nici lumea nu poate fi v zut cu adev rat în afara comuniunii.

Dar de i lumea întreg i subiectele deschise Lui vor fi acoperite de lumina fe ei lui Hristos, aceasta nu va însemna dispari ia lor. Pe de alt parte, din această mare a luminii comuniunii tuturor, fiecare îns i fiecare treapt spiritual a celor ce tr iesc în ea se împ rt e te dup treapta i modul s u. ”A a cum într-un palat împ r tesc sunt multe locuri de odihn i de petrecere i o mare varietate..., a a i în această crea ie nou Dumnezeu va face reparti iile, atribuind fiec ruia mo tenirea sa dup vrednicia i str lucirea sa i lumina ce i se cuvine prin virtu ile i faptele sale. Dat fiind îns c to i sunt spirituali i

¹⁹⁹ Idem, *Cuv. etic X, op. cit.*, p. 261.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 267.

²⁰¹ *Ibid.*

str vezii, fiind adunați în acele locații dumnezeiești și în acele locuri de odihnă, Împărăția cerurilor seamănă întreg cu un cmin unic și adevărat al tuturor dreptilor; de peste tot nu se va vedea decât Împăratul universului; El va fi prezent fiecărui și fiecare Își va fi prezent. El va iradia în fiecare, și fiecare va iradia în El²⁰².

Pe de altă parte, deși în locul amintit Sfântul Simeon afirmă că judecata se face deja prin însuși punerea în lumină a celor ce s-au făcut capabili de comuniune și de lăsați în întuneric a celor ce nu s-au făcut capabili de ea, totuși el vorbește în alt loc și de o judecată propriu-zisă a tuturor, la sfârșit²⁰³. Despre această judecată rămâne să vorbim mai încolo. Aci vom sta puțin asupra frumuseții în care vor fi puse toate prin lumina dumnezeiască și spândit peste toate.

3. Frumusețea și incoruptibilitatea lumii înnoite

Lumea devenit un mediu desvârșit, un organ transparent al dumnezeirii, își va descoperi în același timp frumusețile ei nebănuite. Ea se descoperă în parte încă de pe acum ca frumoasă celor ce folosind harul primit prin Tainele Bisericii se înduhovnicesc și își purifică vederea și văd lucrurile și persoanele în mod curat.

Lumea își va descoperi însuși atunci deplin frumusețea nu numai pentru că va fi poleită de o lumină mai presus de orice lumină, dar și pentru că lumina aceea va face arăta toate frumusețile ei înute sub întuneric de patimi omenești și de tulburarea introdusă în ea de aceste patimi. De-abia atunci se vor descoperi deplin sensurile adânci ale lumii și se vor pune în lumină trăsăturile minunate ale ei. Lumea inteligibilă cu care se va uni cea sensibilă nu e decât lumea de idei și de forme după care ultima a fost făcută, încât unirea acestora cu ea le va face transparente. Lumea întregă va fi străvezie pentru sensurile ei și pentru armoniile acestor sensuri care duc în infinitul dumnezeiesc, mai deplin decât orice operă de artă actuală. Propriu-zis toate operele de artă geniale, create în istorie, nu sunt decât palide presimiri a ceea ce va fi lumea întregă atunci. Lumea întregă cu componentele ei va depăși atunci starea de obiect opac. Sfântul Simeon vorbește de flori spirituale și numește lumea întregă duhovnicească și inteligibilă, nemaifiind o lume de obiecte exterioare persoanelor. O cântare deplin însușită de o persoană îndelung trăită devenit un conștient sufletesc, îmbogățind, sensibilizând și punând în vibrație viața sufletească a ei. La fel, orice operă de artă deplin asimilată de spiritul cuiva. Dar atunci lumea întregă va deveni incomparabil mai deplin o uria operă de artă și un conștient sufletesc de nebănuite frumusețe pentru fiecare. E poate unul din

²⁰² *Cuv. etic I, op. cit.*, p. 223.

²⁰³ *Ibid.*

sensurile caracterului ei de lume spiritual . Odată cu aceasta va deveni un conținut sufletească cu adevărat frumoasă toată creația artistică ce a pus în evidență frumusețile lumii pe pământ, în care nu a fost nimic care să ispitească la păcat, ci a revelat puritatea lumii și a persoanelor, adică natura lor autentică, luminată de Dumnezeu.

Lumea, dacă ne rămâne obiect, nu este întrucâtva o lume exterioară, care se desvârșește înspre prin operele de artă. În viața de veci însă lumea va înceta de a fi obiect folositor pentru trupul nostru, devenind conținut sufletească prin frumusețe. Lumea va deveni atunci de o mare frumusețe, căci va fi curată, pentru că trurile incoruptibile nu vor mai avea nevoie de ea pentru consum și oamenii nu se vor mai lupta plini de griji pentru a-și procura cele necesare din ea. Frumusețea condiționează și exprimă astfel cea mai înaltă revelație a spiritului personal, a legăturii intime a spiritului cu realitatea într-o comuniune cu alte subiecte. Cât spirit curat este într-o cântare, într-o poezie, atâta frumusețe e în ea și în această măsură poate deveni conținut sufletească și urează comuniunea intimă între persoane. Lumea cea nouă nu va avea în ea nimic din simplul obiect exterior, nimic impus, nimic care să incite la luptă și la patimă, ci se va revela ca mijloc de iubire curată și de manifestare a lui Dumnezeu cel personal, ca mijloc de comuniune între oameni și Dumnezeu și între oamenii înșiși, având lumea deplin asimilată subiectiv și interpersonal în frumusețea ei pură.

Lumea întreagă va fi atunci conținut sufletească într-o mare măsură. Prin aceasta ea va fi veșnic nouă. Căci pe măsură ce vom spori în capacitatea cunoașterii lui Dumnezeu, vom vedea tot mai mult prin frumusețea ei bogată Lui și-L vom lăuda, cunoscându-ne în același timp în toată bogăția noastră indefinită pe noi înșine. Serghie Bulgakov socotește că doxologia neconținută ce o îngerii lui Dumnezeu este artă creatoare și toată creația oamenilor de pe pământ este rădăcină din activitatea lor artistică. Îngerii laudă neîncetat pe Dumnezeu, pentru că ei cunosc cu uimire noi taine din Dumnezeu și se împartesc de lumina Lui²⁰⁴.

Ființele umane li s-a dat să contemple frumusețea dumnezeiască în formele materiale, spiritualizându-le pe acestea, făcându-le transparente. Dar acum, datorită slăbirii spiritului lor în urma păcatului, ele numai arareori surprind frumusețea ascunsă în cuvinte, în forme, în sunete și o pot prinde în realizări artistice, cu toate că și ele și toată zidirea sunt chemate să laude împreună pe Dumnezeu, cunoscând prin lume și revelând frumusețea Lui negrită. Dar atâta cât surprind în formă nestrâmbat de ispita impur spre păcat, este un reflex din frumusețea ce iriază din izvorul dumnezeiesc al

²⁰⁴ *Lestvi a Iacovlea, ob angelov*, Paris, 1929, p. 170: "Slavoslovia nu trebuie în eleas static, ca o contemplație nemăcară a ceea ce e dat, arătat și privit în mod neschimbat, ci trebuie în eleas dinamic ca o creație neîntreruptă în cunoaștere, ca o cunoaștere mereu adâncită a Treimii în Sine și în lumea creată."

frumuse ii, uneori prin lumea îngerească²⁰⁵. ”Frumuse ea în lume este pentru noi scara sensibil între cer și pământ. Lumina albă a Soarelui dumnezeiesc fiind transcendent culorii, sau incolor, ca una ce este mai presus de culoare, implică în sine toate culorile, toată plenitudinea și bogăția formelor și culorilor. Aceste forme și culori îmbracă lumea în frumusețe, contemplant creator în arta imaginativă. Artă fixează în imagini lumii aceste viziuni spirituale ale ordinii cerești, vede în natură ceea ce este mai presus de natură”²⁰⁶. Prin toate combinațiile de culori, de imagini, de sunete armonioase, de cuvinte, se redau răsunările armoniilor frumuseții dumnezeiești inepuizabile.

Dar dacă chipul actual al lumii este strâmb și tulburat cu anevoie de lumina divină, ca și deșeurile și persoanele din ea strălucirea frumuseții dumnezeiești, lumea cea nouă va fi de o frumusețe neînchipuită prin efectul ce-l va produce în ea revirirea îmbelugată a luminii dumnezeiești. Totul va fi negrit de frumos, pentru că totul va avea o semnificație spirituală adâncă, va reflecta în mod clar Spiritul infinit ce va străbate toate. Și frumusețea aceea, fiind adevărată și de neconținut nou, nu va putea să nu fie neconținut admirat, cântat, ceea ce va face ca atunci oamenii, ca și îngerii, să laude neîncetat pe Dumnezeu, izvorul frumuseții.

Lumea va fi astfel o construcție de obiecte, un ansamblu de opere de artă de profundă semnificație și bogăție spirituală, un neconținut mediu de revelație a realităților spiritului, spre comunicarea spiritualității care transpore

²⁰⁵ Bulgakov susține că toată frumusețea dumnezeiască vine la noi prin lumea îngerească. *Op. cit.*, p. 173, 176: ”Se poate spune că omului și lumii omenești nu-i este accesibil decât o mică participare la cântarea și muzica ce umple viața îngerească de slavoslovie... Totuși creația artistică în sunete, artă cântărilor și a muzicii... este cea care străbate cu cântarea ei și lumea omenească. Acesta este unul din multele sensuri ale realității scrierii lui Iacoh, pe care urcă și coboară îngerii lui Dumnezeu din cer pe pământ... Temelia pentru arta sunetului se află în lumea îngerească, în armoniile ei... Artă omenească are modelul ei în cea îngerească. Creația omenească se înrudește cu cea îngerească, în ea își are baza și împreună cu ea se înalță spre Dumnezeu, primul izvor al frumuseții. În cântare omul și toată zidirea se unește cu adevărat cu cântarea îngerilor ca atare, fie când abstracție de deosebire în ce privește realitatea și continuitatea ei”. Totuși, trebuie observat, că în Sfânta Scriptură (în psalmi, în fulgerările de înțelegere ale apostolilor), în sfinți, sunt și întuiiri directe ale frumuseții dumnezeiești. A se vedea și Ef. 3, 10, unde se spune că îngerii cunosc și ei în elepciunea lui Dumnezeu prin Biserică. De multe ori însuși îngerii însoțesc pe Dumnezeu în revelația Lui. E adevărat că îngerii ca duhuri curate oglindesc mai bine frumusețea dumnezeiască. Dar oamenilor le este dat, când se purifică, să prindă frumusețea lui Dumnezeu în mod deosebit prin forme sensibile. Se poate spune că Dumnezeu cu lumina Lui se arată atât de copleșitor prin îngeri, încât aceștia nu se mai văd când omul primește revelația prezenței lui Dumnezeu. Pe de altă parte, omul prinde frumusețea dumnezeiască în forme în care nu o pot prinde îngerii: cuvinte de mare poezie, forme sculpturale, artistice. Probabil că omul va fi într-o neîncetată creație și în acest sens în viața viitoare. Nu numai cântarea îngerească și cea omenească vor fi neconținut noi, ci orice formă de expresie umană a tainei infinite a lui Dumnezeu.

²⁰⁶ Idem, *op. cit.*, p. 177.

prin el, va fi ca o expresie familiară a sa, ca un mijloc și ca un conținut intim al vieții sale sufletești, un organ intim al vieții spirituale obștești, al comuniunii cu Dumnezeu și cu semenii. Fiecare o va absorbi spiritual deplin în sine și fiecare îi va fi întregă desvârșită familiară și totuși nepuizabilă ca mediu de manifestare a plenitudinii Duhului dumnezeiesc. Lumea va fi deplin personificată de fiecare, va fi corpul comun al tuturor; fiecare va moțeni întreg pământul. Sfântul Simeon Noul Teolog spune că din pricina păcatului încă n-am moțenit pământul nici un om, nici nu i-a devenit întreg locuință, nici nu a stăpânit în el decât preț de un pas. Căci totuși ne-am făcut și suntem și vom fi străini în el, totuși ne simțim oarecum străini în el, cum arată Scriptura. Când însă se vor uni deplin toate cele pământești cu cele cerești, atunci dreptii vor moțeni pământul care se va înnoi, pe care îl moțenesc cei blânzi, pe care-i fericește Domnul²⁰⁷. Spiritul omului nu se va mai simți străin de lumea văzută, căci va fi și ea spiritualizată și nu va fi străin, ci veșnic în această lume.

De spiritualitatea aceluia chip al lumii înăstriești. Aceasta de asemenea e solidară cu năstriești trupurilor înviate. Dacă trupurile înviate nu beau și nu mănăncă, nu primesc și nu elimină nici o materie și deci nu se corup²⁰⁸, substanța lumii va trebui să fie corespunzătoare lor. Sfântul Maxim Marturisitorul spune că prezenta coruptibilitate a substanței se datorește păcatului²⁰⁹. Lumea va putea să aibă în viața viitoare o altă formă de existență și o altă mișcare. Și omul se poate hrăni altfel din ea: se poate hrăni cu energia ei iradiantă și de viață dătoare. Iar viața și mișcarea ei pot fi neconținut revelatorii, ajutând la sporirea tuturor în comuniune. E o viață și o mișcare prin care ea va rămâne totuși aceeași, cum este cântarea ce o cântăm, cuvântul ce-l rostim, care ne devin tot mai intime, ne revelează altele și alte frumoșe și și sensuri, ne hrănesc prin puterea lor spirituală nu numai sufletul, ci și trupul. Va

²⁰⁷ Cuv. *etic I; Traités théol. et éthiques*, tom. I p. 215. sf. Maxim Mart. descrie prefăcerea lumii ca o ieșire la lumină a frumoșelor și înălesurilor ei spirituale (dumnezeiești), acum ascunse sub opacitatea îngroșată de interesul nostru mai mult pământești trupesc pentru lume. ”Căci va fi cu adevărat un timp când va suna acea trâmbiță înfricoșătoare, răsunând de un sunet străin, și tot ce este acum se va desfăce și toată orânduirea ei văzută va cădea. Și lumea văzută va trece, primindu-și sfârșitul său. Iar lumea ascunsă acum se va arăta, aducând în față ochilor, urechilor și minților taine străine. Deci nu numai formele văzute nu vor înceta, dar nici sunetele. Însă toate vor căpta o frumoșe și o transparență minunată. Trâmbița aceea, care nu e decât o putere dumnezeiască, cu sunet extraordinar de zguduitor, va clătina și dăruia toate; prefăcându-le într-o lume de nebună frumoșe, sunetul ei însuși prefăcându-se odată cu aceasta într-un sunet de neînchipuit frumoșe, ca o dulce marturisire a iubirii dumnezeiești și a chemării ei. Sunetul acesta prin chemarea lui zguduitoare, dar apoi de dulce chemare pentru cei buni și de aspră condamnare pentru cei răi, va trezi trupurile morților, mai bine zis va da putere sufletelor și aduce trupurile la o nouă și veșnică viață. Prin aceasta oamenii vor fi chemați la o ultimă răsplătare și încheiere” (*Ep. I către George, prefectul Africii*, P.G., 91, 389).

²⁰⁸ Sf. Maxim Mart. *Ep. VII*, P.G., 91, col. 437-440. *Ambigua*, P.G., 91, col. 1088.

²⁰⁹ *Ambigua*, P.G., 91, col. 1104.

fi o mi care pe verticala spiritual , pe liniile convergen elor spirituale i a asimil rii tot mai depline a materiei de c tre spirit²¹⁰. Indefinitele fe e ale realit ii nu trebuie s se succed prin dispari ia altora i altora, ci s coexiste, revelând în ele înse i alte i alte adâncimi i complexit i spre contemplare, spre asimilare interioar comun tot mai accentuat . Nu va fi în ea triste ea mor ii i a trecutului care înghite totdeauna fe ele realit ii.

C Natura trupurilor înviate

În solidaritate cu lumea înnoit vor fi, cum s-a spus, trupurile înviate. Metodiul din Olimp a pus învierea trupurilor în solidaritate cu înnoirea lumii, pe baza argumentului c Dumnezeu n-a creat nimic în zadar. Moartea trupurilor i sfâr itul chipului actual al crea iei se datoreaz p catului, care a intrat în ele, i au scopul ca trupul omenesc i substan a lumii s se cure e de îngro rile de pe urma p catului, prin moarte, pentru a fi readuse în existen curate i spiritualizate, sub iate²¹¹.

Sfântul Simeon Noul Teolog dezvolt aceea i idee: ”A a cum o unca de aram învechit , p tat i scoas din întrebuinare prin rugin , este predat de me ter focului i acesta o face ca nou dup ce a topit-o, la fel i crea ia, pentru c s-a învechit i a fost murd rit de p catele noastre, va fi dizolvat în foc i preschimbat pentru a deveni str lucitoare i cu totul nou , f r nici o asem nare cu cea v zut acum”. Dar această refacere a crea iei se efectueaz pentru a corespunde frumuse ii oamenilor învia i. Sfântul Simeon o întemeiaz aceasta pe cuvintele Sfântului Apostol Pavel: ”Socotesc c suferin ele timpului de fa nu pot sta în cump n cu slava viitoare ce se va ar ta în noi”, la care adaug : ”C ci a teptarea ner bd toare a zidirii n zuie te spre

²¹⁰ S. Bulgakov, op. cit., p. 170-171: ”Deosebirea de cunoa tere const poate i în aceea c cunoa terea îngereasc poate fi numit neinteresat , spre deosebire de comportarea involuntar interesat , pragmatica, economic-tehnic , a omului, spre deosebire de cunoa terea pentru care lumea e o aren de lupt pentru existen , de munc în sudoarea fe ei. Aceasta pune pe cunoa terea omeneasc o pecete de ceva for at, interesat. Dimpotriv , cunoa terea îngereasca posed libertatea care e proprie numai artei; ea e cunoa terea ca crea ie, ca inspira ie în eleg toare”. Bulgakov, ca i Berdiaeff, scoate în relief aproape numai caracterul de crea ie artistic al acelei cunoa teri cere ti. Dar trebuie v zut în ceea cunoa tere mai mult cunoa terea proprie iubirii semenilor i a lui Dumnezeu, suprema Persoan iubitoare, devenita în Hristos accesibil la maximum. Aceast cunoa tere e suprema în elegere. Ea ne e dat în parte înc din via a p mânteasc . Prin în elegerea iubitoare a semenilor i a lui Dumnezeu, vom în elegere i lucrurile ca manifest ri ale lor, ca mijloace de comuniune între persoane, mijloace de extrem transparen , deci frumoase, putându-se imprima de toate nuan ele sentimentelor de iubire ale persoanelor întreolalt . Arta adev rat e opera iubirii.

²¹¹ *Ex. libro de resurrectione*, P.G., 18, 273: ”Lumea aceasta va fi ars spre cur ire i înnoire, fiind inundat de focul de sus. Dar nu va trece în pierzanie i nimicire total . C ci dac era mai bine s nu fie lumea decât s fie, de ce a ales Dumnezeu mai degrab r ul f când lumea? Dar Dumnezeu n-a lucrat în zadar, nici n-a ales mai curând r ul”.

descoperirea slavei fiilor lui Dumnezeu” (Rom. 8, 18-19). Pornind de la aceste cuvinte, Sfântul Simeon spune: ”El în elege prin nerbdare, a teptarea, dorin a puternic , iar, prin descoperire, ar terea în ziua învierii; c ci în ziua aceea, datorit venirii lui Hristos-Dumnezeu, fiii lui Dumnezeu trebuie s se fac ar ta i în frumuse ea lor i în tot ceea ce sunt (1 In. 3, 2). C ci s-a scris: ”Drep ii vor str luci atunci ca soarele” (Mt. 13, 43)”²¹².

Fa de cei ce spuneau c oamenii vor fi ca îngerii i deci nu vor mai primi trupurile, Metodiu de Olimp observ c Dumnezeu a avut un scop când a creat pe oameni ca oameni, i pe îngeri ca îngeri. Ar fi injurios pentru Dumnezeu s cuget m c pe urm S-a r zgândit i schimb pe oameni în îngeri. Fiecare î i ine în veci locul lui²¹³. Deci omul va învia cu trupul.

Dar dac e greu de determinat chipul lumii celei noi, i mai greu e de determinat chipul trupurilor înviate. Ne afl m mereu în fa a unei ordini pnevmatice, apofatice. Sfântul Apostol Pavel d numai ase determin ri generale ale acestor trupuri, opuse altor ase ale trupurilor actuale. Dac trupurile de acum sunt slabe, naturale sau psihice, stric cioase, muritoare, p mânte ti i acoperite de necinste, acelea vor fi pline de putere, duhovnice ti, nestric cioase, nemuritoare, cere ti i îmbr cate în slav (1 Cor. 15, 42-52). Dar fiecare din aceste determin ri cuprinde o bog ie de în elesuri greu de determinat în am nunte.

În primul rând trebuie s preciz m c numirea de ”trup duhovnicesc” nu trebuie în eleas în sensul unui trup care nu mai are decât ”forma” (μορφη) din via a aceasta, nu i substan a.

1. Diferite teorii insuficiente despre trupurile înviate

Teoria aceasta, atribuit de Metodiu din Olimp lui Origen²¹⁴, a fost respins de cel dintâi cu argumentul c ”forma” nu se poate desp r i de ”carne”, ci se stric cu ea; apoi cu acela c tocmai din acest cauz ”forma” care ar învia n-ar mai fi ”forma” din via a aceasta, ci alt ”form ”. Sau cu acela c dac

²¹² *Cuv. etic I, op. cit., p. 209-211.*

²¹³ *Ibid. col. 277-286.*

²¹⁴ Jacques Farges, *Les idées morales . et religieuses de Méthode d’Olympe*, Paris, Beauchêsne, 1929, p. 211, sus ine c asupra fondului ”se pare c nu exist un dezacord între doctorul alexandrin i episcopul de Olimp”. Origen voia s dep rteze de la trupurile înviate alimentarea i reproducerea. În acest sens le nume te ”spirituale”, P. Prat, *Origene*, Paris, 1905, p. 94, sus ine i el ortodoxia lui Origen în chestiunea trupurilor înviate. Dup Origen, zice Prat, ”acela i individ cu trupul care îi apar ine în mod propriu e chemat s guste bucuriile dumnezeie ti sau s suporte chinurile iadului”. În *Κατὰ Κέλσου XXII*, p. 24 (ed. P. Koetschau, în: *Griechische Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten*, II Band), Origen, opunându-se stoicilor, zice: ”Noi nu zicem c trupul descompus revine la firea sa de la început, precum nici gr untele descompus al grâului nu revine la gr untele grâului. Ci zicem c precum din gr untele grâului se ridic un spic, a a e zidit în trup o ra iune oarecare, din care se ridic trupul întru nestric ciune”.

forma aceasta ine de suflet, după despărțirea de trup nu se mai poate vorbi propriu-zis de o înviere. Atunci Hristos nu mai e ”primul născut din morți”²¹⁵. Metodiul mai atribuie lui Origen ideea că sufletul are prin fire acea ”formă”, ca organ care își va forma sau se va dezvolta într-un trup eteric, foarte fin^{215a}. Astăzi unii teologi contestă că Origen ar fi avut cu adevărat asemenea idei. Dar faptul că Origen susținea mai degrabă că din suflet chiar se va ridica la sfârșit un trup nou. Aceasta înseamnă că învierii propriu-zise a trupurilor li se opune teoria că sufletul, având în fire o putere de modelare, ”forma corporeitatis”, își va modela la înviere un trup nou, deosebit cu totul de cel din viaa aceasta^{215b}.

Față de asemenea teorii, pe baza afirmațiilor Patrinilor, trebuie să se afirme că trupurile înviate vor avea și un conținut material, nu numai o formă, ci anume ceva din conținutul material avut pe pământ, fie măcar o câțor mică parte din materia care a trecut prin ele în viaa²¹⁶; deci ele vor fi experimentate de cei

²¹⁵ Metodiul nu vede cum s-ar putea despărți ”forma” de ”carne”, precum nu vede cum s-ar putea despărți forma de o marmură (statuie). Stricându-se carnea, se strică și forma. Deci e inconsistent să se spună că forma învie neîntunecat deloc, iar trupul (το σωμα) în care este forma întipărită, s-a stricat. La observarea că forma trece într-un trup duhovnicesc, Metodiul remarcă: ”E necesar să spunem că forma primă însuși nu învie, deoarece s-a corupt cu carnea (τη σαρκι). Iar de trece într-un trup duhovnicesc, ea nu mai e însuși prima formă, ci o asemănare oarecare modelată din nou într-un trup subire. Iar dacă forma nu e aceeași, nici trupul nu învie, ci altul, în locul celui dintâi” (P.G. cit., col. 517-521).

^{215a} Jacques Farges, *op. cit.*, p. 207.

^{215b} H. Andrusos, *Dogmatica*, trad. rom. p. 468. Teoria aceasta o susține și Bulgakov în ”Dogma Euharistică”. N. Lossky, *O Voscreșenii v ploti*, Puti, 1931, p. 69, zice și el: ”Moartea trupească e numai o pierdere parțială a trupului; cade trupul periferic, dar trupul central, adică acțiunea în spațiu, produsă de agentul central însuși, de eu-ul omenesc (repulsiuni, atracții, crearea de calități similitude), se prelungește... Pierzând trupul, adică, legătura cu unii semeni, eu-ul e apt să înceapă zidirea unui nou trup pentru sine, adică să-și agonisească noi semeni”. Tot așa, Svetlov, în *Credința creștină în expunere apologetică*

²¹⁶ Unii teologi catolici admit că ar putea să nu mai fie în trupul înviat nici o moleculă din trupul pământesc. ”La rigoare - zice Farges (*op. cit.*, p. 196) - s-ar putea să nu aibă nici o singură moleculă din cele care l-au compus pe pământ. Cea mai mare parte din teologi cred totuși, pentru a fi în conformitate cu spiritul tradiției și al Bisericii, că o parte din elementele care au intrat în compoziția trupului terestru trebuie să se regăsească în trupul înviat”. Doctrina Bisericii (catolice) se pare că cere numai o identitate numerică și individuală. (M. L'Abbé Gaudel, *Cours de théologie dogmatique*, 1937-1938, p. 125, citează în acest sens pe card. Billot, *De novissimis*, tom. 13, p. 162: ”Il paraîtrait suffisant de tirer l'identité numérique de l'âme”). Sfinții Patrinii afirmă o anumită identitate a materiei din trupul de pe pământ cu cel înviat. Metodiul din Olimp susține că toată materia din trupul pământesc va reveni în cel înviat (Farges, *op. cit.*). Dar acest lucru e greu de admis. Trebuie să se admită numai o anumită determinare a materiei din trupul înviat de către cea din trupul terestru. Grigorie de Nyssa spune numai atât, că trupurile nu dispar cu totul, ci se desfac în elementele lor, cum Dumnezeu a putut face din nimic la început trupul omenesc, cu atât mai ușor îl va reînvia din elementele existente (P.G. cit., col. 673).

învia și ca înseși trupurile pe care le-au avut pe pământ, identice cu acelea²¹⁷. Căci prin ei spun că sufletele vor trebui să se bucure sau să sufere împreună cu trupurile ce le-au avut pentru faptele lor bune sau rele. Altfel se slăbește rațiunea învierii.

Se înțelege că această identitate de formă întrucâtva de substanță implică și o identitate personală. Fiecare om înviat își va avea trupul propriu cu caracterul său personal. Ea nu va fi numai o identitate de specie, în sensul că trupurile înviate vor fi în general omenești, dar nu se vor deosebi prin caracteristici personale.

Teologii catolici vorbesc în acest sens de o identitate specifică și individuală, sau mai precis numerică²¹⁸.

Dar s-a menționat înainte că trupurile înviate vor avea un caracter pnevmatic. Ele nu-și vor fi tot atât de exterioare și nu vor avea caracterul unor obiecte tot atât de învârtite ca trupurile pământești. Învierea despre trupul Domnului, care după Înviere intră prin ușile încuiate și pe care, mai ales, mâncându-l îl primim tot și în noi, fără a înceta să fie trupul Domnului și nu al nostru, ascunde un adevăr de ordin mai general. Trupurile înviate vor fi pneumatizate, materia va fi copleșită de Duh. Prin aceasta ele vor înceta oarecum să fie impenetrabile și impenetrante. Noile cunoștințe despre materie și energie nu pot înlesni în alegerea unei astfel de calități a lor. Totuși trebuie să ne ferim de precizii prea insistente în această privință, ca să nu riscăm să cedăm tot într-un fel de naturalism. Căci nu dispunem în viața aceasta de categorii capabile să redea adecvat starea trupurilor de după înviere. De aceea, numai cu titlul de aproximații ale minții redăm și precizunile pe care le încearcă N. Lossky.

”Membrii Împărăției lui Dumnezeu - zice N. Lossky -, neaflându-se în nici un raport de luptă întreolalt, nu s'vădesc nici un fel de acte de repulsie în spațiu, prin urmare nu au trupuri materiale; trupurile lor transfigurate constau numai din manifestări luminoase, sonore, calorice etc., care nu se exclud una pe alta, nu se disting în mod egoist, ci sunt capabile de o reciprocă penetrație”²¹⁹.

Materia – zice el – a devenit groasă, impenetrabilă, numai în urma căderii în păcat, numai pentru a servi egoismului exclusivist. Încetând păcatul,

²¹⁷ Sf. Grigorie de Nyssa, în *In Christi resurrectionem*, Orat. III, P.G., 46, col. 660-661, spune că ”fiecare suflet va recunoaște trupul său particular ca pe o haină și se va sălăși în el iarăși repede, distingându-l fără greș eal dintr-o mulțime atât de mare de trupuri de același neam. Cugetă la sufletele de la Adam și la trupurile de la acela, ca la o mulțime mare de case dârâmate și ca la stâpanii lor ce se întorc dintr-o lungă călătorie și toate petrecându-se în chip minunat: nici casa nu întârzie de a se rezidi, nici locatarul nu rătăcește și nu zăbovește în aer liber, căutând ale sale proprii, ci îndată merge la ea, ca un porumbel în turnul său, chiar dacă sunt multe în jurul lui împodobite cu figuri asemănătoare”. Propriu-zis sufletul își rezidește prin puterea lui Hristos cel înviat aflător în el trupul său propriu, privindu-l ca pe al său.

²¹⁸ L'Abbé Gaudel, *op. cit.*, p. cit.

²¹⁹ *O Vosresenii v ploti*, Puti, Paris, 1931, p. 71.

va înceta și starea de impenetrabilitate a trupurilor²²⁰. Dar reciproca penetrație a trupurilor înviate nu va avea nici o urmă din scderile reciprocei penetrații p mânteți. ”Ea e direct opus oricui desfrâu; ea este strâmbă tot de curie și prospețime, ca un s ruit nevinovat de copil”²²¹.

Ideea acestei universale penetrații a trupurilor înviate îng duie lui Lossky s vorbească de un ”trup universal” după înviere. Prin penetrația reciprocă, membrii Împ r iei lui Dumnezeu ”dobândesc o unitate concretă de existență”. ”În elepciunea divină lucrează sobornicește. Împ r ia frumuseții des vâr ite zidește chiar trupurile oamenilor astfel că ele, devenind întrep trunse, nu mai au în ele tendința unei st pâniri unipersonale, ci slujesc tuturor, împlinindu-se unul pe altul și făcându-se întreguri universale care sunt organe ale atotcuprinz toarei întregimi a Împ r iei lui Dumnezeu”²²². În felul acesta, ”devenim toți un trup al lui Hristos”, după cuvântul Sfântului Grigorie de Nyssa.

Mai precis, Lossky afirmă că trupul fiecăruia va fi universal ca al lui Hristos, fiind oarecum purtătorul trupurilor tuturor și al lumii întregi. Prin teoria aceasta Lossky poate explica două lucruri:

Întâi, cum tot ce a trecut prin trupul unuia în viață se va afla iar și în trupul acesta universal, dar nu în mod egoist²²³.

Al doilea, cum fiecare e părtaș de toată fericirea tuturor și se împ r tește de viața întreagă a Împ r irii cerurilor. ”Fiind părtaș de viața lui Dumnezeu, ei posedă o putere de atenție atotcuprinzătoare, de amintire atotcuprinzătoare etc... și iau parte la viața întregii lumi, dat fiind că întreaga lume, întrucât se conservă binele în ea, slujește lor ca un astfel de trup”²²⁴. ”În Împ r ia lui Dumnezeu e depășit chiar moartea în sensul larg al cuvântului, moartea în forma uitării, condiționată de desp r iri... Membrii Împ r iei lui Dumnezeu, aflându-se în strâns legătură cu toată lumea, stau mai presus de desp r irile ei. De aceea, în memoria lor se realizează o înviere a întregului trecut în toată deplinătatea lui și, prin urmare, cu conștiința absolutei lui valori. Această restabilire a legăturii indisolubile este o înviere mai adânc decât restabilirea trupului și a nemuririi lui”²²⁵.

Desigur, trupurile înviate fiind pnevmatice, socotim și noi că sunt mai presus de impenetrabilitatea naturală a trupurilor p mânteți. Dar aplicarea teoriei penetrabilității, opus impenetrabilității p mânteți, ni se pare că are și ea ceva de ordinul naturii. În afară de aceea Lossky pare să supună trupurile înviate

²²⁰ Idem, *enost i Bîtie*, YMCA-Press, Paris, 1931, p. 57 urm.

²²¹ *O Voscr. v. ploti, ibid.*, p. 75.

²²² Idem, *ibid.*, p. 71.

²²³ Lossky, *op. cit.*, p. 80, unde este citat Sfântul Grigorie de Nyssa, *De mortuis*, P.G., 46, col. 532.

²²⁴ Idem, *ibid.*, p. 72.

²²⁵ Idem, *op. cit.*, p. 75.

altor două categorii naturale, opuse dar nu superioare categoriilor naturale ale trupurilor pământești:

1) El pare să destructure trupul înviat, în manifestări luminoase, odorante, sonore, calorice, care sunt și ele naturale și în plus nu pun în relief unitatea proprie a fiecărui trup. Dar tocmai trupul înviat al Domnului a putut fi înviat și pipăit ca întreg și cunoscut ca trup personal al Lui, ceea ce arată că și-a păstrat unitatea și caracterele lui personale.

2) Lăsa impresia că însul, făcându-se purtătorul trupului universal, nu mai are experiența trupului personal propriu, nici a trupurilor celorlalți ca trupuri distincte și ca realitatea specifică a fiecăruia este destrămată și înecat în trupul universal.

Lossky înțelege, e drept, să afirme că de la fiecare membru al Împărăției cerurilor este posesorul trupului universal, aceasta nu înseamnă că locuitorii cerului ”nu au trupuri individuale deosebite unul de altul”, că ei ”pierd existența personală individuală”; în Împărăția lui Dumnezeu se păstrează și se realizează și în trup în chip desăvârșit caracterul autentic individual al fiecărui om. Ambele lucruri le afirmă împreună cu Sfântul Grigorie de Nyssa (*Despre suflet și înviere*, P.G., 46, col. 157), sau cu Erigena Scotus. Dar cel din urmă, deși declară că la sfârșit ”toată făptura se unește cu Creatorul și va fi una în El”, ”fără pierdere sau amestecare de ființă și substanță”, are totuși un mod de exprimare care nu este lipsit de serioase ambiguități²²⁶. Desigur Lossky face bine că folosește acest limbaj paradoxal. Dar tocmai prin necesitatea de a folosi acest limbaj arată că starea și relația trupurilor înviate nu pot fi precizate în categoriile noastre. Nici chiar folosirea îmbinărilor paradoxale nu ne feresc de pericolul de a cădea într-o imagistică naturală.

Trebuie să ne mulțumim deci cu declarații foarte generale, prin care să reținem numai ceea ce este strict necesar din starea și relația trupurilor de după înviere și să înălțăm o în alegere naturală a ei.

2. Întregimea personală a trupurilor înviate și unirea între ele

Așa de exemplu trebuie să ne ferim de a accentua prea mult că trupurile înviate nu pot consta decât numai din manifestări luminoase, sonore, odorante, calorice etc. În acest caz s-ar amesteca cu totul întreolalt. Fiecare trup înviat este o unitate specifică, o subzistență unitară, deși pe de altă parte nu sunt cu totul juxtapuse și separate ca trupurile pământești. Unitatea lui specifică

²²⁶ Idem, *op. cit.*, p. 78. După Erigena Scotul, *De divisione naturae*, V, cap. 20, trupul Domnului după înviere, cu care sunt asemănătoare și trupurile înduhovnicite (*omnia loca et tempora et universaliter omnem circumscriptionem excedere*), iar trupurile noastre înviate nu vor fi limitate de forme trupești, ci vor fi asemenea cu trupurile îngerilor (*De divisione naturae, cartea V, cap. 38*).

trebuie să corespundă cu unitatea specifică a sufletului omenesc. Unitatea aceasta integral și specifică a trupului trebuie să se simtă în orice manifestări luminoase, sonore ale lui. Așa cum fiecare celule sau molecule rămâne ireductibil în organism, dar toate sunt în comuniune interioară, așa vor fi și trupurile.

Pe de o parte trupurile trebuie să fie atât de unite între ele, încât fiecare însăși poate experimenta legătura cu toți, să se bucure de viață, cunoștință, fericirea tuturor. Dar în același timp fiecare trebuie să aibă simțirea că trupul său este deosebit de al celorlalți, să guste fericirea întregului în alt chip decât toți, într-o formă proprie, fără să-i fie în alt fel străine formele celorlalți de gustarea fericirii²²⁷. De asemenea, fiecare trebuie să experimenteze în comuniunea universală pe fiecare ca ceea ce este el, neconfundat în ceilalți. Trupul universal nu poate însemna o înecare a trupurilor personale în unul. Există chiar în lumea aceasta o interpenetrare a persoanelor, dar nici una nu se confundă cu alta. Eu am definit viața mea ontologică, dar nu sunt desprins de ceilalți, de lume. Eu sunt în alții, ei în mine. Chiar în comuniune, unitățile se interpenetrează. Eu sunt în lume, lumea în mine, dar eu rămân eu însumi. Chiar dacă se folosește expresia de ”trup universal”, în acest ”trup universal” eu disting trupul meu de trupurile celorlalți și trupul meu unic este altfel al meu decât al celorlalți. Fiecare persoană rămâne un *unicum* nu numai în sufletul, ci și în trupul ei, în cea mai strânsă comuniune. Unde ar mai fi frumoase ea dacă fiecare ar avea totul ca fiecare?

Berdiaeff vede în Împărăția cerurilor o subiectivizare a obiectivului. Florensky vede, dimpotrivă, gheena într-o înecare în subiectivism, într-o slăbire extremă a relației cu realitatea obiectivă, ca *tu*. Adevărul se pare că stă într-o sinteză a acestor două stări și în această sinteză se poate exprima și relația între trupurile înviate sau între trupul personal și cel universal. Trupurile tuturor vor fi trăsături de fiecare membru al Împărăției cerurilor ca niște conținuturi ale sale, ca unite cu trupul său, dar nu identice cu trupul său, nu ca un trup universal propriu în mod indistinct. Subiectivizând fiecare întreaga realitate a semenilor, nu o confundă cu sinea proprie. Căci în același timp în acest trup universal fiecare își distinge trupul personal, ca expresia vizibilă a sinei sale, de trupurile celorlalți, ca expresii ale sinei unor semenii în suprema comuniune. Acesta este aspectul de obiectivitate. Va fi o desăvârșire și o universalizare a relației de iubire între *eu* și *tu*, în care, pe de o parte, fiecare se simte reprezentând și purtând întregul dual, neexistând decât ca parte a acestui întreg, pe de altă parte distinge sinea proprie de sinea celuilalt, eu și *tu* rămânem *eu* și *tu*. Sufletele merg încolo în lumea aceasta mai departe în unificarea lor prin iubire decât trupurile. Pe acestea le simțim nu numai ca un mediu de comunicare, ci și ca un obstacol în calea deplinei

²²⁷ Creștinismul aspiră – zice Berdiaeff – la o identificare a insului cu idealurile comunității, la o îmbogățire a lui cu toate conținuturile spirituale ale umanității, la ”cuprinderea întregimii plenitudinii în forma individuală” (*Das Problem der Kirche*, în vol. *Kirche, Staat, Mensch*, p. 91). Idealul acesta se va realiza deplin în viața viitoare.

unificării. Acolo se va putea face o unire tot a a de strâns și prin trupuri, fără ca ele să-și piardă existența individuală. Va fi o unire mai mult prin iradierii, prin energii, dar nu prin substanță. ”Cel iubit, spune Sfântul Ioan Gură de Aur, este pentru cel ce iubește ceea ce este el însuși și pentru sine. Însoțirea iubirii este de a a natură, că cel ce iubește cu cel iubit nu mai parca formează două persoane separate, ci un singur om”. Dar Sfântul Ioan Gură de Aur nu zice: ”nu mai *sunt* două persoane”, ci ”nu mai *par* două persoane”. Iar Florensky, de la care am luat acest citat, continuă: ”Despărțirea între prieteni este numai una grosolan fizică, numai pentru vederea în sensul cel mai exterior al cuvântului”. De aceea, în cântarea de la 30 ianuarie, închinată celor Trei Ierarhi, se spune despre ei, care trăiau în diferite locuri, că erau ”trupește despărțiți, dar duhovnicește uniți”. ”Dar, în viața de obște, chiar trupul devine unul”²²⁸. Dar cuvântul ”uniți” e altceva decât ”confundați”. Ei rămăneau ca ”prieteni” doi, nu au devenit unul.

Realizarea *iubirii* desvârșite și egale cu toți, prin comunicarea deplină cu toți, prin cunoașterea deplină a tainelor tuturor, prin încalzirea de iubire și în alegerea deplină a tuturor, prin dispariția tuturor bunielilor și a judecăților ascunse, aceasta e Împărăția cerurilor. Dar membrii ei totuși se simt și se simt ”mulți”.

Ce slab, ce insuficient e iubirea sau prietenia de pe pământ, împiedicat de atâtea reticențe, de atâtea îndoieli! Și totuși, ea e mângâiere cerească în viața noastră, alungând întunericul greu al simțământului de singurătate, de bucată ruptă și gata să se scufunde în oceanul întunecat al singurătății fără fund, în lipsa oricărei legături cu marea realitate obiectivă a uscatului care stătare, dar străin de tine.

Unitatea tuturor în trupul universal și distincția lor se susțin prin moartea și învierea tainică, sau ca iubire desvârșită, într-un totul liber, sau spiritual și curat, asemenea celei a îngerilor, nu prin legea firii sau a sexului, care e numai o frântură din aceea și un mijloc de pregătire spre aceea²²⁹.

Iubirea și prietenia cerească constituie o transparență și o comunicare perfectă, neîmpiedicat de trupuri, ca aici, dar totuși realizându-se în forma ei

²²⁸ Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit, în: *Ostliches Christentum*, vol. II, p. 174.

²²⁹ S. Bulgakov, *Lestv. Iacovlea*, p. 132: ”Soborul îngeresc se unește în multiplicitatea pluriipostatică, după chipul Sfintei Treimi, nu prin unitatea naturii sale, care lipsește, lipsind chiar și această natură, ci exclusiv prin iubire și întâi prin cea față de Dumnezeu și apoi prin cea mutuală a unuia față de altul. Soborul îngeresc se unește în topirea dragostei personale, reciproce, în care ipostasul îngeresc moare oarecum pentru sine, precum a înviat în sobor, în eu-ul pluriunitar, sobornicesc, panîngeresc. Acest sobor panîngeresc devine chipul iubirii panumanității după ce aceasta va înceta să fie o noțiune abstractă, cunoscută numai cu mintea, și va deveni o realitate nemijlocită, când oamenii vor înceta să se nască și să moară, fiind ”fiii învierii” (Lc. 20, 36). Nu credem că îngerii sunt lipsiți de o natură, căci nu există ipostas fără natură. Chiar în Sfânta Treime e o natură. Ceea ce poate fi adevărat este o predominare a caracterului de persoană, a libertății și a iubirii voluntare”.

des vârit și prin trupuri, cum și prin ele se realizează iubirea imperfectă și se păstrează. Căci și prin trupuri deosebite, dar în comunicare, se cunosc ca persoane deosebite cei ce se iubesc. În organismul comuniunii universale eu îmi deosebesc trupul meu ca mediu de sesizare a trupurilor celorlalți, pe care le disting ca mediu de manifestare a lor. În cer are loc o pnevmatizare a trupurilor și a relațiilor dintre ele, nu o confuzie a lor într-un ”trup universal” uniformizat. În marea lumină a tuturor se vor distinge luminile trupurilor și sufletelor deosebite, mai bine zis, ale persoanelor unice în sufletul și trupul lor de lumină.

Căci trupurile înviate vor fi de lumină, dar nu fără o structură interioară, nu ca niște manifestări inconsistente. Dacă trupul înviat ar fi o simplă manifestare luminoasă inconsistentă, aceasta ar trebui să fie și lumea înnoită. Dar nu aceasta este învierea creștină. Lumea va fi luminoasă, dar va avea o bogăție structurală pnevmatizată a lumii de acum. Lumea de acum este și ea o lumină, cum arată și numele ei (*lumen*). Dar cât de complexă este această lumină, din câte variate și multiple forme nu începe ea ca o unitate! Tot așa în veacul viitor complexa structură luminoasă a acestei lumi nu va fi dizolvată, ci potențată la maximum prin lumina Duhului.

Concepția Sfinților Părinți este că lumea și trupurile vor fi restaurate tocmai fiindcă Dumnezeu le-a făcut bune și nu revine asupra hotărârii cu privire la existența lor²³⁰. Trupul este numit de unii sfinți ”fratele nostru”, iar Serafim de Sarov îl numește ”prietenul nostru”²³¹.

În cântările de la înmormântare trupul este numit ”frumusețea noastră după chipul lui Dumnezeu”, sau ”chipul slavei negriței a lui Dumnezeu”. Sfântul Grigorie de Nyssa numește trupul ”colaborator”, sau parte constitutivă a omului, fără de care omul nu este om²³². Dar este colaborator al omului individual, nu al unui om colectiv.

²³⁰ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Christi resurrectionem, III*, I.G., 46, 881: ”Ziditorul tuturor, voind să zidească pe om, nu l-a adus la existență numai ca pe un animal de disprețuit, ci l-a arătat ca pe cel mai cinstit dintre toate și ca pe împăratul creației de sub cer. Voind aceasta și făcându-l în elept și în chipul lui Dumnezeu și împodobindu-l cu harul cel mult, oare cu acest gând l-a adus la existență, ca nescându-se să se piardă și să suporte o deplină nimicire? Dar atunci ar fi zădărnicit scopul și ar fi foarte nedemn de Dumnezeu să-I atribuim un astfel de gând. Ar fi asemănat cu copiii, care zidesc cu sânguină și durămă repede operelor, cugetarea lor neprivind spre nici un sfârșit folositor. Dar întâmplându-se pe catul, l-a lipsit, drept pedeapsă a pe catului, de nemurire. Pe urmă, izvorul bunții inundând iubirea de oameni și aplecându-se spre opera mâinilor Sale, a împodobit-o cu înțelepciunea și tăria, Cel ce a binevoit să ne înnoiască pe noi în starea cea de la început”.

²³¹ P. Florensky, *Stolp*. op.cit., p. 297.

²³² *In Christi resurrectionem, III*, P. G., cit., col. 676: ”Învierea și readucerea la viață și refacerea și toate numele de felul acesta îi aduc în minte, celui ce ascultă, gândul la trupul stricături. Căci sufletul, privit în sine, nu va învia, fiindcă nici nu moare, ci este nestricțios și nepieritor. Iar fiind nestricțios, are ca parte al faptelor sale, pe cel muritor. De aceea, la vremea socotelilor, înaintea dreptului judecător, se va sălăsi iar și în colaborator, ca să primească cu acela în comun pedepsele sau cinstirile. Sau, ca să fie cuvântul nostru

3. Misterul materiei înduhovnicite

Misterul trupului înviat și al universului restaurat este misterul materiei înduhovnicite. Dar materia nu este o uniformitate monotonă, ci este organizată în unități legate între ele prin ”ra iunile” lor. Iar trupul omului este tot așa de mult destinat eternității în unicitatea lui, ca și sufletul lui, ca și persoana lui. Prin Duhul Sfânt se transfigurează trupul individual al Domnului pe Tabor, anticipând starea lui de după înviere și de la a doua venire²³³. Prin Duhul Sfânt extins în trupurile înviate, vor fi și ele după chipul trupului lui Hristos, dar nu se vor confunda, nici cu el, nici între ele. ”Fie ca și noi, zice Teofan Kerameus, după ase zile, adică după trecerea acestei lumi zidite în ase zile, să ne ridicăm pe muntele mai presus de ceruri, unde este petrecerea sfinților și să vedem harul fulgurent al Dumnezeirii și să fim acoperiți de norul Duhului și să cunoaștem mai clar și mai curat taina Treimii”²³⁴. Precum se vede, mereu se vorbește despre sfinți la plural.

Trupurile înviate rămân neschimbate după ființă, dar vor fi înduhovnicite. Se va schimba din stricăcios în nestricăcios, și se va ridica din smerenie la înălțimea strălucirii. Dar nu vor înceta de a fi trupuri, nici nu va ieși trupul din starea naturală proprie. Se va ridica însă din muritor în nemuritor. ”Seamănă-se, zice, în stricăciune, se ridică în nestricăciune; seamănă-se în necinste, se ridică întru slavă; seamănă-se întru slăbiciune, se ridică în putere; seamănă-se trup suflesc, se ridică trup duhovnicesc”. Chiar și trupurile de acum ale dreptilor sunt duhovnicești prin lucrarea Duhului slăvit în ele²³⁵. Dar atunci vor fi mai subiri și mai ușoare, ca să poată umbla și prin aer, și mai duhovnicești. Cuvântătorii de Dumnezeu spun că Duhul va rămâne neconținut în trupul lor. De aceea credem că vor fi și carne și trup (καὶ σὰρκα καὶ σῶμα). Nu

concentrat, să privim așa: Ce numim om? Pe amândoi, sau numai una? Desigur că perechea celor două caracterizează pe om. Dar, fiind comune cele două, mergem și numai la suflet judecând?”.

²³³ Teofan Kerameus (*Hom. 50 la Schimbarea la față*, P.G., 120, col. 1037, 1040) spune că norul ce umbrea pe Domnul pe Tabor era Duhul Sfânt, ca și norul în care S-a înălțat Domnul la cer (Fapte 1, 9) și pe care va veni la judecată (Mt. 24, 30). Iar trupul transfigurat al Domnului îl vede preînchipuit în adierea subire în care S-a arătat Dumnezeu lui Ilie (3 Regi 19, 11), fiind și el ”subire și curat, ca unul ce era neprimitor de grosimea pământului” (col. 1038), sau devenit întreg lumină sub razele dumnezeirii Sale, care este infinit mai sus ca soarele nostru (col. 1041).

²³⁴ *Hom. cit.*, col 1048.

²³⁵ Nicephori, Patr. Constantinop., *Antirretica*, cap. XLI, la I. Pitra, Spicilegium, tom. I, p. 433.

vor fi nesizabile (αλιπτα), precum nici trupul lui Hristos nu va fi nesizabil (αλιπτον)²³⁶.

Dar noi nu putem în elege acum misterul materiei înduhovnicite. În orice caz ea va fi ridicat prin Duhul la un nou plan al existen ei, care se va deosebi de materia însufle it a trupului nostru p mântesc cu mult mai mult decât se deosebe te acesta de materia neînsufle it . Circumvolu iunile de extraordinar complexitate ale creierului redau complexitatea aten iilor i reac iilor la toate st rile altor con tiin e. Corespunz tor cu ele, întreaga materie însufle it a trupului este organizat într-o unitate cu mult mai fin , mai complex , mai specific , mai penetrat de spirit decât a animalelor. Con tiin a i rela iile între con tiin e aduc toat complexitatea deosebit a trupului omenesc. Astfel, precum fiecare trup e organizat într-o unicitate de mare fine e, p truns de lucrarea unic i complex a sufletului propriu, ca prin el s poat vedea, auzi, sim i în mod unic toate persoanele deosebite, a a va fi sau i mai mult organizat pe planul cel mai înalt al înduhovnicirii maxime a materiei.

Dar nimeni nu poate descrie taina i func iile trupului înduhovnicit. Nimeni nu poate descrie sensibilitatea lui spiritual , capacitatea lui de expresie, de extraordinar fine e de sesizare. Nimeni nu poate descrie starea materiei înduhovnicite a universului întreg. tim c în ea nu va fi corupere, b trâne e, moarte, c va primi o tinere e ve nic , o str lucire i o frumuse e neînchipuite, pentru a corespunde st rii trupurilor înviate, dat fiind comunicarea i solidaritatea între materia din trupul nostru i cea din univers. C ci, de i nu va fi atunci o alimentare i o eliminare de materie, totu i va fi i atunci o comunicare cu mult mai mare între materia trupului nostru i cea a universului; nu va fi o complet imobilitate a materiei, dar nici o agita ie violent . Energia material se va dezlega de lan urile de acum i chiar se va poten a, sporit de energia spiritului suprem. Puterea acestui spirit o va mi ca îns într-o ordine i într-o armonie lini tit . Legile de mi care ale energiei, în primul rând a trupurilor, vor fi cople ite de legile Spiritului, ale iubirii, materia fiind ridicat în planul unei ordini superioare. Noi nu în elegem acum o astfel de nou stare a materiei, decât tot în chip naturalist. Dar ea va fi efectul unei mari eficien e a spiritului i toate noile calit i ale materiei se vor resim i de aceasta. Noi vedem c exist acum o materie tân r i o materie b trân , o materie sprinten i plin de for i

²³⁶ Florensky, *Stolp.*, *op. cit.*, p. 265: ”Trupul e ceva întreg, ceva individual, ceva distinct. Nu e locul de dovedit c individualitatea str bate fiecare organ al trupului i c de aceea e cu totul neîndoielnic , de i poate insesizabil într-o formul a caracterologiei, ca tiin . Exist o leg tur , ca o coresponden între cele mai mici tr s turi ale caracteristicilor personale. Liniile fe ei, construc ia craniului, liniile palmelor i ale c lcâielor, forma mâinilor, a degetelor, timbrul glasului, exprimând cele mai nuan ate deosebiri în construc ia organelor vocale, scrisul, redând cele mai nuan ate deosebiri ale construc iei musculare, gustul i idiosincrasia, ar tând de ce lucruri i excita ii are lips organismul respectiv, adic ce nu-l izbe te pe el etc. În toate, în loc de un lucru impersonal, ne prive te persoana cea unic . În trup, pretutindeni, se dezv luie unitatea i unicitatea ei”.

agilitate și o materie îmb trântită, greoaie, sclerozat . Sau vedem cum materia tân r devine b trântă mai ales în organisme. Materia universului înviat și a trupurilor înviate va fi o energie ve nic tân r , diafan , transparent perfect și de mare fine e al frumuse ilor st rilor și mi c rilor spirituale, f r a înceta s aib capacitatea unor forme și o consisten . Formele vor fi expresia cea mai fin a st rilor spirituale, iar consisten a va fi plin de elasticitate, pentru a folosi tot ni te termeni din lumea de acum. Universul pref cut va avea astfel o frumuse e negrit de mare fine e și adâncime expresiv și trupurile, la fel, dac frumuse ea sensibil const în transparen a infinitei complexit și a spiritului prin formele materiei, în transfigurarea materiei de c tre bog ia infinit a dimensiunilor spiritului. De aceea, unii gânditori cre tini spun c fericirea ve nic va consta în frumuse e.

Cre tinismul crede în orice caz într-o ve nicie a materiei, a unei materii nestingherit transfigurat de puterea și bog ia infinit a vie ii spirituale și de energiile divine. Cre tinismul admite un fel de *materialism mistic*, cunoa te o *sfânt materie*. C ci sfânt este trupul Domnului prin a c rui primire se sfin esc și trupurile noastre. Sensibilitatea violent , s rac și grosolan a pl cerilor carnale va fi convertit în sensibilitatea de fine și pure tr iri ale descoperirii frumuse ilor comuniunii.

4. Bog ia de via și sfin enia ei, de caracter diferen iat personal în trupul înviat

Spre această stare de sfin enie, de înduhovnicire, se ridic întrucâtva înc în via a aceasta ascetul, sfântul. De aceea nimeni ca el nu în elege valoarea, frumuse ea trupului, marea lui semnifica ie, pentru c el experiaz un trup curat de tot ce este senza ie violenta, pentru c manifest prin el cea mai fin delicate e în sesizarea st rilor spirituale ale celorlal i oameni și ale sale proprii²³⁷. De asemenea nimeni nu vede și nu experiaz ca el lumea, ca pe o minune nesfâr it de nuan at și de bogat a lui Dumnezeu²³⁸.

Sfântul Grigorie de Nyssa spune c trupul înviat va lep da unele func ii actuale, necesare vie ii p mânte ti, și va primi unele duhovnice ti. și de i se fere te de preciz ri, totu i d unele indica ii despre însu irile lep date și cele primite. ”A adar nu trupul e cauza pornirilor rele, ci voia liber , ab tându-se de

²³⁷ Sf. Grigorie de Nyssa aminte te în acest sens de cuvântul Sfântului Pavel: ”Nimenea nu și-a urât trupul său” (Ef. 5, 21), ad ugând: ”dar trebuie iubit trupul cur it, nu zgura de lep dat” (*De mortuis*, P.G., 46, col. 532). Florensky, *Stolp... etc.*, p. 299, declar : ”Ascetul în elege ca nimeni altul și frumuse ea și sfin enia c s toriei. Dumnezeu și lumea, duhul și trupul, fecioria și c s toria, într-o antinomie reciproc , referindu-se una la alta ca teza și antiteza. Pe m sura înduhovnicirii, persoana ajunge la con tiin a frumuse ii laturii acesteia și a celeilalte a antinomiei”.

²³⁸ Idem, *op. cit.*, p. 317. Dup multe extrase din Vie ile Sfin ilor și îndeosebi din *Via a unui pelerin rus*.

la scopul de trebuință la pofta celor absurde. Deci să nu fie blamat... trupul care, transformat prin această facere într-unui mai dumnezeiesc, va înfrumuseța sufletul. Căci moartea curând indu-l de cele de prisos și nefolositoare, se va putea bucura de viața de veci. Căci nu cele spre care e destoinic acum îi vor fi de folos în viața de după aceasta, ci constituția trupului va fi proprie și adecvată gustării vieții aceleia, fiind apt să participe la acele bunătăți... Când fierul trebuie prelucrat în ceva mai subțire, focul curând masa lui cu grijă, fierul depune tot ce este pământesc și nefolositor, ceea ce meritul acestei arte numesc zgur... Să transportăm ideea aceasta și la ceea ce gândim noi... De pildă, să punem în loc de masă, pofta care lucrează în toate în chip natural. Iar în loc de zgură ei, cele spre care pofta are acum pornirile, adică plăcerile, bogățiile, iubirile de slavă, puterea, mâniile, mândriile și cele asemenea. Pe toate acestea le curăță moartea. Golindu-se și curându-se de ele, pofta se va întoarce cu lucrarea spre Cel singur vrednic de poftit, de dorit și de iubit, nestingând deloc aceste pasiuni și dăruite în noi în chip firesc, ci întorcându-le spre participarea la bunătățile nemateriale”²³⁹.

Sfântul Grigorie de Nyssa consideră învierea ca o restabilire în aceea stare (noi am zice poate ca o restabilire în starea la care ar fi ajuns omul dacă n-ar fi păcătuit) și aceea stare o consideră liberă nu numai de patimi și de boli, ci și de diferența de vârstă, întrucât, dacă n-ar fi intervenit moartea, n-ar fi intervenit nici îmbătrânirea: ”Trebuie să cugetăm întâi care e scopul dogmei învierii și de ce ni s-a spus și încredințat aceasta, de Sfânta Scriptură. Dacă am vrea să o cuprindem aceasta într-o definiție, am spune că *învierea este restabilirea în starea străveche a firii* noastre. Dar în prima viață, al cărei factor a fost Dumnezeu, nu era nici bătrânețe, precum se pare, nici copilărie, nici patimile din multele feluri de boli, nici altul din necazurile trupei (că nu se cuvenea să le creeze pe acestea Dumnezeu)... Acestea toate au intrat în noi deodată cu intrarea răului. Deci nu va avea nici o nevoie viața fără răutate să fie în accidente provenite din pricina ei. Firea noastră devenită pătimă, (εμπαθης) a fost prinsă în chip necesar în consecințele unei vieți pătimă, dar, revenind iarăși la fericirea nepătimitoare, nu va mai fi robul de cele ce urmează să vină”²⁴⁰.

Recunoscând neputința de a spune ceva sigur despre calitățile trupurilor după înviere, Sfântul Grigorie spune totuși: ”Prefacerea va schimba toate într-o stare mai dumnezeiască, dar nu e ușor să ne închipuim cum va înflori iarăși chipul (εἶδος), bunătățile ce ne sunt rânduite după nădejde fiind crezute mai presus de ochi, de urechi și de cugetare. Poate că dacă ar zice cineva că chipul după care se va cunoaște fiecare este calitatea moravurilor fiecăruia, nu va greși cu totul. Căci, precum acum o oarecare transformare a elementelor din noi produce deosebiri în trăsăturilor în fiecare..., atunci forma

²³⁹ De *mortuis*, I.G., 46, col. 529-532.

²⁴⁰ De *animae resurrectione*, P.G., 46, col. 145-149.

fiecare nu va fi produsul acestor elemente, ci se va datoră însuși irilor și virtutii sau ale virtuții, ale celor amestecare face ca chipul să aibă trăsăturile acestea sau acelea”²⁴¹.

Dacă oamenii se deosebesc acum și din pricini exterioare ”naturale”, independente de voia lor, atunci se vor deosebi exclusiv din motive morale, voluntare, spirituale. Acesta este un sens al covârșirii naturii prin spirit. Deosebiriile acestea îi disting ca persoane nu atât spiritual. Celelalte îi disting datorită împrejurărilor exterioare și pasiunilor inferioare, nelibere. Acelea îi disting ca indivizi care se opun, nu ca persoane, în care se exprimă spiritul în comuniune. Dacă patimile îndeamnă pe oameni să se mascheze, bună-tate îi face deplin sinceri, deci neuniformiză ei. Cu atât mai mult omul cerește primele caracteristici proprii prin spirit.

Dacă azi deosebirile de natură pot acoperi în mare măsură deosebirile de ordin moral, încât să nu poată cunoaște din înfățișările oamenilor stările lor morale întrucât și acestea pierd din ponderea lor, atunci aceste stări se vor reflecta atât de mult în înfățișările lor, încât exteriorul va fi copleșit de spiritualitatea interioară, foarte adânc, foarte nuanțată; aceasta îi va face pe oameni să se vadă cu tot interiorul lor exprimat în exterior; nici un echivoc, nici o disimulare nu va fi posibilă și voit. ”Precum deci în viața prezentă dispoziția inimii devine formă (μορφή) și chipul (εἶδος) omului oglindește poftă dinlăuntru, așa socotesc că firea prefăcându-se în ceva mai dumnezeiesc, omul se modelează prin moravuri, *nefiind într-un fel și apărând în altul*, ci ca ceea ce este ca aceea se și cunoaște, ca de pildă castul, dreptul, blândul, curatul, iubitorul-de-Dumnezeu; și între acestea iar și cel ce are toate bunătățile, sau e împodobit numai cu una, sau se află în cele mai multe, sau e cu lipsuri în aceasta, dar covârșește prin alta”²⁴².

Sfântul Maxim Marturisitorul socotește că sfântul, deci cu atât mai mult omul cerește, se caracterizează prin îndumnezeirea trupului, prin depășirea oricărui dualism, sau contrarietăți între suflet și trup, datorită Duhului care le înduhovnicește și îndumnezeiește pe amândoi. Trupul este organul perfect al sufletului și acesta, al Duhului. Amândoi sunt stăpânite de afecțiunea față de Dumnezeu²⁴³. Comentând o expresie a Sfântului Grigorie de Nazianz, că sfântii se ridică peste doimea materiei și a formei trupului, materia întreagă devenind ”formă” (εἶδος), adică expresia spiritualității copleșite de Dumnezeu, Sfântul Maxim zice: ”Eu cred că el spune că sfântii se ridică peste doimea materială pentru unitatea gândită în Treime, deoarece se ridică peste materie și formă, din care constau trupurile, sau că străbat carnea și materia înrudindu-se cu Dumnezeu și învrednicindu-se să se amestece cu lumina preacurat; adică ei leapădă afecțiunea trupului față de materie sau toată familiaritatea naturală a

²⁴¹ *De mortuis*, P.G., 46, col. 532-533.

²⁴² *Idem, op. cit.*, col. 536.

²⁴³ *Ambigua*, P.G., 91, 1113.

fiin ei sensibile fa de cele sensibile, fiind st pâni i sincer numai de dorin a dumnezeiasc , pentru unitatea gândit în Treime. C ci cunoscând c sufletul se afl la mijloc între Dumnezeu i materie i c are puteri unificatoare spre amândou , adic mintea spre Dumnezeu i sensibilitatea spre materie, s-au scuturat cu totul de sensibilitatea pentru cele sensibile - în dispozi ia loc activ - i i-au unit sufletul în chip negrit numai cu Dumnezeu”. i-au unit i pofta i iu imea, cu mintea ce tinde spre Dumnezeu²⁴⁴.

Sfântul Grigorie de Nyssa socote te c i deosebirele amintite între trupuri vor ine numai pân la o vreme, pe urm se va produce o identitate între ele (ο μoυενεια). Nu tim pân unde socote te Sfântul Grigorie c merge această identitate. Deosebirea între forma trupurilor, atâta cât mai subzist o vreme, s-ar datora, dup el, unui rest de r utate care ar mai r mâne în ei. Dar credem c el nu exclude o anumit deosebire întemeiat pe varietatea infinit a actului creator al lui Dumnezeu, i care de aceea nu dispore cu totul niciodat . Fiecare reflect altfel chiar plenitudinea fericirii. i bucuria unuia de altul se explic tocmai prin faptul c fiecare vede în cel lalt ceea ce nu e în sine, o form unic , ca expresie a unicit ii lui spirituale.

Interpretând în mod just viziunea Sfântului Grigorie de Nyssa, Bulgakov afirm pe drept cuvânt c nu va disp rea nici chipul b rb tesc, nici chipul femeiesc al naturii umane, de i va disp rea pofta trupestc legat de ele. Cuvântul Mântuitorului c oamenii vor fi atunci ca îngerii (Mt. 22, 23-30; Lc. 20, 34-36) se refer numai la încetarea poftii i a c s toriei, dar nu la încetarea chipului b rb tesc i femeiesc, precum ne arat pilda Domnului Iisus Hristos i a Maicii Sale. Chiar dac socotim neîntemeiat ideea lui Bulgakov c deosebirea dintre sexe se bazeaz pe deosebirea între persoanele Sfintei Treimi (Bulgakov vede elementul b rb tesc ca ipostaziere a adev rului în Logos, iar pe cel femeiesc ca ipostaziere a frumuse ii în Duhul Sfânt), cele dou modalit i ale omului reprezint i i i au desigur un temei spiritual adânc i sunt legate de firea lui, de unitatea dual a omului, de faptul c omul e întreg numai în doi, i anume în doi principial deosebi i, b rbat i femeie.

De aceea, departe de a disp rea, această deosebire e chemat ”la deplina dezvoltare, luminare, înve nicire”. Atât chipul b rb tesc cât i cei femeiesc se vor ridica la feciorie, ca starea în care l-a gândit Dumnezeu pe om si din care el a c zut prin p cat. ”Fecioria este libertatea de sex, totu i cu p strarea naturii b rb te ti i femeie ti. Nu se poate admite c fiii învierii se vor ar ta în via a lor nemuritoare lipsi i de propria personalitate, încetând de a fi ei în i i. C ci învierea este restabilirea i înve nicirea st rii originare a omului, dar eliberat de desfigurarea p catului i de tirbirea adus de el în trup. Dar principiul b rb tesc i femeiesc nu se epuizeaz în deosebirea trupestc , de sex, ci se întinde i în fiin a spiritual a persoanei c reia îi d calitatea lui... Astfel

²⁴⁴ *Op. cit.*, col. 1193-1196.

starea de înviere nu poate fi considerat ca o golire totală de principiul bărbătesc și femeiesc și ca o înlocuire a lui cu vreo stare intermediară, indeterminată; aceasta ar fi egală cu o simplificare și simplificare a naturii omenești. Desigur, trupul înviat se eliberează de ceea ce este legat de viața a sexului trupesc (cum arată aceasta și unii Părinți, ca de pildă Grigorie de Nyssa). Dar omul există, atât spiritual cât și trupește, în două chipuri; această bi-unitate se exprimă în dualitatea însușirilor lui, care se unesc într-o unitate. În viața pășăntească această unire este legată de viața a sexului și a nașterii de prunci... Dar dacă în veacul viitor omul se eliberează de sex și încetează înmulțirea, oare mai rămâne ceva din relația reciprocă între natura bărbătească și femeiască?... Fără îndoială că rămâne, și ea constant în iubirea care leagă și împlinește reciproc, după chipul lui Hristos și al Bisericii, natura bărbătească și femeiască... Nu se poate admite că în acea viață se va pierde ceva din relațiile de iubire existente în viața aceasta; tot ce este vrednic de înveinicire va apărea în toată puterea sa. Dar vor apărea și noi și nesfârșit mai dezvoltate posibilități de iubire și prietenie, pentru că numai în veacul învierii neamul omenesc va exista în toată întregimea sa și nu ca acum, în succesiunea generațiilor ce se completează una pe alta; întregul neam omenesc va deveni o singură familie și comuniune prietenească simultan în Dumnezeu”²⁴⁵.

În aceasta vor fi oamenii ca îngerii, care se vor iubi cu o iubire cu totul spirituală, personală, eliberată de sila naturii, de pofta sexului, Dar se va păstra întreaga varietate a persoanelor, așa cum și îngerii reprezintă ca persoane modalități spirituale deosebite. Dând unirea și varietatea între îngeri ca model al unirii și varietății viitoare a oamenilor, Bulgakov zice: ”Soborul îngerilor, având ca temelie iubirea către Dumnezeu și viața în Dumnezeu, se întinde prin dragostea personală reciprocă ce se hrănește prin reciprocă contemplare iubitoare a individualităților, a însușirilor personale ale fiecărui înger... Lumea cerească se zidește prin iubire, este un imn al iubirii. În multifelurimea acestei iubiri nu rămâne neobservată și neiubită nici o însușire ontologică, nici o rază a pliiomei lumii îngerești, totul vede și iubește atotcuprinzătoare iubire”²⁴⁶.

5. Trupurile Înviatelor ale păcătoșilor

Acestea se referă la trupurile înviate întru slavă. Alta va fi starea trupurilor înviate ale păcătoșilor. Vor fi și ele incoruptibile, însă în același timp capabile să simtă chinurile. Vor avea și ele o neputrezire în sens rău, ca o carne veșnic vie.

²⁴⁵ Bulgakov, *Lestv. Iacovlea*, p. 128-131.

²⁴⁶ Idem, *op. cit.*, p. 133.

Unii teologi, mai ales dintre catolici, cred că ele nu se vor în lă în v zduh, ci vor rămâne pe p mânt în semn de dispre²⁴⁷. Dar Sfântul Ioan Damaschin spune că ”focul ve nic nu va fi material, ca cel cunoscut de noi”²⁴⁸. Ne e greu să admitem că Dumnezeu folosește creația Sa ca mijloc de chinuire ve nic . Noi am încercat mai înainte să ar t m c ”lumea” în care tr iesc p c to ii este o sl bire halucinant a lumii, o acoperire a ei în întunericul total individualist, în care s-au scufundat ei.

Desigur că această desfigurare halucinant a lumii trebuie să aib i o anumit leg tur cu realitatea ei material , odat ce trupurile înseși ale p c to ilor, ca trupuri înviate, având o consisten material , nu poate fi lipsit de orice baz material extern .

Pe de alt parte, aceste trupuri fiind și ele incoruptibile și lipsite de nevoia consumării, trebuie să aib un fel de sub irime spiritual . Dar ea trebuie să fie în același timp o spiritualitate întunecat i, odat cu aceasta, o foarte accentuat expresivitate a r ut ii și triste ii din sufletele lor însingurate și chinuite de demoni. În același timp lipsa de comunicativitate le d o anumit încremenire, neavând dorința cunoa terii creației extinse și înr d cinate în adâncimile infinite ale lui Dumnezeu. Sfera material în care sunt plasate ele poate să fie, în aceste condiții, constituit aproape numai din materia spiritualizat în mod tenebros a trupurilor lor, dintr-un fel de leg turi între purtorii lor și între demoni, constituind împreună un fel de lume de umbre, într-un fel real , într-alt fel ireal , cu dimensiuni mai degrab halucinante decât reale. Aceasta poate face ca nici locuitorii acestei lumi să nu vad lumea de lumin și de suprem realitate a drep ilor, socotind-o ireal și uitând de cei ce se afl în ea, precum nici drep ii, să nu vad lumea subiectiv halucinant și oarecum ireal a celor din ea și pe ace tia în iși.

Sfântul Simeon Noul Teolog întreab : ”Dumnezeu fiind infinit și necuprins, unde va fi locul celor ce cad din Împ r iea Lui?”²⁴⁹.

Ei vor ti de lume numai din amintire, dar nici amintirea nu le-o mai red a a cum a fost. Ei vor ti de o lume strâmbat și întinat după poftele lor. Ei vor vedea numai o lume umbrit de poftele lor, de n lucirile lor. Nici pe ei nu se vor vedea fă a c tre fă , sau a a cum sunt în realitate, ci vor vedea numai m tile celorlalți în parte adoptate de c tre aceia, în parte proiectate de c tre ei; vor ti doar că și ceilalți se chinuiesc în același întuneric ca și ei, împrejurul lor, mai bine zis în altfel de n luciri ale lumii și în chinuri corespunzătoare pasiunilor lor speciale. Fiecare va avea o lume individual a lui. Nu va fi o lume unitară , ca și sus in o unitate între ei. Se vor vedea unii pe al ii mai mult ca ni te umbre goale de con inutul lumii reale, neprogresând în cunoa terea ei și în

²⁴⁷ Rivière, *Jugement*, art. în Dict. de Théol. Cath. VIH, 2, col. 1820.

²⁴⁸ *De fide orth. IV*, P.G., 94, 1228.

²⁴⁹ *Catéchèse XXII*, în: Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses*, tom. II, ed. B. Krivocheine, Sources Chrétiennes, p. 104, p. 380.

îmbogirea lor spiritual întreolalt și în contact cu lumea reală. În Sfânta Scriptură credinciosul cere adesea lui Dumnezeu să nu-l depărteze de la fața Lui, de maxim și în infinit existență, în legătură cu care stă și este luminat toată lumea; sau să-i facă parte de lumina feței Lui, ca și în această lumină va avea parte de toate (Ps. 4, 6; 26, 1; 35, 9; 44, 5; 104, 4; 15. 2, 5; 60, 19; Mih. 7, 8; Avac. 3, 4; In. 8, 12; Col. 1, 12; 1 Tes. 5, 5; 1 Tim. 6, 16; Apoc. 21, 24; 22, 5; P5. 13, 4 etc.).

De aceea nu se poate spune de trupurile particulare că vor forma și ele o unitate, că vor fi și particulare un "trup universal". Între cei răi, ca egoiști, nu este aceeași unitate ca între cei ce se iubesc. Sau cel puțin nu vor fi uniți într-o unitate între ei, ci într-un mod silnic, fiecare simind efluviile răutății celorlalți care pe de o parte îi înrudesce, pe de altă parte în întorsimul de la altul. Numai prin iubire sunt unite real persoanele și numai în iubire sunt într-o legătură reală cu lumea. Și numai în iubire se realizează deplin și are loc plin tatea existenței. "Drept axiomă a iubirii se arată că eu-ul nu e singular, nu e monadic, ci dual, syzigic, relațional, se cunoaște și se are pe sine numai în legătură cu partenerul său, în dualitate... El află pentru sine loc în existență, se afirmă în ea și se întărește definitiv în ea numai în syzigie (în viața perechii), înându-se de mână cu altul. Prin această metafizică înere de mână, el iese din cea a semiexistenței, găsește puterea sa și realitatea sa în lume. În taina ei, persoana are nevoie să se vadă, să se cunoască și să se iubească pe sine în oglinda duhovnicească a altuia"²⁵⁰.

Desigur e o taină neînțeleasă de noi faptul că pe de o parte trupurile particulare se resimt și ele de Învierea lui Hristos, înviind și ele, pe de altă parte, nu se împărtășesc de slava trupului înviat al Domnului. Teologul rus Nesmelov a încercat să explice învierea trupurilor particulare prin aceea că Domnul, înviind natura omenească pe care a luat-o, a făcut veșnică natura general-omenească, dat fiind că natura Lui înviată n-a constituit un ipostas omenească separat. Înviind El, învierea a devenit "o lege" pentru toți, așa cum murind Adam, moartea a devenit o lege pentru toți. "Dacă Hristos ar fi fost numai un om ideal de sfânt, Fiul al lui Dumnezeu după har, nu după ființă, învierea Lui ar fi avut un caracter individual, de minune, care, asemenea lucrării lui Ilie la cer, ar fi mărțurisit doar despre milostivirea exclusivă a lui Dumnezeu față de El, dar în nici un fel nu ar fi influențat destinul întregii omeniri"²⁵¹. "Drept temei al minunii învierii ar fi servit atunci, evident, nu demnitatea firii omenești, ci demnitatea morală personală a acestor drepți asupra cărora s-ar fi săvârșit minunea"²⁵².

În baza unității Ipostasului dumnezeiesc al lui Hristos "natura omenească a primit în El o demnitate pe care ea însuși prin sine nu o are și nu o poate avea; ea a devenit trupul propriu al lui Dumnezeu". Iar înviind-o, a făcut-o

²⁵⁰ S. Bulgakov, *Lestv. Iacovlea*, p. 14.

²⁵¹ Așa redă A. M. Tuberosky concepția lui Nesmelov, în art: *Ideologia învierii lui Hristos, Concepția lui V. Iv. Nesmelov*. In rev. Hristianin, an. IX; 1915, martie, p. 519.

²⁵² Nesmelov, *Nauka o celoveke*, tom. II, 349.

”trupul S u ve nic”²⁵³. El a luat natura omenească nu în sens individual, ci ”general-omenesc ea este într-un tot identic cu natura purtătorilor ei. Astfel, primind-o prin actul învierii Sale în unire ve nic cu Sine, *eo ipso* El face părtaș de ve nicie tot neamul omenească în deplin tate compoziției lui... După Învierea lui Hristos din morți, fiecare om este purtătorul naturii ve nice, nu pentru că el însuși prin sine este trup al lui Hristos, ci pentru că fiecare om poartă aceeași natură pe care Hristos a făcut-o ve nic; așa că după natura sa umană, ca unul ce este de o ființă cu Hristos, fiecare om este inevitabil membru al trupului ve nic al lui Hristos”²⁵⁴. ”În lumina acestei învățături, pentru noi este clar că părtașii vor învia nu pentru a primi răsplata pentru viața lor de păcat, ci, invers, ei primesc răsplata pentru viața lor de păcat pentru că vor învia inevitabil din morți. Iar învierea lor este inevitabilă pentru că indiferent de viața lor părtaș - în virtutea Învierii lui Hristos ei sunt toți beneficiarii ai naturii ve nice și trebuie să apară în neapărat ve niciei”²⁵⁵. ”Astfel Hristos este începutul neamului, cauzatorul, izvorul ”vieții ve nice” a omenirii, în același fel cum este în raport cu viața naturală, vremelnică, strămoșul Adam. Ceea ce a fost odinioară actul creației omului, adică principiul și cauza existenței omenești îndeobște, aceea a devenit învierea lui Hristos, adică principiul și cauza ”vieții ve nice” în cer, în alte condiții de existență”²⁵⁶.

S-ar putea spune deci că toți vor învia prin unitatea naturii lor umane cu a lui Hristos. Dar nu toți vor învia spre fericire, întrucât fericirea este o problemă de decizie personală a fiecăruia pentru comuniunea cu Hristos. *Hristos nu are în Sine toate persoanele umane, ci toată natura umană*. Dacă ar avea în Sine toate persoanele, El ar fi o pluralitate de persoane și o pluralitate de libertăți. Dar atunci n-a mai fi persoane umane în afara lui Hristos. În unitatea de natură cu Hristos avem bază pentru comuniunea noastră cu El, dar nu avem mântuirea noastră decisivă pentru noi. Chiar și părtașii învie în baza unității de natură cu Hristos, ca să poată contempla ve nic puțin a ceea ce au avut-o de a se mântui, dar pe care nu au folosit-o datorită libertății lor care a refuzat comuniunea a cărei bază li s-a dat.

Sfântul Chiril din Alexandria spune același lucru: ”Răstignirea învierii trece asupra tuturor pentru Învierea Mântuitorului, Care ridică cu Sine toată firea omului, dar nu va folosi cu nimic pe cei iubitori de păcat. Căci ei vor fi duși la iad primind învierea numai pentru a fi pedepsiți. Dar ea va folosi mult celor ce s-au exercitat în viața aleasă, căci vor primi învierea pentru împărțirea de bună parte a celor mai presus de minte”. La fel, însuși irea de a fi proprie lui Hristos se extinde la toți, buni și răi, dar nu este pentru toți aceeași, ci pentru cei cred

²⁵³ Idem, *op. cit.*, p. 353.

²⁵⁴ Idem, *op. cit.*, p. 353.

²⁵⁵ Idem, *op. cit.*, p. 354.

²⁵⁶ Tuberosky, *ibid.*, p. 522.

în El învierea le este pricina de înrudire adevărată și de cele ce provin din ea²⁵⁷. Hristos ne are pe toți, întrucât S-a făcut om ca toți; toți suntem ai Săi. În această stă poate pricina învierii tuturor. Nimic omenească nu poate dispărea pe veci, și nici nimic al lui Hristos nu poate dispărea. Dar împărțirea de fericire depinde de voința personală a fiecăruia. Căci toți își vor fi proprii (οἰκεῖος), întrucât sunt oameni ca și El; tuturor le este comun însușirea de a-I fi proprii, atât celor ce-L cunosc, cât și celor ce nu-L cunosc pe El. Căci S-a făcut om, nu dăruindu-Se unora, iar altora nu, ci îndurându-Se de toată firea căzută²⁵⁸. Deci ceea ce depinde de El —învierea — o dăruiește tuturor, fericirea însă depinde de aderarea voluntară a fiecăruia la El. Incoruptibilitatea întregii materii va depinde de puterea unui act conservator venic al lui Dumnezeu.

D Judecata universală

Judecata universală este pusă de Sfânta Scriptură și de Sfinții Părinți în strânsă legătură cu sfârșitul sau cu înnoirea lumii și cu învierea morților, care sunt și ele simultane cu venirea lui Hristos, sau cauzate de ea. Unii Părinți văd judecata chiar în faptul că cei ce s-au format după chipul lui Hristos vor trece prin înviere la comuniunea deplină cu El, iar ceilalți, în "veșnicul exil"; cei dintâi, "la o veșnică privire a feței lui Hristos, ceilalți, la veșnica privire a feței diavolului"²⁵⁹.

Pe de altă parte Sfânta Scriptură și Sfinții Părinți vorbesc de o judecată pe care o va face Hristos îndată după a doua venire a Lui și după învierea morților, într-o atmosferă de mare solemnitate.

Conform unor texte din Vechiul Testament (Dan. 7, 9-10) și din Noul Testament (Mt. 25, 31-46; Apoc. 20, 11), Hristos va face judecata ezând pe tron. După Apocalipsă, însuși judecata aceasta provoacă sfârșitul lumii. Daniel vorbește de scaune, iar pe unul din aceste scaune șade Cel vechi de zile. Cineva, "ca un Fiu al omului", vine înaintea Celui vechi de zile și primește de la El stăpânirea (Dan. 7, 9-14).

Sfântul Maxim Marturisitorul și Sfântul Simeon Metafrastul vorbesc și ei de scaune și de îngerii care înconjoară pe Hristos ca judecător.

Între afirmarea că însuși arătarea lui Hristos la sfârșitul lumii înseamnă o judecată care alege pe cei trimiși la fericire de cei trimiși la chinurile veșnice, și între descrierea acestei judecăți ca un act solemn deosebit, de supremă autoritate, nu-i o contradicție. Lumina veșnică de care se vor împărți cei buni este o privire și o chemare adresată fiecăruia din ei de Hristos, precum

²⁵⁷ *Comment. in Ioannis Evang., Lib. VI, P.G., 73, col. 1048.*

²⁵⁸ *Op. cit., col. 1046.*

²⁵⁹ *Sf. Chiril din Alex., Omil. 14, P.G., 77, 1080, 1081.*

întunericul în care sunt lăsați ceilalți e o întoarcere a feței Lui de la fiecare, sau o închidere a ei de la aceștia, datorită lor înșiși. În același timp cel ce experimentează îndreptarea feței lui Hristos spre el ca o lumină veșnică, sau veșnic inepuizabil, se vede pe sine însuși în tot ce găsește Hristos bun în el, dar și pe toți ceilalți care sunt în viața ei în aceeași lumină. La fel se vede fiecare din cei scufundați în întuneric, în toată urâtenia imprimată de ei în ființa sa și pe toți ceilalți lăsați ca și el în aceeași situație. De aceea experiența această a solidarității în lumină, în care sunt trimiși unii pe baza unor fapte bune asemănătoare celor făcute unii altora, sau a solidarității în întuneric, în care sunt trimiși alții pe baza unor fapte rele asemănătoare pe care le-au făcut altora, este trită ca o judecare solidară lor pentru rezultatul la care au ajuns în dezvoltarea sau desfigurarea umanității lor în cursul vieții.

Acestea sunt cărțile ce se vor deschide (Dan. 7, 10; Apoc. 20, 12), care sunt înseși viețile oamenilor; sau "cartea vieții" care e tezaurul de viață ce și-l-au câștigat în Hristos cei drepți.

Pe de altă parte, simțirea de către toți a pecetluirii destinului lor pentru eternitate, fără nici o posibilitate de schimbări, se traduce ca experiența autorității supreme a Celui ce judecă de pe un tron împăratesc foarte înalt. Scaunul Lui e nu numai mare, ci "alb", ceea ce e scaunul din care se hotărăsc judecățile nepătate de nici un interes, de nici o lingușire, de nici o mituire. Autoritatea copleșitoare ce iradiază din fața Judecătorului e a adevărată, că "de fața Lui a fugit tot pământul și tot cerul; și loc nu s-a aflat lor" (Apoc. 20, 11). Pământul și cerul pur și simplu nu se mai văd de autoritatea ce iradiază din această fațetă care-i înepune pe toți concentrați în privirea ei. Parcă nu mai e decât ea; sau de fapt totul s-a inclus în ea. Numai fața aceasta, numai Persoana aceasta o văd toți și ei numai de ea simt cătâră existența lor în veci. Iar cei răi nu mai văd nimic, nici măcar această fațetă, ci totul e un gol abisal și întunecos în fața lor. De aceea Sfântul Maxim Marturisitorul spune că odată cu fața lui Hristos se va întoarce de la cei răi și creația întreagă, nemaifiind înaintea lor decât întunericul golului total, "întunericul cei mai din afară", "prăpastia imensă și neînchipuită"²⁶⁰.

Daniel vorbește de "un râu de foc ce curge înde înaintea Judecătorului" (Dan. 9, 10), de care Simeon Metafrastul spune că va consuma pe toți cei fără de lege, cum spune și psalmistul: "Foc înaintea Lui va merge și va arde împrejur pe vrăjmașii Lui; strălucit-au fulgerele Lui lumii și s-a clătit pământul; munții ca ceara s-au topit de fața Domnului a tot pământul; vestit-au cerurile dreptatea Lui și au văzut noroadă slava Lui" (Ps. 96, 3-6). Totul va fi copleșit de slava feței lui Hristos. Dar aceasta va apărea celor ce nu l-au cunoscut ca foc consumator, iar celor drepți, ca lumină iubitoare a toate acoperitoare.

²⁶⁰ *Ep. I către George, prefectul Africii*, P.G., 91, 380 D.

Tot Daniel vorbe te de mii de mii de îngerii ce-i slujesc Lui și de întinericuri de întinericuri (Dan. 7, 10; Mt. 25, 31). Prin aceasta se accentuează și mai mult autoritatea copleșitoare a Judecatorului, interesul infinit cu care se așteaptă de toată creația acest act de supremă revelație a viitorului ei și semnul desfurării ei în timp și frica nemăsurată a celor ce așteaptă decizia lui Hristos cu privire la venirea lor existentă. "Întinericuri de întinericuri" pot să fie duhurile rele, dumnezeiești, care așteaptă această judecată, căci și ele au interes mare să fie la ce osândă vor fi trimise și că și dintre oameni le vor înșelătorii în această osândă. Ei simt prezența lui Dumnezeu, dar ca foc, nu ca slavă, și mânia întinericimii produsă de ei nu-i lasă nici pe cei destinați întinericului să vadă slava lui Hristos. Astfel, la focul durerii pricinuite de întoarcerea față de el lui Hristos de la ei și pentru cei ce au refuzat lumina comuniunii pe pământ și la întinericul halucinant pus, de cei răi peste lume, se adaugă focul și întinericul îngerilor răi. Căci, spune Sfântul Maxim Marturisitorul, "râu de foc curge în fața Lui, când se vor arde prezentele tartarului și prăpastia infernală neînchipuită și întinericul cel mai din afară și viermele cel neadormit și peste tot și va pluti frica pentru sfârșitul tuturor celor așteptate; și când vor sta îngerii mâniei fulgerând din ei focul osândei, având în vedere focul și emițând foc spre pedepsirea a toată nelegiuirea. Iar pe lângă această toată zidirea cea cerească și pământeană, câtă este în îngerii și în puterile mai presus de îngerii și câtă este în oameni, stă de față cu cutremur, așteptând înfricoșată descoperirea judecării dumnezeiești. De către toți această se vor citi faptele noastre ale tuturor și se va face dezgolirea celor ascunse, când toți și ei vor cunoaște reciproc părțile, cum și ei citește fiecare parte egal cartea conștiinței ei sale"²⁶¹.

Criteriul judecării va fi practicarea sau nepracticarea iubirii de oameni, care și are temelia fermă în vederea lui Dumnezeu prin om, în înrândăcinarea lui în Dumnezeu, în înțelegerea semenului ca chip al lui Dumnezeu. Prin această însuși cel ce iubește se realizează ca chip al lui Dumnezeu, ca om adevărat. Căci el, iubind pe alții, conlucrează cu Dumnezeu și se unește cu Dumnezeu în lucrarea Lui, iar prin această se actualizează el însuși deplin ca om. Diferitele forme sau trepte statornice ale iubirii sunt virtuțile. Prin acestea omul dă chip uman lui Dumnezeu în sine, adică lui Hristos, Care a dat mai mult decât oricine chip uman lui Dumnezeu în sine. De aceea, Dumnezeu Tatăl dă lui Hristos să facă judecata oamenilor (Dan. 7, 12), pentru că Hristos însuși s-a constatat în ce măsură cei examinați au chipul Lui întipărit în ei, sau făcând asemenea Lui și au realizat prin această omul adevărat în ei, ceea ce nu s-a putut face fără trairă lor în comuniune cu El.

După Sfântul Maxim, se va scufunda în întineric cel ce a iubit cele urâte, cel ce n-a voit să vadă slava lui Dumnezeu în lume; a căzut în abisul golului cei ce au iubit de ertăciunea mândriei, și nu smerenia cunoscătoare a

²⁶¹ *Ambigua*, P.G., 91, 381 A.

celor înalte și cu adevărat existente; vor plânge cei ce au râs de toate cele serioase, vor fi roși în adâncul sufletului de viermele neadormit cei ce au urât pe frații, i-au pizmuit, în elat, calomniat, mințit, îndepărtat de la împărtășirea de cele trebuincioase vieții și de la calea care duce la viața adevărată; i-au strâmbat inima cei ce n-au avut în ei sinceritatea iubirii²⁶².

Hristos îi va socoti în chipul Lui pe cei ce au iubit pe oameni ca El, pe cei ce L-au iubit în oameni pe El, și cei care această le-a dat puterea să iubească. El ne va cerceta în ce măsură am lucrat ca El, identificându-ne cu El, precum S-a identificat El cu oamenii. În mod special Hristos ne-a asigurat de identificarea Sa cu cei obidiți și va cerceta întrucât L-am iubit în această. El a declarat că la fericirea de veci, care stă în comuniunea desvârșită cu Dumnezeu și cu semenii săi, prin aceasta, în împărtășirea de infinita plenitudine spirituală a totului, va trece cel ce a plecat de aici în tensiunea după această comuniune, cel ce a văzut în semenul cel mai obidit valoarea lui nesfârșită, făcând de adâncimi nesfârșite a lui Dumnezeu oglindindu-se în acela și înându-l legat de Sine, și a constituit acest chip, această oglindă a lui Dumnezeu, căutând să-l scape de neajunsurile și de umilințele aruncate asupra lui de nepăsarea pentru toate semenilor săi, de chipul acestei lumi ce poartă urmările păcatului, de ignoranță și de slăbiciunile lui proprii ei. Cine iubește cu adevărat pe om vede în el întrucâtva pe Cel ce îl transcende pe om, vede pe Dumnezeu în care își are omul temeiul și izvorul puterii sale de cunoaștere și de iubire. Cine iubește cu adevărat pe om ca om, cel ce iubește pe cel disprețuit și nesocotit de toți; același și s-a revelat suprema valoare ascunsă a omului. Cel ce dă atenție numai celor aflați în situații bune, îi respectă nu pentru că sunt oameni, ci pentru vreun interes propriu, nu iubește pe om ca om, spre deosebire de cel ce se apleacă cu dragoste spre semenii săi obidiți și în situații grele. Pe de altă parte, în mod deosebit omul obidit își descoperă sub razele de atenție ale semenului său umanitatea lui profundă și deci pe Dumnezeu în el. Ceilalți se îngâmfișă mai mult de cinstiturile ce li se dau, acoperindu-și umanitatea autentică și pe Dumnezeu în ei și rămânând nerealizați comuniunea. Apoi, în omul care strigă cu glas sau fără glas, dar în mod sfâșietor după ajutor, sau în ochii lui stinși de durere, strigă sau privește Hristos însuși în chip mai puțin trunzător spre inima semenilor, pentru că suferința ca sensibilitate mai ascuțită umană este un mediu mai adecvat al revelației lui Dumnezeu, Care urmărește și El trezirea sensibilității umane. Cei împovărați și îndurerați nu sunt astfel un ajutor cu mult mai eficient dat de Hristos pentru intrarea în relație cu El, pentru trezirea noastră.

De aceea cu deosebire în aplecarea cu dragoste spre cei necăji și avem o vedere cu mult mai clară a lui Dumnezeu, o pregustare a privirii adâncimilor divine din Împărăția cerurilor prin semenii noștri. Cine și-a deschis prin efortul faptelor de dragoste o cămășuță mică spre infinitul spiritual care și se deschide

²⁶² *Ep. cit.*, col. 385.

cu deosebire în comuniunea cu semenul și nu necăjit, același și se va deschide larg poarta spre universul spiritual infinit, la Judecata din urmă.

Cine iubește te pe aceeași iubește te pe Domnul, Care S-a smerit ca cel din urmă om; el face lucrarea Domnului, sau lucrarea Domnului se face prin el. Dumnezeu S-a făcut om numai ca să poată fi iubit El însuși și ca un om să arate în pilda Sa cum trebuie să iubească omul pe semenii săi. El vrea să-L iubim ca om, cerându-ne iubirea și ne arată cum trebuie să iubim. El intră în relație de iubire cu noi și întreprinde relațiile de iubire între noi, făcându-Se El însuși adresat și subiect uman și divin concret al iubirii. El ne întreprinde iubirea, atrăgându-ne la iubire prin făcându-l în suferință și nedăptarea să iubim ca Cel ce-l iubește te pe acela în chip pilduitor. El urează iubirea noastră, trezind mila pe care a sădit-o în mod natural în ființa noastră. ”Prin Hristos și în Hristos noi primim capacitatea de a iubi pe aproapele nostru: ”Poruncă nouă vă dau vouă, să vă iubiți unii pe alții”... Dar porunca nouă a iubirii se referă și la o *iubire nouă*, conform comunității noastre, nu în Adam (ea se referă la porunca Vechiului Testament), ci în Hristos, și aceasta o dovedesc întrebările lui Hristos la înfricoșata judecată, când se va face arătătoră atotumanitatea Lui”²⁶³.

Eu-ul divin care Se manifestă prin umanitatea lui Hristos, Care S-a făcut și *eu-ul* uman, are o lărgime, o complexitate divină, o adâncime infinită, prin care și manifestă caracterul Lui de model și de temelie al tuturor ipostasurilor omenești și ca izvor al puterii lor de iubire, manifestându-Se totuși omenește. Fiecare din noi va iubi pe Hristos deplin numai când va iubi pe orice om, căci ne iubind un om, nu iubim tot o răză a lui Hristos, a Ipostasului divin în arătare omenească, mai bine zis atotomenească. De aceea umanitatea lui Hristos nu e a unui ipostas omenească, ci a Ipostasului divin, deci nu e organul de manifestare al unui eu particular, deci particular și ea, ci organul de manifestare a Eu-lui divin, modelul originar și factorul și susținătorul tuturor eu-urilor omenești; ea e deci o umanitate capabilă să redea și să înfrumusețeze universalitatea umană, o umanitate care se cere iubită în toate persoanele și nedăptarea să le iubim pe toate.

Noi poate nu vedem acum în semenul nostru pe Hristos, sau în Hristos pe semenul nostru. Aceasta o putem deocamdată poate numai prin credință. Dar faptul acesta ni se va face revelat la Judecata din urmă. În Hristos vom vedea atunci chipul fiecărui om; în fiecare om vom vedea o răză a feței lui Hristos. Atunci vom vedea că ne iubind un om, pe Hristos nu l-am iubit în acel om și n-am lăsat pe Hristos să-l iubească în noi. O pildă avem în raportul dintre chipul unui părinte și copiii lui. Chipul părintelui cuprinde chipurile tuturor copiilor săi, și chipul fiecărui copil reprezintă o răză din chipul părintelui, sau specificul întreg al feței părintelui în acea răză. Cine nu iubește te chipul unui copil, nu iubește te în întregime pe părinții lui și nu urmează pilda părintelui lui. Hristos

²⁶³ Bulgakov, *Lestv. Iacovlea*, p. 10.

socote te ca referite la Sine toate faptele de iubire sau de ne iubire adresate oamenilor, a a cum noi referim la noi în ine toate cinstirile sau necinstirile adresate mamei noastre, sau fra ilor no tri, sau copiilor no tri.

Sfântul Grigorie Palama, observând c Domnul n-a spus i de cei r pitori ai bunurilor cuvenite s racilor, c vor fi a eza i de-a stânga i trimi i în gheena, ci numai de cei ce n-au dat din ale lor celor lipsi i, spune c aceia nici nu se vor mai înf i a la o cercetare, ci vor fi osândi i de la început, ca unii ce nici în via a aceasta nu s-au înf i at niciodat lui Dumnezeu: ”Deci r pitorii i cei nedrep i nici nu vor învia spre înf i are la judecat , spre nemijlocit osând i condamnare mai mare, fiindc nici ei nu s-au înf i at niciodat deloc lui Dumnezeu din tot sufletul ”²⁶⁴.

Mult st ruie Sfin ii P rin i asupra descoperirii complete a tuturor faptelor i gândurilor fiec ruia la acea judecat , în fa a tuturor oamenilor i îngerilor. Ziua aceea va fi ziua descoperirii depline a adev rului, cu privire la to i, în fa a fiec ruia. Nici un echivoc nu va mai plana atunci în sufletul oamenilor, nu numai în ceea ce prive te starea lor, dar i a tuturor oamenilor. Mai ales în privin a din urm se va face lumin în suflet, c ci starea proprie se va cunoa te în mare m sur de la judecata particular . R ul va fi deplin demascat i binele, ie it de sub acoper mânt. Orice echivoc va înceta. Regimul pomului cuno tin ei binelui i r ului î i va fi încheiat st pânirea ambigu asupra lumii; nu va mai umbri sufletul omenesc i planul divin din istoria lumii, pentru c nimeni nu se va mai hr ni din el, minciuna lui fiind dat pe fa a. Fiecare om va cunoa te urm rile de dup moarte ale faptelor sale i va fi judecat i pentru ele i fiecare va cunoa te antecedentele faptelor sale bune i rele în comportarea înainta ilor s i i va cunoa te just faptele i valoarea tuturor. Astfel Judecata din urm va fi i o revelare suprem a planului divin în istorie, a contribu iei aduse de oameni pentru a-l realiza sau împiedica.

Aceasta va ar ta c omul a avut o responsabilitate i pentru desf urarea crea iei de dup el în timp, nu numai pentru semenii lui imedia i. Pilda rea sau buna fiec ruia a avut repercusiuni asupra lumii întregi. Dar aceasta va ar ta c fiecare a trebuit s se angajeze, în m sura posibilit ilor lui, i direct în via a istoriei, sus inând de exemplu credin a mântuitoare, ideile de dreptate, de fr ietate între oameni. Pe de alt parte judecata universal va scoate nu numai toate m tile individuale de pe oameni (grandilocvente, f arnice etc.), ci i multe m ti de care a fost acoperit istoria ca întreg, sau diferite epoci i evenimente din cursul ei.

”Dac planul divin, care e ordinea îns i, a fost acoperit de obscuritate în timp, va trebui ca Dumnezeu s aib ora Sa pentru a-l face s str luceasc ... Aceast apari ie a planului divin ie înd în sfâr it din ascunsul în care a fost acoperit, pentru a se dezv lui fiec rei priviri în eleg toare, va fi îns i judecata.

²⁶⁴ *Omilia la Duminica a cincea din Postul Mare*, P.G., 151, col. 164.

Judecata din urmă, văzut de sus și în marea lumină a raunii și a credinței, este chiar aceasta: este planul în elepciunii divine revelându-se deodată înaintea adunării universale a tuturor ființelor create..., este revelația eclatantă, înfrângerea în zona fulgurantă a întregii ordini și a tuturor armoniilor pianului divin, dezvoltându-se într-o claritate triumfătoare înaintea minților pentru a-L privi și pentru a găsi, chiar în această privire, absolvirea sau condamnarea lor, triumful sau eecul lor, umilirea sau slăvirea lor”²⁶⁵.

Cei pe care voi să-i descoperiți în toată starea lor ruinoasă. Cât suntem pe pământ ne putem acoperi în mersul mai mare sau mai mic, pentru că aproapele mai are îndoielă asupra calității noastre, sau pentru că, dacă unul ne cunoaște o faptură, ceilalți nu ne-o cunosc. Atunci voi să ni le vom cunoaște.

Dar voi să cei ce au făcut binele se vor bucura deplin de recunoștină a cu care vor fi întâmpinați de voi cei asupra cărora s-a repercutat binele făcut de ei. Tot binele și tot răul făcute în lume nu vor apărea ca entități abstracte, ci imprimată în starea oamenilor și în recunoștină sau în muștrarea cu care se vor întâmpina unii pe alții. Căci pe voi să îi vom vedea și îi vom recunoaște la Judecata din urmă, cu urmele faptelor noastre în ei și cu răspunsul lor de recunoștină sau de muștrare pentru faptele noastre. Îi vom vedea și îi vom recunoaște chiar pe cei asupra cărora s-au repercutat indirect faptele noastre bune sau rele. ”Să nu socotească cineva că nu va recunoaște nici unul pe nici unul la aceea înfricoșată judecată și adunare. Fiecare va recunoaște pe aproapele lui, nu după chipul trupului, ci după privirea purtătoare a sufletului”²⁶⁶. Iar Sfântul Ioan Gură de Aur zice: ”Nu vom cunoaște numai pe cunoscuți acolo, ci vom privi și pe cei care n-au ajuns niciodată la vederea noastră”²⁶⁷. Sfântul Vasile cel Mare zice și el: ”Stând de-jur-împrejurul tău, cei nedrept și de tine vor striga către tine, căci oriunde și-ai întoarce ochii vei vedea chipurile faptelor tale rele. Aici orfanii, dincolo vă ducele, acolo să racii doborâți de tine, slujitorii pe care și-ai azvârlit, vecinii pe care și-ai supărat”²⁶⁸.

Din toate părțile voi să îi vor scoate celui ce a făcut rele la vedere și la suprafață conștiinței toate relele făcute, toate refuzurile de dialoguri frânte cu fapta și motivele pentru care de acum va fi lăsat într-o însingurare înspăimântătoare și definitivă. Apoi va urma însuși această pierdere totală și definitivă de către voi să; tocmai și singurătatea eternă îl vor înconjura ca un ocean; va urma ieră lui din orice dialog, din orice comunicare pentru totdeauna. Nu va mai putea apela la nimeni, nu va mai avea ocazia să răspundă nimănui. Se va scufunda în întunericul cel mai dinafar. Neputința dialogului va face inutilă și rugăciunea pentru ei.

²⁶⁵ R.P. Felix, S. I., *Le châtiment*, Paris, 1898, p. 187-188, Ia J. Riviere, *Jugement*, în: *Dict. de Théol. Cach.* VIII, 2, col. 1821.

²⁶⁶ Sf. Ioan Damaschin, *De iis qui dormiunt in fide*, P.G., 94, col. 276 A.

²⁶⁷ La Sfântul Ioan Damaschin, *ibid.*, col. 276 B.

²⁶⁸ La Sfântul Ioan Damaschin, *ibid.*, col. 276 C

Cât timp s-a mi cat între oamenii care nu-l cuno teau, a mai putut înjgheba un dialog cu cineva, pentru c nu i se cuno tea de to i nesinceritatea învârto at . Acum cade în singur tatea p r sirii i uit rii de c tre to i, în extrema opus sobornicita ii. În aceasta const iadul. Cât sunt oamenii pe p mânt, e un târg unde- i poate procura fiecare mântuirea, unul dând, altul primind, în vederea ei, rug ciuni i fapte bune, deci prin apeluri i r spunsuri, într-un vast i multiplu dialog purtat între mul i oameni i între ei i Dumnezeu, dând i primind nu numai oamenii între ei, ci i Dumnezeu, i de aceea folosindu-se însutit to i care dau i primesc. ”Terminându-se târgul, nu mai este negustorie de bunuri. C ci unde mai sunt atunci s racii? Unde, liturghisitorii, unde, psalmodiile? Unde, facerile de bine? Pentru c înainte de ceasul acela ne putem ajuta unul pe altul i putem oferi iubitorului-de-suflet-Dumnezeu manifest rile iubirii de fra i. C ci prime te complet rile lipsurilor f cute celor ce au plecat pe nea teptate i nepreg ti i i le socote te ca faptele lor”²⁶⁹.

Lumea ne e dat în faza de construc ie moral i spiritual , cât suntem pe p mânt, pentru ca s particip m to i la aceast construire. Dar când s-a sfâr it, nu mai poate participa nici unul la aceast construire. C ci totul e terminat. Nu mai avem inegalit i de nivelat, nedrept i de îndreptat, fr ietate de realizat. Acolo ne vom bucura de fericirea perfectei comuniuni.

Chiar i pentru îngerii judecata aceea va însemna o descoperire a planului dumnezeiesc cu privire la lume, a teptat cu fric i cutremur²⁷⁰. Iar, întrucât aceast cunoa tere a tuturor de c tre fiecare i a fiec ruia de c tre to i înseamn i o apreciere, ea implic i o participare a fiec ruia la judecata tuturor. Dar fiindc cei drep i vor fi absolvi i în aceast judecat , ei nu vor fi judeca i propriu-zis, adic nu vor fi osândi i, dar vor osândi împreun cu Dumnezeu pe to i cei vrednici de osând i vor aprecia cu laud pe cei ce au f cut binele. A a se în elege probabil participarea apostolilor la judecat (Mt. 19, 28; Lc. 22, 30), care trebuie extins la to i drep ii (1 Cor. 6, 2)²⁷¹.

Nu putem ti dac îngerii a teapt cu fric acea judecat i pentru alt motiv decât acela al descoperirii planului de mântuire al lui Dumnezeu. Bulgakov afirm ca i ei vor fi judeca i, dup cum i-au îndeplinit slujba de a îndemna pe oamenii da i în grija lor la s vâr irea binelui i la evitarea r ului; ba, întemeindu-se pe locul din 1 Cor. 6, 3, afirm c vor fi judeca i chiar i de oameni. Dar Sfântul Maxim M rturisorul, care vorbe te de aceast fric a îngerilor, aminte te numai de o judecare a oamenilor²⁷². Frica îngerilor e motivat probabil de m re ia acestui act, ca i de faptul ca mul i îi vor pierde acum definitiv pe oamenii afilia i care le-au fost da i în grij . Îngerii poate

²⁶⁹ *Sf. Ioan Damaschin, ibid., col. 254 C.*

²⁷⁰ Bulgakov, *Lestv. Iacovlea, p. 27.*

²⁷¹ J. Rivière, *art. cit.*, în: *Dict. de Théol. Cath. VIII*, col. 1813.

²⁷² *Ep. I c tre George, pref. Africii, P.G., 91, col. 381; vezi i Ep. III c tre Ioan Cubicularul, P.G., 91, col. 416.*

cunosc și înainte de judecată mai bine decât oamenii încredințați griji lor cele ascunse ale lor și le în mai bine minte²⁷³. Dar nu cunosc tot și gândurile și faptele tuturor oamenilor, ci numai pe ale unora. De aceea a teaptă și ei cu cutremur marea revelație asupra creației și urmările ei²⁷⁴. Căci revelația aceea nu va avea numai un caracter teoretic, arătând doar cum a voit Dumnezeu să devină creația și ce au făcut oamenii din ea, ci va avea drept urmare apariția unor chipuri noi ale realității. Hristos intră prin a doua venire și prin judecata Sa într-o nouă relație cu zidirea, descoperindu-și marea pe care nu și-o descoperise deplin înainte. Aceasta va fi o nouă revelație a slavei la care a ridicat omenitatea și totodată o mai deplină arătare a lui Dumnezeu prin omenitate.

Faptul că Hristos judecă lumea ca om este o nouă cinste în care se arată omul, dar și o nouă îndumnezeire a omului. În înfrângerea lui, de supremă cinste, se va arăta ce ar fi trebuit să devină omul, iar în faptul că trebuie să-i judece pe oameni, contradicția în care s-au aezat, sau distanța la care au rămas față de înalta la care voia Dumnezeu ca ei să ajungă. În Hristos-Judecătorul oamenii vor vedea într-o nouă lumină umanitatea Lui, dar și pe Dumnezeu într-o nouă descoperire. Iar precum Întruparea a constituit și pentru îngeri o nouă revelație a lui Dumnezeu prin apropierea Lui de făpturi, prin ieșirea din transcendența Lui, inaccesibilă într-un anumit sens, așa va constitui și venirea Domnului întru slavă și arătarea Lui ca Judecător și pentru îngeri o nouă revelație a lui Dumnezeu și, totodată, o nouă reliefare a marelui omului.

²⁷³ Sf. Maxim Martirul, *Ep. 1*, P.G., 91, col. 380: "Și privim la toate acestea cu grijă, cum umblăm și ce hotărâm despre noi, știind că mulți martori nevăzuți sunt de față la cele și vârlite și gândite de noi, privind nu numai la cele arătate, ci chiar în suflete și vădind cele ascunse ale inimii".

²⁷⁴ Bulgakov, *Lestv. Iacovlea*, p. 94-95: "Îngeriile nu sunt atotștiutori și atotputernici. Ei n-au cunoscut taina Întrupării, pe care au cunoscut-o numai prin Biserică (Ef. 3, 10), și prin urmare n-au în eles până la capăt nici sensul ascuns al istoriei lumii și în parte al Vechiului Testament, care se înlege numai din Întrupare. Ei se *miră*, după mrturisirea Bisericii în sfintele ei cântări, și de Intrarea Nscătoarei de Dumnezeu în Biserică, și de slava ei Adormire, și de Înălțarea ei de pe pământ la cer. Dar pe cât de mrginită cunoașterea, tot pe atât de mrginită este și acțiunea lor. Desigur, în elepciunea și cunoașterea duhurilor netrupești, corespunzând naturii și sfînciei lor, întrece nemsurat puterile omenești, deși nu trebuie să uităm că cunoașterea lor privitoare la lumea noastră se realizează oarecum din afara ei, sub acest raport, după caracterul ei, se dovedește mrginită chiar în raport cu cea omenească. Îngeriile nu au atotștiința lui Dumnezeu și în alegerea ce o au ei despre ceea ce se desfășoară în procesul lumii rămâne creat-marginit. Totuși, această cunoaștere este esențial altfel decât cea omenească. Ei privesc de sus, ca dintr-o existență precosmică, curgerea vieții din lume. Dar această privire nu rămâne goală sau pasivă. Îngeriile iau parte, în calitate de slujitori ai lui Dumnezeu, la construirea acestei lumi în toate părțile și principiile ei".

E Via a de veci

1) Însă suprema apropiere a lui Dumnezeu de oameni, deci suprema revelare a lui Dumnezeu în Iisus Hristos, ca și suprema slavă a omenirii lui Iisus Hristos și a tuturor drepturilor se arată în starea la care suntem ridicați noi prin judecată. Aceasta o așteptăm și îngerii cu frică și cu cutremur.

Dar slava aceasta se va revela tot mai mult în vecii vecilor. Sfântul Maxim Marturisitorul zice: ”Fericit este deci cel ce L-a prefăcut în sine, prin înțelepciune, pe Dumnezeu, om. Căci după ce a împlinit înfrățirea acestei taine, primește prefăcerea sa în Dumnezeu prin har, iar acest lucru nu va înceta de a se săvârși pururea. Pentru că Cel ce lucrează aceasta în cei vrednici, fiind nehotărânit după ființă, are nehotărânit și puterea care lucrează aceasta, ba întrece chiar orice nehotărânire²⁷⁵.

Sfântul Grigorie de Nyssa a numit întinderea neconținută a sufletelor de la unirea cu Dumnezeu, la mai multă unire, *επέκτασις*. ”Există o realitate necreată și creatoare a existențelor, care este pururea ceea ce este; aceasta fiind pururea egală cu ea însăși, este superioară oricărei augmentări și oricărei diminuări și nu poate primi nici un surplus de bine. Dar deosebit de ea există realitatea adusă la existență prin creație, care este pururea întoarsă spre cauza primară și este conservată în bine prin participarea la acea cauză primară, care o cuprinde în așa fel, că ea se creează pururea, crescând prin augmentarea în bine, astfel că nu se mai vede în ea nici limită, și o augmentare a ei în bine nu va fi circumscrisă printr-un sfârșit, ci binele actual, chiar dacă pare a fi cel mai mare și desvârșit posibil, nu este niciodată decât începutul unui bine superior și mai mare. Astfel se verifică cuvântul apostolului că prin întinderea (*επέκτασις*) spre ceea ce este înaintea, lucrurile ce părăsesc înaintea desvârșite se uită. Dar realitatea mereu mai mare și care se arată ca un bine superior, atrage la sine afecțiunea celor ce participă și-i oprește să privească spre trecut, înlăturând amintirea bunurilor inferioare, prin gustarea bunurilor mai eminente²⁷⁶.

Bunul de care se împarte și este actual lărgitește ființa omului, făcând-o capabilă de participarea la bunuri și mai mari și trezindu-i o nouă sete. Aceasta vine pe de o parte din faptul că omul ca spirit nu poate fi nici el limitat, cum nu poate fi Dumnezeu. ”Dar diferența esențială este că Dumnezeu este infinit în act, pe când sufletul este infinit în devenire²⁷⁷. Pe de altă parte, așteptarea se explică din faptul că Dumnezeu după ființă este inaccesibil, rămâne mereu transcendent, stimulând mereu întinderea după el. Oricât înaintează creatura

²⁷⁵ *Quaest. ad Thal. 22*, Filoc. rom. III, p. 73.

²⁷⁶ La J. Daniélou, *Piatonisme et Théologie mystique*, p. 317. Comentar *la Cântarea Cântarilor*, P. G., 44, col. 885 D-888 A.

²⁷⁷ *Ibid.*

spre El, ea nu-L poate cuprinde niciodat după ființă, pentru că nu poate deveni niciodată infinită în act²⁷⁸.

Dar e o mare deosebire între elanul de aici spre plin tatea dumnezeiască și elanul din viaa viitoare. Aici elanul e împiedicat, e strâmtorat de necesitățile trupești, de neputința minții de a cunoaște direct realitățile cerești. ”Ziua a opta” va reda toată libertatea acestui elan, și chiar această libertate deplină va fi o experiență descoperită a lui Dumnezeu cel atotliber și izvor al libertății. ”Ea va abolii toate determinările și limitările temporare și va împiedica energia vitală să se disperseze și să se cheltuiască în națurile și moarte, pentru că e via eternă, etern prezent, luminat de viaa eternă”²⁷⁹. Noi suntem încă robi, pentru că mai puțin tuim, sau pentru că nu ne-am eliberat încă de urmările păcatului. Noi trebuie să suportăm cele ale primului Adam, înainte de a ajunge să primim deplin libertatea Celui de al doilea, care ca Cel fără păcat, e liber și de aceea nu a fost supus nici morții, ci a primit-o pentru noi de bunăvoie, deschizându-ne pentru noi calea spre libertate și spre deplină împreună-împărțire de El²⁸⁰. Libertatea deplină la care vom ajunge va fi deschiderea nestrâmtorată a subiectului nostru spre infinit. Și în această deschidere nestrâmtorată spre infinit, care se opune experienței lui, se revelează însă și natura libertății.

Libertatea după sfârșitul timpului este revenirea la libertatea chipului dumnezeiesc în om, care, neîngustat de urmările păcatului, se va realiza definitiv atunci. ”Ea se caracterizează prin absența sexualității, prin imortalitate, prin incoruptibilitate, prin libertate spirituală, prin libertatea cugetului, în sfârșit prin libertatea în alegere”²⁸¹. Urmările păcatului ”au creat diviziunea și antagonismul între suflet și corp, între trecut și viitor, între simțuri și minte”²⁸². Elanul libertății, elanul spiritului spre creșterea fără sfârșit, care e una cu erosul divin neînfrânt de păcat, își regăsește forța în viaa viitoare prin contactul cu infinitul.

Eliberarea aceasta are, după Sfântul Grigorie de Nyssa, trei aspecte:

a) Primul aspect al eliberării e înlăturarea diviziunii între trup și suflet. Sufletul purificat străbate un trup devenit ușor și liber, nesupus trebuințelor și afectelor. Aceasta intimitate a sufletului cu trupul transfigurează în compusul uman dorința, tensiunea și energia. Prin nepătimirea desvârșită, omul devine egal cu îngerii. ”Nepătimirea nu constă aici, ca la Platon și Plotin, dintr-o renunțare la corp, ci într-o sublimare a pasiunilor unui corp care-și găsește

²⁷⁸ Idem, *op. cit.*, p. 319.

²⁷⁹ J. Gaïth, *La conception de la liberté chez Saint Grégoire de Nysse*, Paris, Vrin, 1953, p. 198.

²⁸⁰ Sf. Ioan Damaschin, *De duabus voluntatibus*, P.G., 95, col. 186.

²⁸¹ J. Gaïth, *op. cit.*, p. 197.

²⁸² Idem, *op. cit.*, p. 198.

semnifica ia sa originar de instrument i transparent al spiritului²⁸³. ”Cuvântul nu poate s vrea ca via a drep ilor sa fie sfâ iat de un dualism. Ci când zidul r ului va fi doborât, sufletul i trupul se vor uni într-o armonie superioar . Dac Dumnezeirea este simpla, f r compozi ie i form , omul de asemenea trebuie, prin aceast împ care în sine, s se întoarc la bine, sa redevin simplu i curat, pentru ca s devin cu adev rat *unul*. Astfel, interiorul *ascuns* devine acela i cu exteriorul v zut, i exteriorul v zut, cu interiorul ascuns²⁸⁴. Transparen a aceasta fizic va coincide îns cu o puritate moral i cu sinceritatea deplin fa de semeni. În aceast transparen se va cunoa te omul pe sine a a cum este i se va ar ta altora a a cum este. Iluzionarea i ipocrizia vor disp rea.

b) ”Al doilea aspect al acestei eliber ri este unificarea trecutului i viitorului, adic a amintirii i speran ei. Con tiin a temporal era mereu sfâ iat prin dorin , pe de o parte, i prin regret, remu c ri, pe de alt parte²⁸⁵. Acolo, con tiin a eliberat de aceasta continu nesatisfacere ”las în urm dorin a... pentru c posed tot ce spera; ocupat astfel deplin în bucuria de binele ob inut, ea exclude amintirea din mintea ei ”²⁸⁶. ”Datorit purit ii dobândite, sufletul într în raport strâns cu Dumnezeu, cu mediul s u propriu. El nu mai are trebuin de mi carea dorin ei... Cel ce locuie te în întuneric încearc nostalgia luminii. Dar, pentru cel ce într în lumin , bucuria urmeaz dorin ei²⁸⁷. ”Devenit asemenea lui Dumnezeu... Care nu cunoa te dorin a pentru c nici un bine nu-I lipse te, sufletul... p r se te mi carea i chiar dorin a, care n-are loc decât când lucrul dorit nu e prezent²⁸⁸. Aceast dorin p mânteasc se transform ”în mi carea i lucrarea iubirii (αγαπητική κίνησις), conformându-se obiectului etern prins i g sit²⁸⁹. ”Aceast unificare a dinamismului eu-ului într-un etern prezent, în care fuzioneaz i se identific trecutul i prezentul, amintirea i speran a, este etern prezen în Dumnezeu, Care posed ceea ce voie te i voie te ceea ce posed ”²⁹⁰.

c) Prin aceast dubl unificare, sufletul atinge unitatea profund a sim urilor i a în elegerii. Cuno tin a i iubirea devin una. A-L sim i i a-L cunoa te pe Dumnezeu vor fi unul si acela i lucru.

Unificarea întregului dinamism uman în iubirea neconținut sporit ne reveleaz aspectul cel mai profund al spiritului ca libertate. C ci libertatea e posibilitatea infinit a spiritului curat, mereu reînnoit, de a dep i neconținut

²⁸³ Idem, *ibid.*

²⁸⁴ Sf. Grigorie de Nyssa, P.G., 44, col. 128 AB-129 A.

²⁸⁵ J. Gaïth, *op. cit.*, p. 199.

²⁸⁶ Sf. Grigorie de Nyssa, *Dialog despre suflet i înviere*, P.G., 46, col. 93 A.

²⁸⁷ Idem, col. 89 BC.

²⁸⁸ Idem, col. 96 A.

²⁸⁹ *Ibid.*, col. 93 C.

²⁹⁰ Idem, col. 93 B. Toate citatele de la notele 286-290 sunt formulate de J. Gaïth, *op. cit.*, p. 199, pe baza textelor Sfântului Grigorie de Nyssa, de la locurile indicate sub aceste numere.

finitudinea sa. Libertatea este urcușul continuu spre Dumnezeu, originea infinitei necondiționată a spiritului uman. Libertatea este pe de o parte modul de realizare al naturii noastre, pe de altă parte, este în esența ei experiența infinitei. Aceasta pentru că natura umană este în același timp finită și infinită. Este finitul deschis infinitei. Este finit când stă nemiscat în sine, și este infinit în mișcarea ei spre Dumnezeu, prin libertate. ”Natura îngerilor și a sufletelor, zice Sfântul Grigorie de Nyssa, nu cunoaște limite și nimic nu o împiedică să progreseze la infinit”²⁹¹. Urmează de aici că natura nu e ceva terminat, ci, datorită libertății, ceva în curs de a se face, o capacitate dinamic nesfârșită. ”Creatura nu e în bine decât prin participare; ea nu a început numai odată să existe, ci în fiecare moment se observă cum începe, din cauza creației ei perpetue”²⁹². Natura umană și asemănarea ei cu Dumnezeu sunt de aceea una, și amândouă înseamnă elanul spre infinit. Prin elanul sfârșit în ea natura umană e făcută pentru infinit. ”Virtutea are un singur hotărâre: lipsa de hotărâre. Cum ar ajunge deci cineva la marginea cutat, când nu află o margine?”²⁹³.

Chiar faptul că natura umană e făcută să participe la Dumnezeu, și Dumnezeu nu are sfârșit, arată că ea, prin dorință, sau în creația ei, nu are un sfârșit. ”De aceea, Binele fiind infinit în natura lui, participarea la el va fi și ea, în mod necesar, infinit în mișcarea ei, deci capabilă să se lungească la infinit”²⁹⁴. Deci pe drept cuvânt natura umană trebuie definită ca tensiune infinită. ”A voi sfârșind mereu spre o desvârșire mai mare, e desvârșirea însăși a firii umane”²⁹⁵. Ea are în același timp experiența infinitei și a finitului, adică în fiecare clipă există o distanță infinită între capacitatea noastră de infinit și existența noastră realizată. Mereu avem conștiința ambelor acestor lucruri. Căci distanța parcursă de noi, oricât ar fi de mare, rămâne minimă în raport cu infinitele. Natura umană călătorește pe distanța dintre finit și infinit, dar e lansată prin dorință și printr-un fel de experiență înaintea finitudinii sale în lăuntrul infinitei, fără să cuprindă însăși esența lui. Ceea ce ea a obținut nu e niciodată totul, dar e începutul totul, ”mereu începutul infinitei”²⁹⁶.

”Condiția acestor experiențe ale infinitei e recunoașterea deosebirii neconfundate între natura divină, infinită în act, și natura umană, infinită în potență”²⁹⁷, dar în același timp trăsătură unei neseperări, a unei participări a naturii umane la cea divină, a unei uniri neamestecate. Dacă esența omului e să fie infinitele în devenire, fuziunea sa cu infinitele ar distruge această esență, care nu e

²⁹¹ Sf. Grigorie de Nyssa, P.G., 45, col. 929.

²⁹² Idem, P.G., 46, col. 797.

²⁹³ Idem, *De vita Moysis*, P.G., 44, col. 301 C.

²⁹⁴ Idem, P.G., 46, col. 340 D.

²⁹⁵ Ibidem.

²⁹⁶ Idem, *Coment. la Cântarea Cântărilor*, P.G., 44, col. 941 C.

²⁹⁷ J. Gaïth, *op. cit.*, p. 201. Ideile de la notele 291-295 sunt formulările lui Gaïth în această pagină pe baza textelor Sfântului Grigorie de Nyssa.

plenitudinea în sine, sau infinitul în act, ci participarea la plenitudinea divină ca deosebit de ea.

În calitatea lui de creatură a lui Dumnezeu, omul e deosebit de Creator, dar e unit cu El, întrucât e chipul creat al modelului necreat și întrucât, ca să poată crește liber în Dumnezeu, a fost făcut schimbabil, pe când Dumnezeu e neschimbabil²⁹⁸.

Natura umană trebuie să se realizeze deci prin mișcare liberă, urmându-și direcția autentică. Mișcarea aceasta liberă spre sursa ei, căutată ca scop, îi dă semnificația adevărată. În această mișcare creatura își învinge mereu finitudinea, adică limita atinsă.

Dar dacă sufletul nu obține niciodată plenitudinea, ci e mereu în mers spre ea, nu cumva aceasta face cu neputință fericirea? Dacă eu-ul nu parvine niciodată să se experimenteze ca realizat, ci e mereu în curs de realizare, nu produce aceasta o disperare?

Sfântul Grigorie de Nyssa afirmă, dimpotrivă, că tocmai acest urcuș neînțecat, care e o creație continuă, alungă monotonia și disperarea. Acest urcuș neînțecat întreține o fericire continuă, care se opune săturării origeniste, care a făcut sufletele să iasă plictisite din starea de fericire de la început și care ar putea să se repete mereu această ieșire după ce au ajuns din nou în ea.

Sfântul Maxim Marturisitorul aduce precizări noi în întemeierea faptului că mișcarea în viaa viitoare nu va implica nici o plictisire. El spune că în acea viaă nu va mai fi nici un "interval" (diastază) între furtura și Creator²⁹⁹. Dacă ea se mișcă totuși la nesfârșit în Dumnezeu, această mișcare e o "mișcare stabilă"³⁰⁰. Ea e în același timp o gustare a plenitudinii dumnezeiești, dar experiența acestei plenitudini, fiind o experiență a infinitului, întreține mereu o voință de a mai deplin cuprinde a lui Dumnezeu. "Eternitatea, departe de a fi uniformitate statică, este în chip minunat mereu reînnoită în experiența spiritului, un început absolut"³⁰¹. "Cel ce urcă nu se oprește niciodată, mergând din începuturi în începuturi, prin începuturi care nu au sfârșit"³⁰². Dar fiecare început are dintr-un anumit punct de vedere în sine totul.

Viaa viitoare va fi o duminică fără sfârșit, sau paradisul regăsit în eshatologia inaugurată, clipa aurorii cu al ei minunat "deodată" și lumina fără asfințit a zilei aopta în care Dumnezeu va fi totul în toate.

²⁹⁸ Sf. Grigorie de Nyssa, *De hominis opificio*, p.G., 44, col. 184 D.

²⁹⁹ Sf. Maxim *Mrt.*, *Quaest. ad Thal.* 59, Filoc. rom. III, p. 320: "De când omul a aruncat prin neascultare, de îndată ce a început să existe, înapoia sa originea proprie..., căutându-și cu stăruință ruina sa finală, dă de originea sa".

³⁰⁰ *Quaest. ad Thal.* 65, Filoc. rom. III, p. 437.

³⁰¹ Olivier Clément, *Notes sur le temps (II)*, în: *Messenger de l'Exarchat du Patriarcat russe en Europe Occidentale*, nr. 27, 1957, p. 140.

³⁰² Sf. Grigorie de Nyssa, în: *Cânt. Cânt.*, *Hom.* VIII, P.G., 44, col. 941 BC.

Aceasta arată că sfârșitul sau viaa de veci nu este o simplă revenire la început, o revenire la un punct de unde poate reîncepe ciclul temporal, ci o înaintare în același infinit. El nu înseamnă o înaintare într-un timp linear nesfârșit, ci ci stă la sfârșitul timpului, ci într-o infinitate gustată mereu, dar care nu satură niciodată. Dacă viaa de viitoare este o mișcare, ea nu este o "mișcare transformatoare" a ființelor, zice Sfântul Maxim Marturisitorul, ci o mișcare stabilă sau o stabilitate mobilă, o mișcare care le menține veșnic în ceea ce sunt și în Cel ce este, întărindu-le și crescându-le totodată. Căci este o mișcare nemijlocită în jurul primei lor cauze nemăcarate, de care împiedindu-se tot mai mult nu se pot corupe. "Deci până ce firea se află în lume în chip temporal, este supusă mișcărilor transformatoare, din pricina stabilității mrginite a lumii și a coruperii prin alterare în cursul timpului. Dar ajuns în Dumnezeu, va avea, datorită monadei naturale a Celui în care a ajuns, o stabilitate pură în mișcare și o identică mișcare stabilă, și va rămâne etern în jurul aceluiași Unu și Singurul. Este ceea ce numește Scriptura slobodirea statornică și nemijlocită a celor create, în jurul primei lor cauze"³⁰³. Ea se mișcă veșnic fără alterare, se mișcă stabil în jurul lui Dumnezeu, netrecând de la El la altceva, pentru că El nu are un hotăr.

Nemrginirea Dumnezeirii, sau a vieții ei, care se face viaa celui ajuns în Dumnezeu, asigură stabilitatea eternă a aceluia, tocmai întrucât se poate mișca și se mișcă etern în jurul Lui, sau în El, bucurându-se fără saturație de iubirea Lui nemrginită. Identitatea infinită a lui Dumnezeu, în jurul Căruia se mișcă și de Care se împiedică și nemijlocită faptura, în lătură timpului. Căci "timpul este o mișcare circumscrisă" de o graniță, la care faptura își află sfârșitul, într-o lume care este și ea un spațiu, sau un conținut mrginit³⁰⁴.

Dar existența mai presus de timp a fapturii nu este ca veșnicia Celui ce este mereu același. Ea este mișcare în jurul Celui veșnic și nu este nemăcarată ca Acela; "stabilitatea" ei se datorează "mișcărilor" în jurul Lui. Faptura nu are prin sine veșnicia, ci numai ca o participare la Cel veșnic. De aceea, veșnicia părăsindu-l în temporalitatea ei, sau stabilitatea în mișcarea ei, pe măsură ce ea înaintează în Dumnezeu. Dar deplină existență mai presus de timp a ei vine la sfârșitul existenței ei în timp și niciodată nu ajunge la fel cu existența infinită mai presus de timp a lui Dumnezeu. În veșnicia ei (αἰωνιότης) se părăsiază rezultatul timpului și ea se mișcă mai departe spre veșnicia (αἰδιότης) lui Dumnezeu, care nu vine din timp și nu se mișcă spre altceva.

Aceasta se vede nu numai în simbolizarea acelei existențe prin Duminică ce stă la sfârșitul ciclului temporal al săptămânii, sau al timpului, dar și la începutul lui, ci și în simbolizarea ei prin Cincizecime, ca început al vieții veșnice în Duhul Sfânt, redat deplin fapturii și ca sfârșitul deplin al timpului sau al săptămânii de săptămâni, de când a început viaa cea nouă a creaturii prin Învierea Domnului; sau, ca sfârșitul lui cincizecime sau al întregii vieți orientate

³⁰³ Sf. Maxim Mart., *Quaest. ad Thalas.* 65, Filoc. rom. III, p. 439.

³⁰⁴ Idem, *op. cit.*, p. 438.

prin cele cinci sim-uri spre lumea văzută. ”Căci El este în Cincizecimea, ca început și sfârșit al lucrurilor și ca Raiune, în care se cuprind toate prin fire. Căci dacă Cincizecimea cade după perioada unei săptămâni de săptămâni, ea este o zecime încincită. Dar aceasta înseamnă că natura celor create, care după Raiunea sa e încincită din pricina simurilor, după străbaterea naturală a timpului și a veacurilor se va sălăși în Dumnezeu, Cel unul după fire, nemaiavănd nici o margine, căci în Dumnezeu nu este nici un interval”³⁰⁵. ”Taina Cincizecimii este deci unirea nemijlocită a celor providențiale și cu Providența, adică unirea cu Cuvântul prin lucrare Providențiale, unire în care nu se mai arată nici timp, nici devenire”³⁰⁶.

Dar ajuns din mijlocul carea temporal în vecinicia unirii cu Dumnezeu cel fără hotar, fără putura va continua totuși să se miște în El, dar într-o mișcare stabilă, care nu o transformă, ci o îndumnezeiește la nesfârșit.

Sfântul Maxim Marturisitorul a apărut în chip magistral, în opera sa ”*Ambigua*”, valoarea mișcării temporale a creației spre Dumnezeu în timp, împotriva lui Origen, care socotea mișcarea ca o cedere a sufletelor din ”pliroma” inițială, în timp ce Sfântul Maxim o socotea sădită de Dumnezeu în creatură și ca manifestare a dorului acesteia spre El și a atracției exercitate de El asupra ei.

Dar tot Sfântul Maxim a afirmat în aceeași scriere că mișcarea stabilă a creaturii în Dumnezeu în viaa viitoare, nu e un efort al ei, ci un dar inepuizabil al lui Dumnezeu, ca îndumnezeire fără sfârșit a ei din partea lui Dumnezeu. Iar amândouă aceste mișcări Sfântul Maxim le-a înțeles ca o creștere a iubirii între Dumnezeu și om, ca și între oamenii înșiși în Dumnezeu. În viaa permanentă iubirea este o expresie a unui efort al omului care dezvoltă o potență sădită de Dumnezeu în el, în viaa viitoare ea este experiența unui har al lui Dumnezeu mai presus de puterile omului. E odihna omului în bucuria iubirii nemărginite a lui Dumnezeu față de el. Iubirea trebuie să ajungă odată la o stare în care sufletul se odihnește în ea; dar odihna aceasta nu e monotonă, ci mereu nouă, mereu surprinzătoare, deși mereu aceeași. Pentru că Cel iubitor e nesfârșit în darurile Sale. Și omul e ajutat să crească în bucuria de aceste daruri mereu noi, mereu sporite, dar ale aceleiași iubiri, ale Aceluiași Iubitor. Numai o persoană supremă poate da această bucurie mereu nouă și care e totodată odihnă și aceeași odihnă. Natura, sau te plictisește prin monotonia ei, sau îți cere un continuu efort de a o organiza. Îți cere un efort care de la o vreme te obosește și ea nu dăruiește de la sine, ci trebuie mereu cucerit. Dacă n-ai veni odihna de la persoană, și în ultimă analiză de la Persoana supremă, omul ar rămâne mereu neîmplinit în setea lui de iubire, manifestată în dăruirea benevolă a Aceluia. Dacă iubirea aceasta ar fi finită, omul nici nu s-ar odihni statornic, nici nu s-ar

³⁰⁵ Idem, *op. cit.*, p. 437.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 439.

mi ca statornic în ea, ci sau ar coborî din ea plictisit, sau ar trece mai departe, sau ar amorî în descurajarea imposibilității de a găsi undeva iubirea deplină. Iubirea care odihnește te veșnic trebuie să fie infinită, apofatică, ca să ne putem mișca și odihni veșnic în ea³⁰⁷.

”Ziua a opta nesfârșită, ziua luminii neapuse simbolizată prin duminică, semnifică tocmai această stabilitate sau odihnă veșnică în iubirea infinită a lui Dumnezeu. Ziua a opta întâi este prezența (parusia) atotluminosă a lui Dumnezeu, venit după oprirea celor ce se mișcă; a lui Dumnezeu, Care Se silește, după dreptate, întreg în ființa întreagă a celor ce s-au folosit bine prin voință de rațiunea existenței, și Care singur le dăruiește veșnică existență bună prin participarea la Sine, întrucât El singur este în mod propriu și existent pururea și e bun”³⁰⁸.

2) Dar mișcarea se va putea opri nu numai în veșnică odihnă fericită în iubirea infinită a lui Dumnezeu, ci și într-o stare contrară ce nu va putea fi nici ea depășită. Pe cei răi mișcarea îi va face să se oprească într-o ”veșnică existență nefericită”³⁰⁹, care va fi pecetluită prin Judecata din urmă. Dacă ”veșnică existență fericită” vine din prezența lui Dumnezeu cel ce este cu adevărat, ”veșnică existență nefericită” vine din absența Celui ce este, deci înseamnă o înspăimântătoare împușcare de existență. La Judecata din urmă se va arăta că e posibil și o astfel de existență. Acest minus suprem va fi demascată răul extrem în toată goliciunea lui, negându-i-se la Judecata orice aparență de bine, orice iluzie de consistență, înțurându-se orice echivoc obiectiv și subiectiv despre o existență satisfăcătoare a lui. Răul va apărea atunci ca totală desfigurare a existenței în cea stăpâni de el, în totala lui lipsă de lumină și în tot vidul lui de conștient. Dar aceasta va constitui pentru subiectele extreme ale răului suprema suferință, desigur o suferință care constituie în același timp elementul lor, nefiind capabile de o altă stare. Va fi și aceasta o revelație culminantă³¹⁰, Golul răului se va arăta în deplinătatea lui. Dar aceasta va însemna o definitivă înfrângere a lui, după ce a fost lăsat să epuizeze toate mijloacele binelui pentru eventuala lui biruință. Răul se demască atunci când a ajuns la disperare, când vede că nu mai are nici un rost să se disimuleze, fiind că nu mai are pe cine să câștige prin înșelăciune. Starea lui demascată e în același timp una de cumplită răutate și de totală nenorocire provocată de o întoarcere a întregii zidiri de la cei dominați de el, cauzată de refuzul total al lor

³⁰⁷ Idem, *ibid.* Sfântul Simeon Noul Teolog spune că sfârșitul mișcării în Dumnezeu e fără sfârșit, sau desvârșirea ei e mereu în mișcare de desvârșire. Căci sfârșitul mișcării la marginea lumii coincide cu începutul desvârșirii fără sfârșit (Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses*, tom. II, p. 380, ed. cit., în: Sources Chrétiennes, nr. 104.).

³⁰⁸ Sf. Maxim Martir, *Ambigua*, P.G., 91, 1392 D.

³⁰⁹ Idem, *ibid.*, col. 1302.

³¹⁰ Idem, *Ep. I*, P.O., 91, col. 381: ”Cine va surpa tartarul care mugește în abisul din sânul lui care fierbe împreună cu el?”.

de a mai avea vreo legătură cu ceea ce există consistent. Căci zidirea însăși este refuzată de această supremă răutate, căci Dumnezeu³¹¹. Viața celor din iad nu va fi luminată de zâmbetul feței lui Dumnezeu, căci ei sunt incapabili să privească la ea. Un întuneric deplin al singurătății și al necunoașterii și necunoașterii aspectului spiritual și fundamental al celor ce există se va așterne peste ei și o totală lipsă de încredere în bine și de nădejde de a li se mai schimba soarta, prin sensibilitatea față de bine, va domni peste ei. Au intrat și ei într-o neputință de a se mai schimba.

Taina chinurilor veșnice echivalează cu taina îmbolnăvirii iremediabile, mai bine zis a morții veșnice a celor ce ajung în ele³¹². E taina învârtirii extreme a fapturii în trăsăturile răului, în urma practicii lui.

Dumnezeu și semenii nu mai sunt trăiți ca uitându-se la ei și vorbind cu ei, pentru că ei nu mai pot să se uite la aceia și în aceia, și nu se mai pot afla în dialog cu aceia. Non-voia de comunicare a devenit neputință totală și definitivă de comunicare, rămânând în același timp non-voia. Starea aceasta este în același timp o pedeapsă și o stare voită.

Chiar dacă află în timp vreo anumită satisfacție în această închidere, în secret, eu-ul suferă în această exclusivă autoafirmare. Ea devine chinuitoare la maximum când se prelungește la nesfârșit. Chiar în timp, dacă ar fi total și s-ar prelungi prea mult, ea ar echivala cu moartea. În ea omul ar pierde graiul; el nu s-ar mai putea exprima pe sine, n-ar mai afla în această situație de închidere totală în sine cuvântul care să-l mântuiască. ”Aici se arată sensul mai adânc al afirmărilor că eu-ul există obiectiv numai în Cuvânt”³¹³. ”Ra-iunea este, ca organ al primirii cuvântului, ochiul spiritual al omului... și precum surzenia urechii este semnul închiderii fiziologice, așa iraționalitatea nebuniei este expresia închiderii spirituale. Dar aceasta este închiderea eu-ului în fața lui *tu*...”³¹⁴.

Legătura între ra-iune și cuvânt o cunoaștem de mult de la filozofii greci și de la Platon și Aristotel, la care logos înseamnă deodată și ra-iune și cuvânt. Căci la Sfinții Părinți, la Ebner, legătura între ra-iune și Cuvânt este atotcuprinzătoare: cuvântul este expresia ra-iunii și prin rostul lui de întreținere a comuniunii este expresia relației eu-ului cu tu. Dar prin aceasta s-a pus în relief un nou înțeles al ra-iunii, corespunzător acestui aspect al cuvântului: ra-iunea este nu numai organul cuceririi de sensuri, ci și cuceririi de comuniune, care, de altfel, cuprinde în el însuși sensul adevărat al existenței. Ra-iunea

³¹¹ Idem, *ibidem*: ”Cine nu se va teme de răul mai grozav decât toate: de întoarcerea feței lui Dumnezeu, Cel prin fire blând și de oameni iubitor și milostiv, de la cei ce pentru răutatea vinei lor s-au înfundat în atâtea rele, întorcându-se și scârbindu-se împreună cu El toată zidirea, indignat cu dreptate împotriva lor, că L-au silit pe Dumnezeu Cel prin fire bun și singur iubitor de oameni să li Se arate astfel?”.

³¹² Sunt sugestive considerațiile lui Sartre despre neantul care se instalează în ființă ca într-o coajă.

³¹³ F. Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten*, Pustet, 1921, p. 103, urm.

³¹⁴ Idem, *ibid.*, p. 81.

corespunde, în amândou sensurile, cuvântului; ea e cuvântul întreg. Și desigur că între aceste două sensuri e o strâns legătură. Creatura rațională caută în eleșuri pentru a le comunica; în comunicare își află existența ei supremul în eles. În eleșurile timpicești comuniunea, și comuniunea se face în ambianța în eleșurilor. Ziua a opta va fi ziua luminii neînserate, pentru că va fi ziua luminii în eleșurilor nesfârșite între inute de comuniunea nesfârșită; iadul, dimpotrivă, va fi locul întunericului veșnic al lipsei de orice în eles, pentru că e al lipsei de orice comuniune.

Omul este făcut după chipul Cuvântului dumnezeiesc, al Rațiunii divine, atât în în elesul de ființă rațională, cât și în în elesul de ființă cuvântătoare. Căci acestea nu există una fără alta. Omul vorbește totdeauna și spunzând; el vorbește pentru că trebuie să spună altuia, pentru că în eleșurile ce-i spune altul și pentru că poate să-i dea un răspuns în eles aceluia. Și el își face rost, adevărând cuvintele sale de răspuns. Prin aceasta devine om și el și-i ajută și pe ceilalți și se desvârșește în această calitate, sensibilizându-se pe sine și sensibilizând pe ceilalți. El vorbește și își face rost pentru că trebuie să dea corp trebuinței de a răspunde. Oamenii se află prin ființa lor puși în necesitatea de a răspunde pentru a se actualiza ca oameni și a face și pe ceilalți să se actualizeze ca oameni. Copilul învață să vorbească și să se desvârșească faptele a teptate, pentru că trebuie să răspundă mamei. Dar și ea îl învață să vorbească și să se desvârșească faptele convenite dintr-o răspundere față de forul suprem care-i vorbește, Dumnezeu. Oamenii au fost creați cu necesitatea de a răspunde, și prin această răspundere Cuvântului dumnezeiesc. Ei raționează pentru că trebuie să actualizeze umanitatea lor în cuvinte și în fapte, și spunzând cu un sens, și spunzând drept; pentru că Rațiunea dumnezeiască și Cuvântul dumnezeiesc și-a făcut raționalii și cuvântători, și-a pus în legătură indisolubilă vorbirii și a făptuirii raționale în comuniune.

Prin pricaz omul a căzut deodată din raționalitatea adevărată și din exercițiul cuvântării iubitoare a comunității depline cu semenul său, pentru că și-a slăbit în el legătura cu Rațiunea, cu Cuvântul dumnezeiesc, și răspunderea ascuțită față de Acela. Cine nu mai ține deplin responsabilitatea față de Dumnezeu, nu o mai ține de nici față de semenul său; și invers. În rațiunea lui au intrat trăsături de perversitate, cuvântul a devenit adeseori mincinos, mijloc de aparentă comuniune, nu de comuniune adevărată. Rațiunea a căutat sensuri în plăceri egoiste, nu în comuniune: a devenit egoistă, exprimându-se în cuvinte nesincere, în fapte contrare altora, care nu mai căutau și nu mai realizau comuniunea reală, pentru că omul își ascundea prin ele planurile egoiste ce nu mai putea fi de folos altora și următorul lor.

Cuvântul dumnezeiesc care se dă în noi trebuința cuvântului care răspunde la apelul Lui, Rațiunea supremă care ne-a înzestrat cu rațiune pentru a putea vorbi cu în eles, pentru a restabili în om cuvântul și rațiunea, și-a făcut El însuși om care răspunde lui Dumnezeu și oamenilor cu în eles la toate apelurile

lor, spre a fi de model fra ilor S i întru umanitate, ca s se ajute i ei unii pe al ii prin cuvintele i faptele lor cu în eles i s se dezvolte ca oameni deplini i adev ra i. Dar Cuvântul si Ra iunea fiind persoan e i izvorâtor de fapte, deci face pe om izvor de fapte drepte, prin care se dezvolta pe sine cum se cuvine i sensibilizeaz umanitatea din al ii, prin iubirea ce le-o arat . C ci aceasta e persoana: izvor de fapte i de cuvinte iubitoare pentru al ii. Numai a a devine om adev rat subiectul lor cât i cel c rora li se adreseaz . Fiul lui Dumnezeu f cându-Se om, S-a f cut i izvor direct de fapte iubitoare i de cuvinte transmutatoare de cuno tin la nivelul nostru, dovedindu-Se El însu i omul adev rat i sensibilizând în veci umanitatea celorlal i.

C derea din cuvântul drept, revelator al unei realit i adev rate, i din fapta iubitoare i, cu aceasta, din leg tura cu Hristos, Cuvântul dumnezeiesc i omenesc iubitor i cu Subiectul faptei des vâr itoare de om, - este în iad total . Iar aceasta înseamn c în iad e total c derea din lumina sensurilor i a comuniunii, ca i din chipul omului autentic, cel dup modelul lui Dumnezeu. E o c dere din leg tura cu Cuvântul care-l oblig la r spunsuri cu cuvântul i cu fapta. i din Ra iunea care-i ine în fa a ra iunii sensurile realit ii adev rate. E o dep rtare total de la fa a Cuvântului i a Ra iunii. Iar aceast total c dere din sensuri i din comuniune echivaleaz cu nebunia, cu refuzul realit ii pe care o înlocuie te sau o strâmb cu produsele halucina iei sale, iar aceasta e un izvor de chin nem rginit. Pentru c simultan cei ce p esc aceasta sunt într-o temere continu de o realitate strâmbat halucinant. De câte ori nu vedem pe unii, pe care o susceptibilitate boln vicioas , între inut de un orgoliu nem surat, îi face s se chinuiasc în fa a noastr de temeri i de b nuieli imaginate, neacceptându-ne în nici o atitudine fa de ei, nici de îng duin a, nici de în elegere, nici de indiferen , nici de aten ie, nici de vorbire, nici de t cere, redu i la o neputin chinuitoare i reducându-ne i pe noi la neputin a de a-i ajuta, în aceast neconținut roadere a lor de c tre ei în i i. Noncomuniunea i non-ra ionalitatea lor nu-i o desfiin are a comuniunii i a ra iunii prin mu enie i întunerice, ci o pervertire a lor: ra iunea le serve te de chin, nonsensul vie ii lor st în dezorganizarea haotic a sensurilor, auzirea cuvintelor altora e un motiv de tot felul de b nuieli, non-comuniunea st în comunicarea f r efect a acestei nevindecabile lipse de sens i în ag area de cuvintele altora i de existen a lor pentru a se chinui i mai mult, strâmbând tot ce li se comunic , reducând la efecte rele toate leg turile lor cu ceilal i.

Dar cazurile i situa iile acestea cunoscute pe p mânt sunt numai o parte din non-comuniunea i non-ra ionalitatea iadului. În aceste cazuri numai unul e nebun i poate nu cu totul. Ceilal i sunt s n to i, dar neputincio i de a-l ajuta, milo i i dornici m car în parte de a-i comunica o putere. În iad îns to i sunt într-o nebunie lucid total , adic deplin orbi i surzi *fă* de ceilal i, sau cu o privire i cu o auzire pervers , comunicându- i neputin a de comunicare, strâmbând orice comunicare într-o comunicare lipsit de putin a real a

comunicării, plângând înscrâmbind din din în cu disperare, fiecare lângă zidurile surde, plâng toare înscrâmbind din din în ele, pe care le constituie furturile celorlalți; plângând înscrâmbind din din în pentru neputința a comunicații în pentru rătăcirea ce în-o comunică totuși prin aceasta, rătăcite pe care fiecare o simte în ceilalți față de el, merit halucinant. Căci vedem în toată fațada satanei. Chinul în care se află este din această cauză un "vierme neadormit".

Dimpotrivă, cei din rai sunt readunați în Cuvântul, prin Care în după chipul Crucii au fost făcuți, devenind la maximum asemenea Lui (Ef.1, 10). Precum Acela este Raiunea tuturor raiunilor, sau Sensul în care se vedea luminate sensurile tuturor, dar în același timp Unul, din unitatea Treimii ca Dumnezeu are ca rețea viața și iubirea fără sfârșit, așa că cei ridicăți în El poartă în forma cea mai luminoasă pecetea Lui, nesăturându-se de contemplarea sensurilor fără sfârșit în El și de comuniunea iubitoare, căci participă prin El la iubirea Sfintei Treimi.

Într-un fel oarecare nici în iad nu mai este timp, pentru că nu se mai experiază în el nimic nou, pentru că unde nu este dialog și nu mai este speranță, nu mai este istorie. Dar eternitatea de acolo este un chin nesfârșit, este eternitatea tragicului fără ieșire, prăpastia fără fund a disperării, eternitatea întunericului, a haosului de nesfârșite împletiri absurde de nonsensuri, eternitatea pierderii și înclinării în această stare disperată a unui labirint fără ieșire și fără noutate. Cu o plasticitate de mare conținut spiritual a descris cele două stări ale veșniciei Sfântul Chiril din Alexandria:

"Dreptii din uiesc, pe cetoții sunt legați. Dreptii cântă, pe cetoții se tânguiesc... Dreptii au cântarea, pe cetoții, prăpastia. Dreptii în sânurile lui Avraam, pe cetoții în torențele de foc ale lui Veliar. Dreptii în odihnă, pe cetoții în osândă, Dreptii se răcoresc, pe cetoții ard. Dreptii se veselesc, pe cetoții se usucă de întristare... Pe dreptii îi va desfăta vederea lui Dumnezeu, pe pe cetoții îi va întrista vederea focului. Dreptii în cămara de nunt, pe cetoții în haosul infinit. Dreptii în lumină, pe cetoții în întunecimea furtunii. Dreptii cu îngerii, pe cetoții cu demonii... Dreptii în mijlocul luminii, pe cetoții în mijlocul întunericului. Dreptii mângâiați de Mângâietorul, pe cetoții chinuți de demoni. Dreptii în fața tronului Stăpânului, pe cetoții în fața întunericului chinuitor. Dreptii ved pururea fața lui Hristos, pe cetoții stau pururea în fața diavolului... Dreptii sunt inițiați de îngeri, pe cetoții de demoni... Dreptii în cer, pe cetoții în abis"³¹⁵.

³¹⁵ Omilia 14, *Despre ieșirea sufletului și despre a doua venire a Domnului P.G.*, 77, col. 1680-1681.

Cuprins

TEOLOGIA DOGMATICĂ ORTODOXĂ	1
PARTEA A CINCEA : DESPRE SFINTELE TAINE.....	3
I Sfintele Taine, în general.....	4
Noiunea Sfințelor Taine.....	4
1. Componenta creațională a Tainelor	4
2. Baza hristologică și ecleziologică a Tainelor.....	6
a. Lucrurile vechi și lucrurile noi, sau trupul, sufletul și harul lui Hristos.	9
b. Hristos, sârătorul noului al Tainelor.	11
c. Caracterul hristologic și bisericesc al Tainelor.	14
d. Preotul, sârătorul vechiului al Tainelor.	18
II Sfintele Taine în special.....	23
A Taina Sfântului Botez	23
1. Unirea între ap și Duhul Sfânt ca sân al omului nou.....	23
2. Eficacitatea multiplă a actului Botezului și a declarației rostite de preot.....	26
a. Botezul ca moarte a omului vechi și ca renaștere.	26
b. Botezul, ca putere de creștere spirituală continuă	31
c. Botezul ca refacere a chipului lui Hristos în om.	33
d. Botezul, un de intrare în Biserică	38
3. Necesitatea absolută a Botezului pentru mântuire și Botezul copiilor.....	40
B Taina Mirungerii	43
1. Legătura între Taina Botezului și a Mirungerii.....	43
2. Lucrarea specială a Sfântului Duh, în Taina Mirungerii.....	45
3. Semnificația actului vechiului al Mirungerii.....	49
C Dumnezeiasca Euharistie	54
1. Legătura între cele trei Taine ale inițierii (introducerii în Biserică)	54
2. Prezența reală a trupului și sângelui Domnului în Euharistie,	62
și prefacerea pâinii și vinului.....	62
a. Prezența reală a trupului și sângelui Domnului în Euharistie.	62
b. Prezența trupului și sângelui Domnului în Euharistie și prefacerea pâinii și vinului.....	67
3. Euharistia ca Jertfă și ca Taină	70
4. Preotul ca sârător al Euharistiei.....	78
D Taina Mrturisirii.....	82
1. Instituirea Tainei și practicarea ei de la începutul Bisericii	82
2. Elementele constitutive sau fazele Tainei.....	86
a. Mrturisirea păcatelor și valoarea ei spirituală	86
b. Epitimiile recomandate de preot.....	90
c. Dezlegarea dată prin preot penitentului.	95
E Taina Hirotoniei	97
1. Deosebirea Hirotoniei de celelalte Taine.....	97
2. Preoția noului al lui Hristos, izvorul preoției vechiului din Biserică	98
3. Preoția și unitatea Bisericii	100
4. Instituirea preoției și existența celor trei trepte ale ei, de la începutul Bisericii.....	103
5. Caracterul duhovnicesc al preoției slujitoare creștine și preoția generală	106
6. Succesiunea apostolică	110
7. Aspectele vechiului al Hirotoniei și puterea noului al acordat prin ea	113
a. Sârătorul și primitorul Tainei.	113
b. Rânduiala hirotoniei în cele trei trepte și sârătorul ei noului al.	115
F Taina Nunții.....	119
1. Locul Nunții între celelalte Taine	119
2. Căsătoria ca legătură naturală pe viață între un bărbat și o femeie.....	121
3. Înțelegerea și înțelegerea căsătoriei de către Hristos	124
4. Aspectele constitutive ale Tainei și semnificația lor pentru puterea spirituală acordată prin ea.....	131
G Taina Maslului	136
1. Definiția și scopul principal al Tainei.....	136

2. Scopurile secundare ale Tainei	138
PARTEA A ASEA : ESHATOLOGIA SAU VIA A VIITOARE	142
Sfârșitul vieții pământești și viaa veșnică	143
I Eshatologia particulară	144
A Moartea ca trecere de la viaa temporală la viaa eternă	144
B Nemurirea sufletului	158
C Judecata particulară și consecințele ei pentru starea sufletelor	165
1. Necesitatea judecății particulare	165
3. Autorul și criteriul judecății particulare.....	185
4. Martorii, acuzatorii și apărătorii de la judecata particulară	194
5. Starea sufletelor între judecata particulară și cea universală	203
a. Sporirea în comuniunea cu Dumnezeu a sufletelor celor decedați în credință	209
b. Comuniunea drepturilor întreolalt și a Bisericii de pe pământ cu ei.....	211
c. Rugăciunile Bisericii pentru cei răposați și starea sufletelor din iad.....	218
d. Cinstirea sfinților icoane	226
e. Moartea sfinților, anticiparea incoruptibilității trupurilor înviațate și îndumnezeite, din veacul viitor.	236
II Eshatologia universală	237
A Sfârșitul chipului actual al lumii și desvârșirea ei.....	238
1. Înaintarea creației spre sfârșit	238
2. Interpretări ale sfârșitului lumii ca încheiere a istoriei în întregul ei	245
3. Teoria eshatologicului în cadrul istoriei	250
4. Conjecturi despre condiția lumii în momentul sfârșitului.....	255
5. Semnele sfârșitului și motivul nevăzut al sfârșitului lumii	256
B Chipul înnoit al lumii și modul trecerii chipului ei actual, în cel înnoit.....	260
1. Venirea lui Hristos, cauza prefacerii lumii și a învierii morților	260
2. Caracterul pnevmatizat al lumii înnoite și transparența lui Hristos prin toate	263
3. Frumusețea și incoruptibilitatea lumii înnoite	267
C Natura trupurilor înviațate.....	271
1. Diferite teorii insuficiente despre trupurile înviațate	272
2. Întregirea personală a trupurilor înviațate.....	276
și unirea între ele.....	276
3. Misterul materiei înduhovnicite.....	280
4. Bogăția de viață și sfințenia ei, de caracter diferentiat personal în trupul înviațat	282
5. Trupurile înviațate ale păcătoșilor	286
D Judecata universală	290
E Viaa de veci.....	299
Cuprins	311

**TEOLOGIA DOGMATICA ORTODOXA
VOL. 3**

de
Pr. Prof. Dr. D. Staniloae

FOLOSITI TEXTUL DOAR DACA AVETI CERTITUDINEA CA ESTE CONFORM CU ORIGINALUL ROMANESC APARUT IN Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti, 1997. PENTRU ACEASTA PROCURATIVA LUCRAREA DOAR DE LA PERSOANE DE INCREDERE CARE AU VERIFICAT INTEGRITATEA TEXTULUI, SAU DESCARCATI-O DE PE SITEUL

<http://www.angelfire.com/space2/carti/>
sau cereti referinte la:
apologeticum2003@yahoo.com

Rugati-va pentru cei ce au trudit la realizarea acestei versiuni digitale.

**APOLOGETICUM
2003**
